

Dos claves para comprender la novedad del judaísmo y su impacto en Occidente

Two keys to understanding the novelty of Judaism and its impact on the West

ROBERTO CASALES GARCÍA
UPAEP Universidad, México
roberto.casales@upaep.mx¹

RESUMEN

Si comparamos el judaísmo con otras religiones con las que coexistió desde sus orígenes, es posible apreciar algunas semejanzas centrales. Estas semejanzas, sin embargo, no terminan por explicar la novedad del judaísmo y su influencia en la construcción de Occidente. En el presente artículo pretendo, sin afán de agotar esta temática, mostrar esta novedad a la luz de dos aspectos fundamentales del judaísmo: por un lado, la originalidad de su monoteísmo ético; por otro, la intervención de Dios en la historia de su pueblo, donde señalaré diversos aspectos que conforman parte central de este segundo aspecto.

Palabras clave: monoteísmo, historia.

ABSTRACT

If we compare Judaism with other religions with which it has coexisted since its origins, we can appreciate some central similarities. These similarities, however, do not fully explain the novelty of Judaism and its influence on the construction of the West. In this article, I intend to show this novelty in light of two fundamental aspects of Judaism: on the one hand, the originality of its ethical monotheism; on the other, the intervention of God in the history of its people, where I will highlight various aspects that constitute a central part of this second aspect.

Keywords: monotheism, history.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4189-7961>

Recepción del original: 22/12/2024
Aceptación definitiva: 20/01/2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

I. Introducción

De acuerdo con Dietrich Schwanitz, en su *Ulises*, de 1922, Joyce “quiere recordarnos que nuestra cultura es un país atravesado y bañado por dos ríos: uno de ellos nace en Israel, el otro en Grecia”². De ahí que todo Occidente se encuentre profundamente marcado por dos textos fundacionales: por un lado, “la doble epopeya griega de la invasión de Troya –la *Iliada* (en griego, Troya se dice Ilión)– y la *Odisea*, el viaje de regreso del astuto Ulises desde la destruida Troya hasta su casa, al encuentro de su esposa Penélope”³, por otro, la *Biblia*. Ambas culturas y ambos textos, en efecto, han marcado profundamente nuestras raíces, al grado que podemos afirmar que la cultura occidental contemporánea es fruto del encuentro entre estas dos culturas y sus respectivas cosmovisiones. En el caso específico de Israel, no es raro que S.S. Pío XI, en su *Alocución a los peregrinos de Bélgica* del 6 de septiembre de 1938, afirmara que: “espiritualmente, nosotros somos semitas”⁴.

Para comprender los alcances y los límites de esta afirmación, sin embargo, debemos descubrir aquellos puntos en los que el judaísmo se presenta como algo novedoso, capaz de distinguirse de cualquier otra forma de religiosidad con las que convivió en sus orígenes. El judaísmo, tal y como observa Manuel Guerra⁵, comparte algunos aspectos con otras religiones primitivas, si me permiten la expresión, como es el caso de las religiones celestes y las religiones étnico-políticas que coexistieron con el judaísmo en su génesis. Con relación a las primeras, Guerra señala algunos rasgos celestes del judaísmo⁶, entre los cuales me gustaría destacar tres:

- a) La concepción de *Yahvé* como una *divinidad celeste*, cuya gloria se manifiesta en el viento, la brisa, la luz, etc. Se trata, pues, de un Dios trascendente que inspira temor y respeto, de donde se sigue el mandato: “no tomarás el nombre del Señor, tu Dios, en vano” (Éx 20, 7).

² Schwanitz, Dietrich. *La cultura. Todo lo que hay que saber*, trad. de V. Gómez (Madrid: Punto de lectura, 2006), 37.

³ Schwanitz, *La cultura*, 37-38.

⁴ Según narra el historiador Jean Meyer, S.S. Pío XI hizo esta declaración en una audiencia que ofreció a los peregrinos de la radio católica belga, después de hacer mención del sacrificio de Abrahán, para insistir en la incompatibilidad entre el antisemitismo y el cristianismo (Meyer, Jean. “Iglesia romana y antisemitismo (1920-1940)”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, n° 226 (2016): 185). De acuerdo con Meyer, “el texto fue publicado el 14 de septiembre en *La Libre Belgique*, el 17 en *La Croix* y el 5 de diciembre de 1938 en *La Documentation Catholique*. Las tres veces en francés”, aunque “no fue publicado en el *Osservatore Romano* ni en *La Civiltà* ni en *Acta Apostolicae Sedis*”, algo que podría deberse a “un sabotaje por parte de la curia” (Meyer, “Iglesia romana”, 186).

⁵ Guerra, Manuel. *Historia de las religiones* (Madrid: BAC, 1999), 312.

⁶ Guerra, *Historia de las religiones*, 313-314.

- b) La imagen de conjunto que dan las *Sagradas Escrituras* de Dios como una figura masculina, que alude no sólo a la gramática del nombre, sino también a la caracterización del Dios de Israel como el esposo de su pueblo (véase, por ejemplo: Os. 2, 18-22, Is. 54, 6-8). Sobre esta imagen de Dios, sin embargo, conviene hacer dos advertencias: por un lado, que en las *Sagradas Escrituras* también podemos encontrar casos excepcionales, como en Is. 66, 13, donde Yahvé es comparado con una madre que consuela a sus hijos; por otro lado, que esta imagen también debe ser contrastada con Gn. 1, 27, donde afirma que Dios creó al ser humano a su imagen, y añade: “varón y mujer los creó” (Gn. 1, 27). “El hecho de que cada uno de nosotros sea hombre o mujer, pero nunca los dos”, según Rémi Brague, “es signo de que somos seres finitos, incapaces de formar un todo acabado”⁷.
- c) Finalmente, la alusión a la paternidad de Dios, patente tanto en Éx. 4, 22, como en Os. 11, 1. Esta alusión, sin embargo, adquiere una nueva significación al interior del judaísmo, ya que nos permite comprender el tipo de relación que hay entre Dios y el ser humano desde la creación, en cuanto que “la creación nos revela a Dios como el que toma totalmente la iniciativa... Dios era tan libre de crear que lo hizo eligiendo e incluso constituyendo un pueblo”⁸. Esta nueva significación, según Rémi Brague, se hace patente al tratar de comprender la distinción entre paternidad y maternidad a la luz de nuestra experiencia humana. Mientras que “la madre saca de su carne al hijo que crece ahí”, el padre aporta sólo un poco de su carne y “sólo en el instante límite de la fecundación”⁹. No es raro, en consecuencia, que esta participación no sea percibida “como algo que provoca una copertenencia del hijo y del progenitor”, pues “nunca el hijo ‘forma parte’ del cuerpo de su padre”¹⁰. De ahí que, mientras que la madre “no puede no admitir que el niño es suyo”, pues en la gestación “el hijo se hace uno con su madre”, en el caso del padre sólo se puede reconocer la filiación “una vez que ha nacido... en un acto de libertad”¹¹. Algo análogo ocurre respecto al hijo, ya que éste, así como no puede negar su filiación con la madre, también se encuentra en la necesidad de reconocer a su padre “en una relación de libertad que”, según Brague,

⁷ Brague, Rémi. *Sobre el Dios de los cristianos. Y sobre uno o dos más*, trad. de R. Gómez Fernández (Madrid: BAC, 2014), 84.

⁸ Brague, *Sobre el Dios*, 88.

⁹ Brague, *Sobre el Dios*, 89.

¹⁰ Brague, *Sobre el Dios*, 89-90.

¹¹ Brague, *Sobre el Dios*, 90.

“no puede establecerse para con la madre”¹². De ahí que ésta nos invite a repensar la paternidad humana a partir de la paternidad divina.

