

**JUDAÍSMO Y MODERNIDAD. ANÁLISIS DE UNA TENSA
RELACIÓN DESDE LAS PERSPECTIVAS DE
MENDELSSOHN, COHEN Y ROSENZWEIG**

*Judaism and Modernity. An investigation concerning a tense relationship
from the perspectives of Mendelssohn, Cohen and Rosenzweig.*

DIEGO FONTI

CONICET, Universidad Nacional de Córdoba.

Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades
de la Universidad Nacional de Córdoba,
Pabellón Agustín Tosco, Ciudad Universitaria S/N, 5000 Córdoba

diegofonti@gmail.com

Fecha de recepción: 28/10/10.

Fecha de aceptación: 25/04/11.

El judaísmo no es ajeno a la tensa relación que desde la modernidad se da entre el avance de la comprensión científica del mundo y la herencia religiosa. Para exponer las características principales de esta tensión, el artículo acudirá a los aportes de la filosofía de la religión funcionalista y de la hermenéutica filosófica. Dentro de ese marco se analizarán las respuestas de Moses Mendelssohn, Hermann Cohen y Franz Rosenzweig. Estos filósofos muestran una incorporación progresiva al judaísmo de los aportes de las ciencias modernas, partiendo los dos primeros de una comprensión unívoca de la razón como tribunal de los contenidos religiosos. Pero paulatinamente, y en correspondencia con la consolidación social del judaísmo, reconocen las características irreductibles a Occidente del judaísmo. Desde el evento acaecido de su religiosidad presentan un modo de subjetividad y temporalidad que se

expone como respuesta moral a un mandamiento, en vistas de un futuro mesiánico y una humanidad realizada, respuesta capaz de inspirar y juzgar las institucionalizaciones históricamente concretadas.

Palabras claves: Modernidad; Religión; Judaísmo; Moral.

Judaism and Modernity. An investigation concerning a tense relationship from the perspectives of Mendelssohn, Cohen and Rosenzweig. The tense relationship between the advance of the scientific worldview and the religious inheritance is not unknown to Judaism. In order to expose the main characteristics of this tension, this paper will have recourse to the main contributions of functionalist philosophy of religion and of philosophical hermeneutics. Within this framework we will examine the answers of Moses Mendelssohn, Hermann Cohen and Franz Rosenzweig. These philosophers show a gradual incorporation of the contributions of modern science, beginning with a univocal comprehension of reason as tribunal of religious contents. But gradually and in coherence with the social consolidation of Judaism are recognized the characteristics of Judaism which are irreducible to Occident. From the viewpoint of the realized event of their religiosity, they present a way of subjectivity and temporality which is exposed as realized response to a commandment, in view of a messianic future and a fulfilled humanity, and this response is interpreted as able to inspire and judge the concrete historical institutions.

Keywords: Modernity; Religion; Judaism; Morals.

INTRODUCCIÓN: BOSQUEJO DE UNA TENSA RELACIÓN

¿Cuál es el significado que el judaísmo ha tenido para Occidente? ¿Cuáles son los principales hitos e interpretaciones de esa relación? Más aún, ¿cómo reformula el judaísmo su propia auto-comprensión a partir de esa relación? Estas preguntas representan una exigencia exagerada a la vez que imprescindible de respuesta. Exagerada por su complejidad, imprescindible por lo que la hermenéutica denomina *Wirkungsgeschichte* o “historia de los efectos” de la relación misma. Así planteadas, las preguntas muestran una complejidad que puede conducir a un estado de obnubilación y parálisis. A modo de estrategia de respuesta, se recurrirá en lo que sigue a una demarcación que, como todo recorte, reduce el campo y la complejidad de lo preguntado. Una reducción así significa, por supuesto, poner provisoriamente fuera de juego importantes aristas del problema; pero tiene el valor de permitir efectivamente una puerta de acceso al interior del problema mismo. La reducción propuesta alude a autores y períodos significativos, que por su importancia permiten

reconstruir un tramo de la relación, a cuya luz pueden volverse a analizar problemas anteriores y posteriores a los autores indagados.