Algo semejante se observa respecto a las religiones étnico-políticas, con las cuales, según Guerra¹³, comparte tres rasgos:

- a) Situar el origen cultural y religioso en un solo punto que, en el caso del judaísmo, se encuentra en la figura de Abrahán y su alianza con Yahvé. De ahí que algunos estudiosos, como es el caso de Emil L. Fackenheim, sostengan que “un judío es quien se compromete con la alianza pactada por Dios con el pueblo de Israel, un proceso que comenzó con Abrahán, que fue ratificado con el Éxodo de Egipto, y llegó a su clímax y hasta nuestro presente (el último, el clímax mesiánico está por venir) con la revelación de la *Torá* en el monte Sinaí”¹⁴.
- b) El pragmatismo religioso que se funda en los derechos y obligaciones que surgen a raíz de esta alianza o pacto con Dios, donde pareciera que el triunfo político-militar está vinculado con la fidelidad que se tenga con respecto a Yahvé¹⁵. Un aspecto que, sin embargo, implica también una cierta novedad respecto a su concepción de la ley divina, ya que, según Rémi Brague, mientras que “la ley divina griega es divina porque expresa las estructuras profundas de un orden natural permanente; la ley judía es divina porque emana de un Dios señor de la historia”¹⁶.
- c) Finalmente, la tendencia a la conservación-prosperidad de la comunidad étnico-política: “lo civil y lo religioso son aguas del mismo manantial, que discurren casi siempre por el mismo cauce y van mezcladas hasta la misma desembocadura, situada en la ribera ansiada del Mesías”¹⁷. De ahí que, para el judaísmo, de acuerdo con Brague, “la *Torah* está destinada a reglamentar la vida de un pueblo en un país en el que parece haber estado en vigor durante cierto tiempo en la época persa”¹⁸. La *Torá*, así, adquiere una dimensión política cuyas estipulaciones se mantienen incluso en el exilio, e incluso también tras la pérdida de su base geográfica, gestada con la destrucción del segundo Templo.

¹² Brague, *Sobre el Dios*, 90.

¹³ Guerra, *Historia de las religiones*, 314-315.

¹⁴ Fackenheim, Emil L. ¿Qué es el judaísmo? Una interpretación para nuestra época, trad. de M. Kosmal (Buenos Aires: Lilmond, 2005), 54.

¹⁵ Guerra, *Historia de las religiones*, 315.

¹⁶ Brague, Rémi. *La ley de Dios. Historia filosófica de una alianza*, trad. de J.A. Millán (Madrid: Encuentro: 2011), loc. 419.

¹⁷ Guerra, *Historia de las religiones*, 315.

¹⁸ Brague, *La ley de Dios*, loc. 2549.

Pero más allá de estas semejanzas con otras religiones con las que coexistieron desde sus orígenes, el judaísmo muestra una novedad que es fundamental para comprender la génesis de occidente. En el presente trabajo de investigación pretendo mostrar esta novedad a la luz de dos aspectos que son fundamentales para comprender el judaísmo: por un lado, la originalidad del monoteísmo ético del judaísmo¹⁹ y su consideración de otras deidades como “ídolos”, una idea que empieza a tener mayor peso tras el regreso del exilio (Is 44, 8; 47, 21)²⁰; en segundo lugar, la presencia e intervención de Dios en la vida e historia de su pueblo.

2. La originalidad del monoteísmo y el rechazo a la idolatría

Conviene comenzar este apartado mencionando los trece principios de la fe formulados en el año 1160 por el Rabí Moshé ben Maimón –mejor conocido en el mundo hebraico con el acrónimo *Rambam*²¹ y en el filosófico como Maimónides– en su comentario a la *Mishná* (Tratado *Sanhedrin*, capítulo 10):

Creo con perfecta fe que:

1. El Creador es el autor y guía de todo lo que existe.
2. El Creador es uno; su unidad se distingue de la unidad de cualquier otra cosa; Él es nuestro Dios y existe eternamente.
3. El Creador no tiene cuerpo o características físicas, y no puede ser comparado con nada de lo que existe.
4. El Creador es el primero y el último de todos los seres.
5. Es correcto adorar al Creador, más no a otro ser.
6. Todas las palabras de los profetas son verdad.
7. La profecía de Moisés es verdadera, y él es el padre (*i.e.*, el más grande) de todos los profetas, antes y después de él.
8. La *Torah* que ahora poseemos es la que le fue dada a Moisés.
9. La *Torah* no será cambiada, ni el Creador nos dará otra *Torah*.
10. El Creador sabe todas las acciones y pensamientos de la gente.

¹⁹ Según Rémi Brague, al referirnos al judaísmo, al cristianismo y al islam como las tres grandes religiones monoteístas, olvidamos, por un lado, que “los ‘monoteísmos’ no se llaman así por sí mismos”, sino que es un término que “nació bastante más tarde, en el siglo XVII, sin duda debido a Henry More, uno de los teólogos platónicos de Cambridge, que lo empleó en inglés en el año 1660” (Brague, *Sobre el Dios*, 4).

²⁰ Brague, *Sobre el Dios*, 6.

²¹ Tal y como lo explica Norman Solomon, algunos personajes judíos famosos son conocidos en el mundo hebraico “no por su nombre actual, sino por un acrónimo formado por las consonantes principales de su título y nombre” (Solomon, Norman. *Judaism. A very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 39). De ahí que al Rabí Moshé ben Maimón, *i.e.*, Maimónides, se le conozca también como *Rambam*.

11. Recompensa a aquellos que guardan sus mandamientos, y castiga a aquellos que los desobedecen.
12. Aunque el Mesías se demore, uno debe constantemente esperar su venida.
13. Los muertos serán resucitados²².

Estos principios nos conducen a pensar la novedad del judaísmo, según Gershom Scholem, a partir de cuatro conceptos básicos: Dios, Creación, Revelación/tradición y Salvación²³. “El primero”, según Jorge Medina, “enuncia la originalidad del monoteísmo” –principios 2, 4 y 5–; “el segundo, la creación *ex nihilo* y la separación entre el Creador y la creatura” –principios 1 y 3–; “el tercero, el que la verdad sea dada por Dios y recibida y profundizada por la comunidad humana” –principios 6 a 9–; y, finalmente, “el cuarto, la redención de la condición humana por el Mesías”²⁴ –principios 10 a 13–. Al hablar de la originalidad del monoteísmo, como el primer concepto básico del judaísmo, aludimos, por tanto, a uno de los pilares fundamentales de la espiritualidad de Occidente, bien porque éste se extiende a gran parte de las religiones occidentales, como el cristianismo y el islam, o bien porque nos remite a una cierta concepción de la divinidad que se funda en la fe en la revelación y la alianza con su pueblo elegido. De ahí que el Dios de la Biblia, de acuerdo con Scholem, no sea “ningún producto del pensamiento” ni algo que “está al final de un largo proceso de esfuerzos especulativos”, sino un Dios que “se comunica, se expresa, actúa inmediatamente en su creación”, de modo que “sus manifestaciones son tan tangibles que no necesitan ninguna prueba ulterior”²⁵.

Se trata, pues, de un monoteísmo al que no le basta “con afirmar que Dios existe como un único ejemplar (su ‘unicidad’), sino que dice también algo sobre su modo de ser en sí mismo (su ‘unidad’)”, como cuando se afirma que es “uno por fidelidad a sí mismo en el sentido de un proyecto de salvación que se despliega en la historia”²⁶. El Dios de la *Torah* y el Talmud, en efecto, no es una divinidad a la que se llega después de un largo y tortuoso camino filosófico, cuanto un Dios que se revela:

no es la escarpada caverna que con dificultad sube el filósofo la que da pie al desvelamiento del Misterio; al contrario, el judaísmo, en su fuente principal, la Ley, y su correlato de tradición oral cristalizada en el Talmud, es una ex-

²² Solomon, *Judaism*, 137.

²³ Scholem, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, trad. de J.L. Barbero (Madrid: Trotta, 2000), 9.

²⁴ Medina, Jorge. *¿El Mesías soy Yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas* (México: Jus, 2010), 78.

²⁵ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 12.

²⁶ Brague, *Sobre el Dios*, 9.

cepción de la religiosidad humana: es Dios, en un principio, quien viene al hombre, no éste quien va a Él²⁷.

No es raro, en este sentido, ver que en el judaísmo unidad y revelación se encuentran íntimamente relacionados, y que, como sostiene Scholem, “en su unidad ese Dios es, desde Moisés a Job, en todo y por todo, personalidad, y porque es personalidad existe su revelación. Su unidad es la de la personalidad”²⁸. La originalidad del monoteísmo hebraico, así, se funda en la fe en la revelación, gracias a la cual se distingue de cualquier otra religión celeste o étnico-política con la que convivió en sus inicios.

Hablamos, pues, de una originalidad cuyo punto de partida es “la creación absolutamente libre de Dios”, cuyo centro, según García-Baró, “está en la desacralización inmisericorde de las realidades mundanales, que, aunque canten la gloria del Dios único, no lo simbolizan nunca adecuadamente”²⁹. Parte de la creación y su consecuente desacralización de lo mundano, cara a ser “configurado por una experiencia histórica singular”, donde Dios irrumpe en la historia “apiadándose de los sufrimientos de una gente sin la menor importancia y sin el menor mérito” y, por tanto, haciendo de “la gratuidad indecible de la acción de Dios en favor del indefenso”³⁰ un aspecto nuclear del devenir histórico del pueblo de Israel. No es raro, en consecuencia, decir que este monoteísmo, tal y como señala García-Baró, sea un *monoteísmo ético*³¹: aquella ley que es revelada a Moisés en el Sinaí sirve como “medio para que la sociedad Dios-hombre se consume... son el orden que Dios participa al hombre para que éste alcance el rango de lo auténticamente humano”³². Esto significa que tanto la *Torah* como el Talmud, que recoge los comentarios que hicieron los rabinos de la Ley, pretenden “educar al hombre para que se instituya una relación entre el hombre y la santidad de Dios y para que esta relación se mantenga”³³.

Al centrarnos en esta relación entre Dios y el hombre, una relación cuya iniciativa parte de la divinidad, descubrimos que la originalidad del monoteísmo hebraico consiste en que no es posible afirmar la unidad y la unicidad³⁴ de Dios sin, por eso, afirmar también su alianza. Nos encontramos,

²⁷ Medina, *¿El Mesías soy Yo?*, 79.

²⁸ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 12-13.

²⁹ García-Baró, M. *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío* (Salamanca: Síngue-me, 2007), 16.

³⁰ García-Baró, *La compasión*, 17.

³¹ García-Baró, *La compasión*, 30.

³² Medina, *¿El Mesías soy Yo?*, 79.

³³ Medina, *¿El Mesías soy Yo?*, 80.

³⁴ Tal y como sugiere Rémi Brague: “ser único y ser uno no quiere decir lo mismo. Decir que Dios es único quiere decir que hay un solo Dios, que no hay pluralidad de dioses. Por el contrario, decir que Dios es uno quiere decir que Dios es simple, que no hay pluralidad en Dios”,

pues, ante una divinidad que nos interpela y nos reclama para sí diciendo: “Escucha, Israel: el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno”, a lo que se añade: “Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas” (Dt 6, 4-5). De ahí que Scholem afirme que “ese Dios, por mucho que sus caminos superen siempre a los nuestros, por trascendentes que sean sus pensamientos respecto a los nuestros... Es el Creador, el Rey, el Juez, el Justo y el Donante, el Señor de la Historia, el que desde los secretos que le rodean se nos presenta para revelarse”³⁵. Tomamos como punto de partida su peculiar naturaleza trascendente, para llegar nuevamente a la imagen de un Dios personal que “tiene voluntad y una conciencia que, aunque no pueda comprenderse, sí puede ser aprehendida como Sabiduría planificadora y omnividente, como supremo saber”³⁶. Se da, pues, una cierta tensión entre su ser trascendente y su ser revelado, la cual se hace patente al momento en el que toma la iniciativa de salir al encuentro con el hombre, como se puede apreciar en Is 26, 21, donde se afirma que “el Señor sale de su sede”.

Respecto a este pasaje bíblico, Maimónides nos dice que, al aplicar la expresión “salir” (*Yasá*) a la divinidad, es como si se dijera: “La palabra de Dios, que hasta ahora había estado en secreto, brota y se hace manifiesta”³⁷. En su *Guía para los perplejos*, sin embargo, advierte que, aun cuando todos los seres humanos han recibido el don de la profecía –misma que posibilita ese encuentro–, éste es un don que, además de exigir una “preparación adecuada” –pues “imposible es que la persona ignorante pueda ser profeta; o que la persona que no es profeta al atardecer, se halle profetizando súbitamente a la mañana siguiente, sin buscarlo”–, “hay que contar con la voluntad de Dios”³⁸. Así, por ejemplo, señala que la revelación que tuvo lugar en el Mon-

de modo que “esos dos sentidos de ‘uno’ no están necesariamente ligados” (Brague, *Sobre el Dios*, 66). De ahí que no sea imposible pensar en un Dios compuesto que sea único, o en una pluralidad de dioses que son, cada uno, seres simples. El monoteísmo hebraico, sin embargo, presupone ambos sentidos o modos de ser “uno”, algo que se hace patente cuando Dios le responde Moisés: “Yo soy el que soy” (Ex 3, 14), a lo que añade: “Así dirás a los hijos de Israel: ‘El Señor, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, me envía a vosotros’. Éste es mi nombre para siempre; así seré invocado de generación en generación” (Ex 3, 15). Esto también se hace patente al interior del pensamiento de Maimónides, en especial en su *Guía de perplejos o descarriados*, al hablar sobre los atributos divinos: “cuantos creen que Dios es Uno y declaran sin embargo que tiene muchos atributos, pronuncian Su unidad con los labios y afirman Su pluralidad con el pensamiento” (Maimónides. *Guía de perplejos o descarriados*, trad. de F. Valera (Barcelona: Obelisco), 66; I, cap. I). De ahí que algunos pensadores judíos, incluyendo al mismo Maimónides, sostengan que el cristianismo, al sostener el dogma de la Trinidad, terminan por incurrir en una especie de contradicción, tesis que, sin embargo, pierde de vista que, para el cristiano, según Brague, “la Trinidad es la manera misma con la cual Dios es uno” (Brague, *Sobre el Dios*, 80).

³⁵ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 12.

³⁶ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 12.

³⁷ Maimónides, *Guía de perplejos*, 38; I, cap. XXIII.

³⁸ Maimónides, *Guía de perplejos*, 185-186; II, cap. XXXII.

te Sinaí, a pesar de que “todos vieron un gran fuego y oyeron espantosos truenos”, “únicamente los que estaban debidamente cualificados recibieron la inspiración profética, cada cual conforme a su capacidad”³⁹. Respecto a la preparación adecuada, en el capítulo VII de su *Sobre los principios del judaísmo* (*Hiljot Yesodé Hatorá*), Maimónides sostiene que, aun cuando “Dios concede profecía a los seres humanos”, “la profecía en cuestión no recae sino sobre un sabio de amplia sabiduría y fuerte en virtudes, una persona tal que su impulso al mal no logre vencerlo en ningún momento, y en cambio él venza con su entendimiento a su impulso al mal de manera constante”⁴⁰.

Para poder recibir la palabra del Señor, así, uno debe estar debidamente preparado, ya que “todos los profetas, cuando reciben profecía, sus miembros se conmueven y su fuerza decae; sus pensamientos enloquecen de manera tal que su comprensión queda vacía para entender lo que vea”⁴¹. Más allá de los medios de los que se sirve la divinidad para transmitir su mensaje –prioritariamente a través de los sueños o de un sopor⁴², Maimónides nos dice lo siguiente: puesto que “la profecía es una emanación que el Ser divino proyecta a través y por mediación del Entendimiento Activo, primeramente sobre la facultad racional del hombre, y luego sobre su imaginación, y constituye el más alto grado de perfección humana”⁴³, el profeta debe poseer ciertas cualidades, como tener “pureza material” en su cerebro, pasiones “puras y equilibradas”, deseos “orientados hacia el conocimiento de las leyes y causas ocultas que operan en el Universo” e incluso poseer una “facultad lógica” bastante desarrollada, pues quien no ha desarrollado estos aspectos “contemplan una extraña mezcla de cosas verdaderas e imaginadas”⁴⁴. Queda claro, por lo demás, que el profeta por excelencia, quien logra el más alto grado de profecía, es Moisés. No en vano en *El libro del Esplendor* o *Séfer ha-Zohar*, uno de los textos fundamentales de la Cábala medieval, atribuido a Rabí Shimón Bar lojai, se distingue a Moisés de los demás profetas con las siguientes palabras:

Moisés fue el más grande entre los profetas, quienes a su lado eran como lo que un simio a un hombre. Éstos se encaraban a un espejo sin reflejos, sin osar levantar la cabeza para mirar hacia arriba, tal como está escrito: *Inclínate mi rostro hacia el suelo y enmudecí* (Dan. 10, 15). Las palabras que profetizaron no les fueron reveladas nunca públicamente. No así Moisés, el fiel profeta,

³⁹ Maimónides, *Guía de perplejos*, 186; II, cap. XXXII.