Ante todo se trata de un recorte metodológico-temático. Es decir, aunque se aluda en un primer momento a un marco general – con elementos no estrictamente filosóficos sino provenientes de otros campos – al problema de la religión en la modernidad y, de modo subordinado a este, a la situación histórica del judaísmo europeo – particularmente de Europa Central – al inicio de la modernidad ilustrada, la perspectiva será específicamente filosófica, ya que los autores indagados abren su reflexión precisamente desde ese campo. Más aún, los autores a quienes se apelará se ubican en una relación particular con lo que se llama – generalizando – *racionalismo*. Por un lado, visto históricamente, Mendelssohn, Cohen y Rosenzweig son hitos del racionalismo precrítico, neocrítico y postcrítico (o “nueva racionalidad”) respectivamente. Por otra parte, ya en un nivel propositivo, estas posiciones significan una valoración de las capacidades de la razón para acceder a las verdades centrales de la religión, una consideración crítica y superadora de esa relación a partir de las fuentes del judaísmo, y finalmente la superación de dicha relación a partir de la experiencia comunicativa.

Así las cosas, el camino que proponen estas páginas es el siguiente. Ante todo se comenzará con un análisis de las características principales que adquiere la experiencia religiosa al interior de las sociedades modernas, particularmente desde el período ilustrado. Estas características generales permiten también dar sentido a los acontecimientos históricos que afectan directamente al judaísmo, lo que evita la caída en la mera enumeración de datos. Y este trabajo propedéutico da un marco de ubicación para los pensamientos de los autores que estructuran este trabajo, pensamientos que a su vez pueden entenderse como respuesta al marco histórico-hermenéutico.

RELIGIÓN Y MODERNIDAD: ELEMENTOS PROVENIENTES DE UNA FILOSOFÍA FUNCIONALISTA DE LA RELIGIÓN Y APORTES FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICOS PARA LA COMPRESIÓN DE UNA RELACIÓN

a) Una pregunta que ha marcado desde fines del s. XIX el planteo de lo religioso ha sido cómo la misma pudo sobrevivir, a pesar de que diversas necesidades humanas a las que antes se daba respuesta por un modo particular de comprensión religiosa recibieron respuestas cada vez más influyentes provenientes del campo científico a partir de los avances de las ciencias naturales y aplicadas desde el s. XVII. Se puede constatar, como afirma Georg

Simmel, una supervivencia de un sentido religioso que va más allá de las religiones históricamente constituidas y los marcos epocales que les dieron su contexto (Simmel, 1998). La hipótesis de Simmel es que se dio así porque la religión se ha concentrado cada vez más en ser respuesta a una ‘necesidad’ (*Bedürfnis*), lo que en su época aparece como contenido casi independiente de las creencias concretas. La religión como institución históricamente constituida se ve fundada (y superada) por la *religiosidad*, cuya pregunta no es acerca de la verdad de los contenidos creídos sino cómo se expresa la necesidad de encontrar un sentido para la totalidad de la vida. Por su parte, la religión institucionalizada corre el riesgo de ahogar esa necesidad omnicompreensiva y ubicarse en el campo de las relaciones sociales al mismo nivel que las demás. “Así han hecho de la religión algo, de lo cual podría participar también una vida que en su generalidad es no-religiosa” (Simmel, 1998, 189). Pero ¿cómo ha sucedido que puedan coexistir modos de religiosidad y la aceptación de una comprensión del mundo marcadamente científica, como por ejemplo sucediera con la eliminación progresiva desde el Renacimiento de la concepción proveniente del creacionismo monoteísta, que consideraba que todo el cosmos giraba en torno – real, simbólica y jerárquicamente – a la tierra y a su “señor”, el ser humano?