⁴⁰ Maimónides, *Obras filosóficas y morales*, trad. de Rabino Aryeh Nathan (Barcelona: Obelisco, 2018), 67.

⁴¹ Maimónides, *Obras filosóficas y morales*, 68.

⁴² Ver, por ejemplo: Núm 12, 6.

⁴³ Maimónides, *Guía de perplejos*, 190; II, cap. XXXVI.

⁴⁴ Maimónides, *Guía de perplejos*, 191-194; II, caps. XXXVI y XXXVII.

quien se encaraba frente a un espejo que reflejaba luz, manteniendo la cabeza alta para ver bien, como quien dice a su compañero: “Levanta la cabeza y mirémonos cara a cara para que puedas comprender mejor mis palabras”. Moisés alzaba la cabeza sin temor y contemplaba cara a cara el esplendor de la Gloria suprema, sin que se turbara su espíritu ni se alterara su semblante, como a los demás profetas, que en sus visiones estaban fuera de sí, con el semblante alterado y en un estado de inconsciencia. No así Moisés, que contempló el mismo grado supremo sin que su éxtasis lo sacara de sus casillas y turbara su espíritu...⁴⁵.

A reserva de decir que el tema de la profecía es mucho más amplio de lo que se pueda establecer aquí, nos percatamos de que esta caracterización sitúa la originalidad del monoteísmo hebraico al interior de la tensión entre lo trascendente y lo revelado, donde la unidad y la unicidad de Dios se van revelando y ahondando de forma paulatina. Vemos, en este sentido, que la tesis central del monoteísmo, su unidad y su unicidad, es una tesis cuya significación no es radical en la génesis misma del judaísmo, como se puede apreciar en el Decálogo (Ex 20, 2-17). Al decir, por ejemplo, “no tendrás otro dios fuera de mí” (Ex 2, 3), no se niega la existencia de otros dioses; algo que, por el contrario, ocurre a partir del exilio, donde encontramos expresiones como: “Yo soy el Señor, y no hay ningún otro, fuera de mí no hay dios” (Is 45, 5). Esto nos permite decir que el judaísmo, al menos en su génesis, transita de una concepción de la divinidad cercana a lo que fueron los cultos monolátricos de la época, donde se rinde culto a una divinidad sin que, por ello, se niegue la existencia de otras divinidades, a un monoteísmo estricto, el cual, a su vez, parte de afirmar la unicidad de Dios para, posteriormente, alcanzar su unidad: la idea de un único Dios que es simple, pero que, en su simplicidad, se distingue de otras caracterizaciones semejantes, como la de Plotino, por ser un Dios personal⁴⁶.

El monoteísmo ético del judaísmo, así, se caracteriza por sostener que Dios, aunque se da a conocer de múltiples formas, “es siempre uno y el mismo Dios, gobernando el mundo de una forma consistente por leyes racionales”, *i.e.*, por creer que “Dios es todopoderoso y se rige por las mismas reglas de justicia y ética que se aplican a la humanidad”⁴⁷. Para el judaísmo, en efecto, Dios no sólo es su Dios, el Dios de sus padres o el Dios de su pueblo, sino que es el único Dios: “Yahvé es el Dios uno y único de todos los hombres y pueblos”⁴⁸. Se trata, pues, de un monoteísmo universal cuya revelación, por más que sea dada al pueblo de Israel, está

⁴⁵ *El Zohar. El libro del Esplendor*, trad. de C. Giol (Barcelona: Obelisco, 2018), 177.

⁴⁶ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 15.

⁴⁷ Neusner, J., *Judaism. The Basics* (London y New York: Routledge, 2006), 92.

⁴⁸ Guerra, *Historia de las religiones*, 319.

destinada a todo pueblo o nación, de ahí que, según Neusner, para el judaísmo “la *Torah* es la marca no meramente de la soberanía divina, sino de la gracia y el amor divinos, fuente de vida aquí y ahora y en la eternidad... Dios, el creador, revela su voluntad para la creación a través de la *Torah*, dada a Israel, su pueblo”⁴⁹. Junto a esta caracterización de la divinidad como un ser personal que por iniciativa propia decide revelarse, por último, nos encontramos también el rechazo a la idolatría, plasmada en el Decálogo con las siguientes palabras:

No te harás escultura ni imagen, ni de lo que hay arriba en el cielo, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas por debajo de la tierra. No te postrarás ante ellos ni les darás culto, porque yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso que castiga la culpa de los padres en los hijos hasta la tercera o cuarta generación de aquellos que me odian; pero tengo misericordia por mil generaciones con los que me aman y guardan mis mandamientos (Ex 20, 4-6).

En opinión de Neusner, Avery-Peck y Green, este mandato, que se encuentra en el corazón mismo de la alianza entre Dios y el pueblo de Israel, prohíbe no sólo “crear imágenes conscientemente concebidas como deidades”, sino también tratar de producir cualquier ícono o imagen de lo divino, pues “Dios no puede ser representado con propiedad por un ícono”⁵⁰. Con esto no se afirma que Dios no pueda manifestarse a través de imágenes visibles, como de hecho ocurre en Ex 24, 10, sino, tan sólo, que esta prohibición “se basa en el hecho de que Dios decide manifestarse al pueblo de Israel sólo a través de su revelación verbal”⁵¹. La consecuencia natural de esta prohibición se cristaliza en el desprecio a los ídolos y a su culto, desprecio que podemos constatar con toda su fuerza con la destrucción del becerro de oro que el pueblo de Israel había creado durante el tiempo en que Moisés estaba en el Sinaí (Ex 32, 1-35). De acuerdo con Maimónides, tal y como se aprecia en el segundo capítulo de su *Hiljot Avodat Kojavim* (*Sobre la Idolatría, su doctrina y método*), al despreciar la idolatría se rechaza también “todo pensamiento que cause a una persona abandonar alguno de los fundamentos de la *Torah*”, cara a no ser “arrastrados por nuestras ocurrencias”, pues “si se deja llevar por las ocurrencias de su mente, puede destruir el universo por su escaso entendimiento”⁵².

⁴⁹ Neusner, *Judaism*, 96.

⁵⁰ Neusner, J., Avery-Peck, A. & Green, W.S. *The Encyclopaedia of Judaism* (Leiden, Boston: Brill, 2005), 1079.

⁵¹ Neusner, Avery-Peck & Green, *The Encyclopaedia of Judaism*, 1080.

⁵² Maimónides, *Obras filosóficas*, 184.

3. La intervención de Dios en la Historia

De acuerdo con García-Baró, “otro rasgo general del pensamiento judío que cabe destacar es que su sentido profundo de la orientación de la historia, desde la creación hasta la era mesiánica, comporta una comprensión del tiempo y, en general, de todas las criaturas, inversa a la que pensaba Grecia”⁵³. En el judaísmo se hace patente, pues, una peculiar concepción del tiempo en la que Dios se hace siempre presente, una irrupción de Dios en la historia que va desde la creación hasta la era mesiánica, pasando por los momentos más significativos de su devenir histórico: “mientras que para otros pueblos las divinidades eran figuras creadoras de gestos arquetípicos, titanes en sus propias luchas, de las que los hombres eran simples accesorios, para el judaísmo Dios es una personalidad que interviene sin cesar en la historia”⁵⁴. Cuando hablamos de la presencia de Dios en la historia, según Fackenheim, no aludimos a un concepto general de Dios, de la historia o de la providencia, sino al modo específico en el que Yahvé se hace presente en la historia de su pueblo: “si Dios está alguna vez presente en la historia, ésta no es una presencia-en-general sino, más bien, la presencia ante hombres particulares en situaciones particulares”⁵⁵, tal y como se puede apreciar en el pacto o alianza con Abrahán:

Tenía Abrán noventa y nueve años, cuando se le apareció Yahvé y le dijo:

—Yo soy El-Saday, camina en mi presencia y sé perfecto. Estableceré mi alianza contigo, y te multiplicaré sobremanera.

Abrán cayó rostro en tierra, y Dios continuó diciéndole:

—Ésta es mi alianza contigo: Serás padre de multitud de pueblos. No te llamarás más Abrán, sino que tu nombre será Abrahán, porque te he constituido padre de multitud de pueblos. Te multiplicaré enormemente, haré que salgan pueblos de ti, y nacerán de ti reyes. Mantendré mi alianza contigo y con tu descendencia futura de generación en generación, como alianza perpetua, para ser yo tu Dios y el de tu descendencia futura. Te daré a ti y a tu descendencia futura la tierra en que peregrinas, toda la tierra de Canaán, como propiedad perpetua; y seré su Dios (Gn. 17, 1-8).

⁵³ García Baró, *La compasión y la catástrofe*, 25.

⁵⁴ Toscano, J. “Rosenzweig: la temporalidad de la redención como principio teológico-político”. *Areté*, vol. XXVI, nº 1 (2014): 55.

⁵⁵ Fackenheim, E.L. *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (New York: Harper & Row, 1972), 8.

Con estas palabras de las *Sagradas Escrituras*, Dios pacta con Abrahán el destino de su pueblo. Esta alianza es uno de los ejemplos más significativos de la intervención de Dios en la historia del judaísmo, un acto que nos permite contrastar la novedad del judaísmo tanto con otras formas de religiosidad, como también con otras concepciones de la divinidad⁵⁶. De acuerdo con Emil Fackenheim, el Dios que se revela es un Dios que “hace Su primera aparición como Creador del cielo y la tierra. Él no sólo crea la tierra mientras vive Él mismo en el cielo. Él, mejor dicho, *crea* el cielo –tanto como lo hace con la tierra–. Y sin embargo, a pesar de estar infinitamente más allá del mundo y de la humanidad que es parte del mismo, Él crea al hombre –a él sólo– ¡a Su imagen y semejanza!”⁵⁷. No es un Dios pasivo o ajeno al devenir del mundo, sino un Dios que, por iniciativa propia, interviene en la historia en un “diálogo perpetuo”⁵⁸. Yahvé no es un ser distante y ausente del mundo en razón de su peculiar constitución, cuanto un Ser providente que cuida de su creación. No es raro, en este sentido, que Levinas, tratando de articular su caracterización del judaísmo, nos diga que el deseo humano de trascendencia se colma “sintiendo la presencia de Dios a través de la relación con el hombre”, “*relación ética*” que aparece en el judaísmo “como relación excepcional: en ella, el contacto con un ser exterior, en lugar de comprometer la soberanía humana, la instituye y la inviste”⁵⁹.

Para el judaísmo, según Guerra, Dios “está siempre presente entre su pueblo y sigue actuando en el mundo, sobre todo en la historia de su pueblo, Israel. Lo hace de modo directo. La ‘historia’ de Israel es la *historia salutis* con el sentido pleno de este término, a saber, la ‘historia de la salvación’ en esta vida y en la eterna”⁶⁰. De ahí que “para el pensamiento hebreo”, de acuerdo con Medina, “el Nombre de Dios encierra ya la manera misma de la relación del hombre con Él. Nombrarlo es participar de la relación”⁶¹. El mismo Nombre de Nombres, escrito en el Tetragrámaton y revelado por Dios a Moisés, nos habla de esta relación de ausencia y presencia, ya que Dios, como señala García-Baró, “no sólo se ha vinculado por propia decisión a Israel, sino que ha dejado señales

⁵⁶ Para el judaísmo, según Hans Küng (*El judaísmo. Pasado, presente, futuro*, trad. de V.A. Martínez y G. Canal (Madrid: Trotta, 2019)), en esta alianza “la iniciativa está en manos de Dios, que ni es ni será uno con el hombre. Por el contrario, éste debe actuar ‘delante’ de Dios y someterse ‘por completo’ a él. En consecuencia, lo que determina desde un principio la religión abrahámica no es una mística de la unidad, sino el cara a cara de Dios y el hombre” (Küng, *El judaísmo*, 22). La alianza entre Dios y el hombre, así, conlleva una “relación recíproca”, sellada por la “circuncisión” (Küng, *El judaísmo*, 22).

⁵⁷ Fackenheim, ¿Qué es el judaísmo?, 123.

⁵⁸ Beltrán, E. “‘El Día de Dios’. Acerca del tiempo, según Franz Rosenzweig”. *Open Insight*, vol. VIII, n° 14 (2017): 121.

⁵⁹ Levinas, E. *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, trad. de N. Prados (Buenos Aires: Lilium, 2004), 106.

⁶⁰ Guerra, *Historia de las religiones*, 320.

⁶¹ Medina, ¿El Mesías soy Yo?, 83.

evidentes de que su promesa de eterna fidelidad y asistencia está produciendo ya desde el presente frutos históricos cada vez más claros y numerosos”⁶². A través de su alianza, Dios ha marcado al hombre el camino a la *Devekut*, es decir, a la unión del hombre con Dios. Abrahán, Moisés, los salmistas y los profetas sabían que no estaban solos en el mundo, sino que siempre estaban interpelados por Dios y ellos interpelándolo a Él. La misión del pueblo judío, así, está marcada fuertemente por la Ley, donde la *Halakah* o camino al *Devekut*, no es sólo un conocimiento de la ley, sino su cumplimiento.

3.1. La concepción hebraica del tiempo y la historia

Hablar de la intervención de Dios en la historia no es cosa sencilla, ya que esta concepción de la religiosidad implica una serie de problemas de alta envergadura. Uno de esos problemas tiene que ver con su peculiar concepción del tiempo, la cual se presenta como una novedad radical respecto a otras formas de religiosidad con las que convivió en su génesis. Mientras que en las religiones primitivas encontramos una concepción cíclica y arquetípica del tiempo, donde los eventos particulares se desdibujan –“los acontecimientos se repiten porque imitan un arquetipo”⁶³–, en el mundo hebraico nos encontramos, por primera vez, “la idea de que los acontecimientos históricos”, según Mircea Eliade, “tienen un valor *en sí mismos*, en la medida en que son determinados por la voluntad de Dios”, en cuanto que éste es “una *personalidad* que interviene sin cesar en la *historia*, que revela su voluntad a través de los acontecimientos (invasiones, asedios, batallas, etc.)”⁶⁴. Este cambio en la concepción del tiempo y de la historia lo describe Eliade de la siguiente forma:

Bajo la “presión de la historia” y sostenida por la experiencia profética y mesiánica, una nueva interpretación de los acontecimientos históricos se abre paso en el seno del pueblo de Israel. Sin renunciar definitivamente a la concepción tradicional de los arquetipos y de las repeticiones, Israel intenta “salvar” los acontecimientos históricos considerándolos como manifestaciones activas de Yahvé. Mientras que, por ejemplo, para las poblaciones mesopotámicas los “sufrimientos” individuales o colectivos eran “soportados”

⁶² García-Baró, *La compasión y la catástrofe*, 18.

⁶³ Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, trad. de R. Anaya (Madrid: Alianza, 2021), 107. De acuerdo con Mircea Eliade, para todas estas culturas primitivas vivir significaba, “ante todo, vivir según modelos extrahumanos, conforme a los arquetipos”, donde “lo único verdaderamente real son los arquetipos” (112). Al vivir de esta forma, al realizar estas ceremonias periódicas de renovación, “el hombre arcaico conseguía, como hemos visto, anular el tiempo”, sin que por eso dejara “de vivir en concordancia con los ritmos cósmicos” (112).

⁶⁴ Eliade, *El mito del eterno retorno*, 122.

en la medida en que se debían al conflicto entre las fuerzas divinas y demoniacas, es decir, en que formaban parte del drama cósmico (*desde siempre y ad infinitum* la creación iba precedida por el caos y tendía a reabsorberse en él; *desde siempre y ad infinitum* un nuevo nacimiento implicaba sufrimientos y pasiones, etcétera), para el Israel de los profetas mesiánicos los acontecimientos históricos podrían ser soportados porque, por un lado, eran queridos por Yahvé y, por otro, eran necesarios para la salvación *definitiva* del pueblo elegido... aboliendo ante todo la posibilidad de su repetición *ad infinitum*. Cuando llegue el Mesías, el mundo se salvará *de una vez por todas y la historia dejará de existir*. En este sentido se puede hablar no sólo de una valoración escatológica del *futuro*, de “ese día”, sino también de la “salvación” del devenir histórico. La historia no aparece ya como un ciclo que se repite hasta lo infinito, como la presentaban los pueblos primitivos... la historia, directamente fiscalizada por la voluntad de Yahvé, aparece como una sucesión de teofanías “negativas” o “positivas”, cada una de las cuales tiene su valor intrínseco⁶⁵.

Frente a una concepción cíclica del tiempo, preponderante en diversas manifestaciones religiosas, la concepción judía del tiempo es lineal: la historia tiene un inicio y un final, a saber, la creación y el fin de los tiempos. Dentro de esta concepción lineal del tiempo no sólo encontramos un inicio y un fin a secas, sino un inicio radical y, de igual forma, un fin radical. El mundo sólo tiene un inicio y un final, no hay un nuevo ciclo en el cual se renueve el mundo, así como tampoco hay más mundo que el que de hecho existe. Este inicio radical y este fin radical son, en última instancia, la creación y la redención.

3.2. La creación del mundo a partir de la nada

Para todo judío, la conciencia de la creación está siempre presente, ya que a través de ella se da una permanente apertura a la fe. Es aquí donde se inserta la tradición del *Shabbat*, que es el día en que toda la creación debe descansar. Con el *Shabbat* se celebra el séptimo día de la creación, en el cual Dios descansa después de haber visto que toda la creación era buena. El *Shabbat*, así, es una renovación de la creación: “el Sabbath”, como sostiene Neusner, “restablece la perfección del Edén, cuando Dios bendice y santifica la creación como perfecta, y todas las cosas estaban en reposo –tal y como deberían estar–. Cuando Israel recree la situación del Sabbath perfecto, el Mesías vendrá”⁶⁶. Esto aparece ya en los Salmos, concretamente, cuando nos dicen que:

⁶⁵ Eliade, *El mito del eterno retorno*, 124-126.

⁶⁶ Neusner, *Judaism*, 90.

Hijos de Dios, den gloria al Señor.
Reconozcan su gloria y su poder.
Tributen la gloria al Nombre del Señor;
El Santo se manifiesta, ¡adórenlo!
¡Voz del Señor sobre las aguas!
Retumba el trueno del dios de majestad:
El Señor más arriba que las aguas torrenciales.
¡Voz del Señor llena de fuerza!
Voz del Señor, voz esplendorosa.
Voz del Señor que parte del alto cedro.
El Señor derriba los cedros del Líbano.
Hace saltar al Líbano como un becerro
Y al Sirión como cría de búfalos.
Voz del Señor que sacude el desierto.
El Señor estremece el desierto de Cades.
Voz del Señor que doblega los árboles y
Arranca los bosques.
Una sola voz resuena en su templo: ¡Gloria!
El Señor se sienta por encima del aguacero,
Se sienta como rey para siempre.
El Señor dará fuerza a su pueblo,
Y bendiciones de paz (Sl 29).

En este Salmo no se testifica una omnipotencia divina ausente, ni una presencia divina sin omnipotencia. Esta presencia divina es abrumadora y arrolladora, pues esa voz hace que los Líbanos caigan y salten como becerros; es una voz que sacude el desierto y destroza los bosques. No obstante, abrimos nuestros ojos y contemplamos que la creación permanece en el ser. Todo lo que existe permanece en el ser gracias a que Dios mismo es creación. Dios no necesita a la creación, pero gracias a su amor decide y elige necesitarlo. Dios lo hace todo, lo crea, le da ser a las cosas por su sola voluntad y omnipotencia mediante su palabra. Yahvé es la causa soberana que le dio el ser a todo lo creado; sin Él, toda la creación no es nada. Este Ser no es material, posee una fuerza que no es humana ni limitada, es un Ser omnipotente y omnipresente.

Dios crea el mundo en su totalidad, a partir de la nada. Dios llama a la nada a ser. No existe materia alguna previa a la Creación, como en el *Timeo* de Platón. Únicamente Dios que obra de manera libre es capaz de crear, entendiendo esta última palabra en un sentido fuerte. Todo lo demás es fabricado, mas no Creado. Pues Él crea desde el *Tohuwabohu*. Con esta expresión se designa lo caótico, la nada, o lo informe (que carece de forma), a partir de lo cual Dios crea el mundo. Desde la concepción cabalista: “La nada que condiciona

la creación es él mismo. La libertad desde la que crea está referida a él mismo y no a algo que esté fuera de él”⁶⁷.

Para Maimónides, quien incluso tiene reservado un puesto especial dentro del Talmud (todos los comentarios de la esquina superior izquierda del Talmud son de Maimónides), todo cuanto existe, a excepción de Dios, fue producido de la nada absoluta y simple. Sólo Dios preexistía y nada fuera de él: “todo cuanto existe obedece a un designio y no a la necesidad, y aquel que lo planeo podría modificarlo y planificarlo de otro modo”⁶⁸. A partir de lo cual se aprecian dos diferencias fundamentales respecto a la caracterización platónica de la creación, si es que le podemos llamar así a las principales tesis del *Timeo* de Platón. La primera diferencia tiene que ver con la forma en que se comprende la temporalidad a la luz de la eternidad: a pesar de que en ambas concepciones el tiempo es creado, para Platón el tiempo es la “imagen móvil de la eternidad” (37d), mientras que para el judaísmo lo eterno sólo puede ser predicado con propiedad respecto de Dios. Al definir el tiempo como “imagen móvil de la eternidad”, en efecto, Platón no sólo está asociando el tiempo con el movimiento, sino que también está asociando el movimiento con la eternidad. De ahí que, incluso si decimos que Platón entiende lo eterno como algo atemporal –que es algo discutible en la literatura especializada, pues también podría comprenderse lo eterno como una duración infinita⁶⁹–, esa eternidad, que es expresada en el tiempo, no puede disociarse del movimiento.

La segunda diferencia se aprecia al contrastar la concepción platónica del cuerpo, con la caracterización de la creación del *Génesis*: mientras que en *Diálogos* como el *Fedón* nos encontramos con una cierta enemistad y rechazo de lo corpóreo (véase, por ejemplo, *Fedón* 63e-69e, al explicar en qué sentido los filósofos anhelan la muerte, i.e., “el abandono del cuerpo por parte del alma”)⁷⁰, en el relato de la creación se insiste en afirmar que todo lo creado es bueno. El pasaje bíblico del *génesis* iniciará con las siguientes palabras: “En el principio, cuando Dios creó los cielos y la tierra, todo era confusión (*Tohuwabohu*) y no había nada en la tierra... Dios dijo: ‘Haya Luz’, y hubo luz. Dios vio que la luz era buena, y separó la luz de las tinieblas” (Gn. 1, 5). De igual forma, en el segundo día Dios separó el cielo de las aguas. Para el tercer día Yahvé separó la Tierra de las aguas, “y vio Dios que esto era

⁶⁷ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 59.

⁶⁸ Maimónides, *Guía de perplejos*, 166.

⁶⁹ Ver Ilievski, V. “Eternity and Time in Plato’s *Timaeus*”. *Antiquite Vivante*, n° 65 (2015): 5-22.

⁷⁰ Tal y como observa Rivadeneyra, este rechazo al cuerpo puede y debe ser matizado con otros pasajes de la obra platónica, a partir de los cuales es posible hacer una suerte de reivindicación de lo corpóreo. Rivadeneyra, R. “El papel de la αἰσθησις en la ἀνάμνησις del *Fedón*” (tesis de maestría, UNAM, 2012), 96 y ss.

bueno" (Gn. 1, 10). Este mismo día creó las plantas y los árboles, lo cual también vio que era bueno. En el cuarto día Dios creó las estrellas, el Sol y la luna. En el quinto día, los animales y demás seres vivos, "y vio Dios que todo esto era bueno" (Gn. 1, 25). En el sexto día: "dijo Dios: 'Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza (*Tselem Elohim*)'" (Gn. 1, 26). En el séptimo día Dios tuvo terminado su trabajo y descansó al ver que todo lo que había creado era muy bueno.

Con este relato bíblico queda claro que la concepción judaica no veía la materia como un mal necesario, sino como una creación buena de Dios. La materia no es cárcel del alma, no es mala *per se*, sino todo lo contrario. En este relato bíblico, por otra parte, el *Shabbat* cobra vida como una de las celebraciones fundamentales para poder comprender el judaísmo. El *Shabbat* cobra sentido desde este horizonte, ya que se comprende cómo la celebración misma a la creación. En *Éxodo* 31, 16-17, se dice: "Guardarán, pues, el día de reposo los hijos de Israel celebrándolo por sus generaciones por pacto perpetuo... porque en seis días hizo el Señor los cielos y la tierra, y en el séptimo día cesó y reposó".

En algunos relatos cabalísticos, la Creación sólo se puede dar a partir de la contracción de Dios. Es decir, Dios se contrae a sí mismo para dar espacio a la alteridad misma, para dejar ser. El fenómeno más simple para explicar esto es el habla, pues en ella el silencio se constituye como condición de posibilidad. Sólo a través del silencio es que puedo escuchar al otro; en el silencio las palabras del otro, la alteridad, cobran sentido. En el habla uno debe contraerse a sí mismo para que dejar que el otro hable. Sólo de esta forma puede haber un diálogo verdadero. De la misma manera, cuando Dios habla crea, pero esta creación sólo cobra fuerza cuando existe el silencio, el *Shabbat*. Con su silencio, Dios deja ser a lo otro fuera de sí. En este sentido, el sábado es fundamental para que puedan existir los otros seis días. En esta creación se denota el carácter infinitamente separado de Dios, es decir, su ser radicalmente otro, gracias a lo cual es posible la existencia de lo otro. Este ser infinitamente otro es lo que en el judaísmo se conoce como En-sof de la tradición cabalística.

En este sentido, el *Shabbat* es un día de descanso y de rejuvenecimiento espiritual. En esta celebración las familias se reúnen para cenar, orar, cantar y estudiar las Sagradas Escrituras juntos. En este día el pueblo hebreo

⁷¹ Con esta expresión se encierra una significación específica. *Elohim* es el nombre con el cual se denomina la fuerza y poder de Dios. El hombre es a imagen y semejanza de Dios, pero no de cualquier nombre, sino de *Elohim*, que significa fuerza y poderío, amo y gobernador. Según Maimónides: "la forma del viviente es el alma que el Señor le influyó: y el raciocinio, con el cual el hombre excede en su alma a los demás". Maimónides. *Tratado de los Artículos de la Ley Divina*, trad. de David Cohén de Lara (Barcelona: Riopiedras, 1991), 18.

descansa y deja al mundo descansar. Es por eso que durante esta celebración ellos incluso no pueden prender una vela, así como tampoco pueden moverla de un lugar a otro. Violar esta celebración es más penado que otras celebraciones. Durante esta celebración, a diferencia de otras, no se puede cocinar, pero se debe comer la comida caliente, ya que esto ayuda a alegrar el espíritu. En algunos lugares, el *Shabbat* se celebra sin acudir a actividades recreativas como lo sería, por ejemplo, el juego de pelota. No obstante, en otros lugares se cree que esas actividades son necesarias para darle alegría a la celebración. Sólo hay una cosa por la cual estaría permitido violar el *Shabbat*, a saber, salvar una vida. En algunas comunidades judías, durante el *Shabbat* se contrata a un *Shabes goi*, que es una persona no judía que ayuda a realizar ciertas actividades que están prohibidas para el judío en el *Shabbat*. Sin esta persona, el cumplimiento de la ley judía sería difícil. Antes de que inicie esta celebración, las mujeres deben encender las velas que alumbrarán durante el *Shabbat*, esto se debe a que, dado que la mujer fue la causa de la caída del hombre, haciendo que la luz bajara su intensidad, es obligación de ellas encender las velas para devolver la luz. Esta última tradición no siempre se sigue al pie de la letra, pues, por ejemplo, una mujer que está dando a luz no tiene esa obligación.

3.3. *El advenimiento del Mesías como inspiración de la razón utópica*

Ahora bien, la intervención de Dios en el mundo no sólo está marcada por un inicio radical, esto es, por una Creación de la nada, sino también por un fin radical. Dentro del itinerario judaico también podemos encontrar la esperanza en una redención en la cual se vea realizada la *Devekut*. La *Halakah*, en este sentido, consolida la misión fundamental de todo judío. La redención será más contrastante que la creación misma, pues aquellos hombres que celebran la bondad de la creación en el *Shabbat*, temen que ésta no sobreviva hasta el próximo *Shabbat*. Es innegable que en el judaísmo también existe cierto optimismo (Abrahán muere sabiendo que Isaac vivirá). Este optimismo, sin embargo, no es de ninguna forma un vago apego a las bondades del mundo, sino la esperanza en una promesa.

El hombre ha caído en la tentación y, por esto, necesita ser redimido, salvado del pecado. Para el judío, el hombre carga siempre con el peso de su propia redención, donde la única forma de redimirse es a través del cumplimiento de la Ley. En este sentido, la Redención es necesaria para que la creación pueda ser renovada. Aun la persona en las peores condiciones y miserias se niega a abandonar las bondades de la creación. “Esta tenacidad da origen a una doble convicción: la necesidad de una redención del mundo y

la seguridad de que ésta tendrá lugar”⁷². La misericordia de Dios se renueva constantemente con la creación, pues en esta constante renovación, Dios manifiesta su fidelidad para redimirnos: “un judío, pese a todo, espera el final mesiánico y redentor”⁷³.

El misterio de la redención judaica encierra un final radical que es, en sí mismo, mesiánico. El judaísmo, dicho con otras palabras, es una religión mesiánica, donde la fe está centrada en esa redención del mundo. “El pensamiento mesiánico, como fuerza viva en el mundo judaico, especialmente en el judaísmo medieval que parece tejido alrededor del mundo de la Halajá, siempre aparece en íntima conexión con la apocalíptica”⁷⁴. La idea mesiánica es, por un lado, la manifestación de una fe viva y, por otro lado, una ferviente expectativa. Esta idea mesiánica no es un principio abstracto de esperanza de salvación para la humanidad, sino que responde a circunstancias históricas concretas. “El mensaje mesiánico de los profetas atañe a la humanidad en su conjunto y se vale de imágenes tomadas de procesos de la historia, en la que habla Dios, o de procesos de la naturaleza en los cuales se anuncia o se realiza el final de los tiempos”⁷⁵.

Junto a esta espontaneidad de la salvación mesiánica del judaísmo, se percibe otra idea, a saber: que hay acciones que contribuyen a la venida de la salvación. En este sentido, el judío carga en sus hombros la responsabilidad de la redención. Con el cumplimiento de la Ley se busca la redención del mundo, la llegada del Mesías. Esto no significa que la llegada del Mesías tenga que ser preparada, pues el Mesías vendrá cuando menos se le espera. “Israel habla a su Dios: ¿cuándo nos salvarás? Él contesta: Cuando os hayáis hundido hasta el escalón más bajo, en aquella hora los salvaré” (*Midrash Tehillim* al Salmo 45, 3). Dentro de esta concepción de una era mesiánica, existe un componente utópico, el cual hace suyas las esperanzas restauradoras que, siguiendo al pensamiento místico judío, muestran un cierto paralelismo real entre la época inicial y el tiempo final. A pesar de este paralelismo, la redención muestra una reconstrucción armónica que no tiene igual. “Por consiguiente, el tiempo final que constituye en realidad un estadio más elevado, rico y pleno que el tiempo inicial y esta concepción se mantiene entre los cabalistas utópicos”⁷⁶.

Para finalizar este apartado, pero no el tema, es importante mencionar una idea que hace del mesianismo judaico distinto de la concepción del Mesías cristiana. A saber: que, en el judaísmo, la concepción de una salvación está

⁷² Fackenheim, *¿Qué es el judaísmo?*, 110.

⁷³ Fackenheim, *¿Qué es el judaísmo?*, 111.

⁷⁴ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 103.

⁷⁵ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 103.

⁷⁶ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 112.

íntimamente ligada a lo visible, mientras que para el cristiano la salvación implica todo un proceso de salvación espiritual. “En todas sus modalidades y formas el judaísmo siempre ha comprendido y defendido la salvación como un proceso que tiene lugar públicamente ante los ojos de todos en el escenario de la historia y está mediado por la comunidad; un proceso, en resumen, que se decide en el mundo de lo visible y que no puede pensarse sin esta proyección visible”⁷⁷.

3.4. *La tensión entre la acción de Dios y la libertad humana*

El judaísmo, a diferencia de otras culturas, tiene un itinerario intelectual que siempre muestra tensiones constitutivas, como aquella que se da, por ejemplo, entre la particularidad de ser el pueblo elegido por Dios y, al mismo tiempo, predicar un mensaje que no es exclusivo para el pueblo de Israel. De ahí que el judaísmo, tal y como sostiene el rabino Sacks, mantenga una “estructura dual” entre su universalidad y su particularidad, entre la alianza “con Noé después del diluvio”, que “aplica a toda la humanidad”, y la alianza con Abraham y su descendencia, que “es la alianza de un solo pueblo, el pueblo con el que Dios, muchos siglos después en el Monte Sinaí, hace una Alianza del Sinaí más articulada con sus 613 mandamientos”⁷⁸. Una tensión que también se hace patente en la relación que existe entre la creación y la redención.

Esta tensión se vivifica en la relación que se establece entre la acción de Dios y la libertad humana, problema que heredará posteriormente San Agustín con el tema de la Gracia. Dios crea libre al hombre para hacerle responsable de sus actos y, al mismo tiempo le da una serie de preceptos morales, una ley la cual debe ser acatada.

El judaísmo nos enseña el monoteísmo, la creencia en Dios único, Creador de la Humanidad, Señor del destino humano, que sitúa al hombre en la cúspide de la Creación para hacerle responsable de sus actos, tanto para con Dios mismo como para con el resto de los hombres. Esta noción de responsabilidad es capital en el judaísmo. Obliga permanentemente al hombre a ponerse en tela de juicio, condición indispensable para realizar la voluntad divina y los propósitos de Dios⁷⁹.

⁷⁷ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 99.

⁷⁸ Sacks, J. *Future Tense: A Vision for Jews and Judaism in the Global Culture* (Nueva York: Schocken, 2009), 211-212.

⁷⁹ Baroukh, E., Lemberg, D. y Abramowicz, L. *Enciclopedia práctica del judaísmo*, trad. de Laurence Chapuis (Barcelona: Robinbook, 1995), 8.

En este sentido, la noción de mandamiento (Mitzva) cobrará especial vitalidad e importancia para todo judío. Sólo a través del cumplimiento de la ley es que el hombre alcanza la redención. El cumplimiento de la Ley, así, marcará el camino a la Devekut, esto es, a la unión con Dios. La *Halakah*, marcada por la Ley, se encuentra en relación con el mesianismo, pues el mesianismo o era mesiánica es complemento y consumación de la *Halakah* misma. Sin embargo, con la llegada de la era mesiánica se espera que se dé un total cumplimiento de la *Halakah*, donde difícilmente la ley seguirá siendo la misma.

“Difícilmente podría seguir siendo lo mismo un mandato o prohibición que ya no tenía por objeto la confrontación entre el bien y el mal a que está llamado el hombre, sino que muy al contrario surgía de la inagotable espontaneidad mesiánica de la libertad humana, la cual, por naturaleza sólo busca el bien y, por tanto, ya no necesita de los “cercados” y limitaciones con que la había rodeado la Halajá para protegerla de las tentaciones del mal⁸⁰.”

Referencias bibliográficas

- Baroukh, E., D. Lemberg, y L. Abramowicz. 1995. *Enciclopedia práctica del judaísmo*. Traducción de Laurence Chapuis. Barcelona: Robinbook.
- Beltrán, E. 2017. “‘El Día de Dios’. Acerca del tiempo, según Franz Rosenzweig”. *Open Insight* VIII (14): 117-136.
- Biblia de Navarra*. Ed. por Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona: EUNSA.
- Brague, Rémi. 2011. *La ley de Dios. Historia filosófica de una alianza*. Traducción de J.A. Millán. Kindle ed. Madrid: Encuentro.
- Brague, Rémi. 2014. *Sobre el Dios de los cristianos. Y sobre uno o dos más*. Traducción de R. Gómez Fernández. Madrid: BAC.
- El Zohar. El libro del Esplendor*. 2018. Traducción de C. Giol. Barcelona: Obelisco.
- Eliade, Mircea. 2021. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Traducción de R. Anaya. Madrid: Alianza.
- Fackenheim, Emil L. 1972. *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*. New York: Harper & Row.
- Fackenheim, Emil L. 2005. ¿Qué es el judaísmo? *Una interpretación para nuestra época*. Traducción de M. Kosmal. Buenos Aires: Lilmond.
- García-Baró, M. 2007. *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*. Salamanca: Síngueme.

⁸⁰ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 119.

- Guerra, Manuel. 1999. *Historia de las religiones*. Madrid: BAC.
- Ilievski, V. 2015. "Eternity and Time in Plato's Timaeus". *Antiquite Vivante*, 65: 5-22.
- Küng, Hans. 2019. *El judaísmo. Pasado, presente, futuro*. Traducción de V.A. Martínez y G. Canal. Madrid: Trotta.
- Levinas, Emmanuel. 2004. *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Traducción de N. Prados. Buenos Aires: Lilmond.
- Maimónides. 1991. *Tratado de los Artículos de la Ley Divina*. Traducción de David Cohén de Lara. Barcelona: Riopiedras.
- Maimónides. 2010. *Guía de perplejos o descarriados*. Traducción de F. Valera. Barcelona: Obelisco.
- Maimónides. 2018. *Obras filosóficas y morales*. Traducción de Rabino Aryeh Nathan. Barcelona: Obelisco.
- Medina, Jorge. 2010. *¿El Mesías soy Yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*. México: Jus.
- Meyer, Jean. 2016. "Iglesia romana y antisemitismo (1920-1940)". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 226: 159-196.
- Neusner, J. 2006. *Judaism. The Basics*. London y New York: Routledge.
- Neusner, J.; A. Avery-Peck & W.S. Green. 2005. *The Encyclopaedia of Judaism*. Leiden, Boston: Brill.
- Platón. 1992. *Timeo*. Traducción de Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- Platón. 2009. *Fedón*. Traducción de Alejandro Vigo. Buenos Aires: Colihue.
- Rivadeneira, R. "El papel de la αἰσθησις en la ἀνάμνησις del Fedón". Tesis de maestría, UNAM, 2012.
- Sacks, J. 2009. *Future Tense: A Vision for Jews and Judaism in the Global Culture*. Nueva York: Schocken.
- Scholem, Gershom. 2000. *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. Traducción de J.L. Barbero. Madrid: Trotta.
- Schwanitz, Dietrich. 2006. *La cultura. Todo lo que hay que saber*. Traducción de V. Gómez. Madrid: Punto de lectura.
- Solomon, Norman. 2014. *Judaism. A very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Toscano, J. (2014). "Rosenzweig: la temporalidad de la redención como principio teológico-político". *Areté*, XXVI (1): 53-76.