La filosofía de la religión influida por el funcionalismo propone que la religión sea vista no ya desde la vivencia individual que la caracteriza, ni desde las creencias e institucionalizaciones históricamente configuradas, ni finalmente desde la pregunta sobre la verdad o falsedad de sus afirmaciones, sino desde la función que al interior de las sociedades la misma ha cumplido para los miembros de las mismas. Entonces se muestra la relación entre las concepciones surgidas de e influidas por la modernidad (visión científica del mundo, desacralización del poder político, autonomía moral, etc.) y la religión bajo una luz novedosa. Pues no sólo se permite exponer cómo la vida moderna ha influido sobre la religión, sino también cómo la religión misma ha constituido la vida moderna. Si se debiese sintetizar con un criterio determinado la función que la filosofía de la religión identifica como esencial a la religión, este podría expresarse con la noción de *contingencia*. La religión opera como modo humano de tratar con la contingencia, sea la contingencia de la existencia en general, su finitud e incertidumbre, sea la contingencia comunicativa interhumana, la posibilidad de realizar sistemas comunicativos que reduzcan la incomunicación y determinen un espacio habitable en un entorno incierto. Ambas perspectivas se analizarán en lo que sigue.

Hermann Lübbe se ha preguntado por qué la religión sobrevive en un tiempo donde se constata la aceptación universal de la visión de mundo proveniente del ideal científico ilustrado, donde la validez de los resultados científicos configura nuestra concepción de mundo y funciona a la vez como criterio final de resolución de preguntas sobre el mundo mismo (Lübbe, 1986). Más aún, el autor pregunta cómo es posible dicha supervivencia en un mundo donde los resultados de las ciencias son comprendidos en su *neutralidad valorativa*, y el ejercicio científico mismo es legitimado en su *curiositas* independientemente de toda teleología.¹ Frente al rol religioso en este marco, la respuesta de Lübbe parte de una “diferenciación de competencias” y por tanto de modos de preguntar y respuestas admisibles. Lübbe reconoce el valor de la tesis que sostiene la aparición de una cultura secular a partir del “grado de diferenciación de la cultura”, con el cual “decrece su homogeneidad y con ella el grado de lazos sociales” (Lübbe, 1986, 101), entre los que se encuentra la pertenencia religiosa. De ese modo, la participación en una confesión y sus ritos aparecerían a primera vista como resabio de un mundo pasado, ligado a una nación o cultura particular, inconsistente con la universalidad que caracterizaría a la modernidad.² Pero esa perspectiva no alcanzaría aún al centro del motivo de la supervivencia de la religión. En cambio, la perspectiva metodológica sobre el modo de operar religioso ofrece una respuesta fecunda.

La respuesta de Lübbe parte de una función de la relación religiosa que es “indiferente” al proceso descrito. La función religiosa imposible de suplir por la ciencia y la visión científica del mundo es la *Kontingenzbewältigung* o ‘superación de la contingencia’.³ No se trata primariamente ni de una búsqueda

¹ Cf. también *in extenso* Lübbe, 1986, 21ss. Sobre el tema en general de la legitimidad de investigar sin subordinaciones teleológicas o valorativas cf. Blumemberg, Hans “Die Vorbereitung der Aufklärung als Rechtfertigung der theoretischen Neugier”, en Friedrich, Hugo y Schalk, Fritz (eds.), (1967) *Europäische Aufklärung*, Munich, Allach, 23-45.

² Ante esta universalidad y la posible consecuencia de pérdida identitaria es que se entiende la “tesis de compensación”, que entiende las nuevas expresiones religiosas como modo de suplir el déficit provocado por la neutralidad valorativa del mundo moderno.

³ No hay que confundir “superación” ni en el sentido de la traducción habitual de la “*Aufhebung*” hegeliana, donde lo superado es negado, conservado y elevado, como tampoco en el sentido de “eliminación” de un problema. El término *Kontingenzbewältigung* no debe confundirse con el sentido cotidiano de “*bewältigen*” como superar un peligro o crisis que, luego de su superación *ya no está*

de sentido – que en última instancia eliminaría la necesidad de “superar a la contingencia” (Lübbe, 1986, 203)⁴ –, ni de una experiencia personal, ni de un modo de institucionalización determinado. La religión es ante todo el acto racional de reconocimiento de la contingencia del existir, y ese reconocimiento mismo es ya su “superación”. Reconocer lo indisponible y de ese modo poder vivir con la contingencia que caracteriza la existencia y permanece insuperable para las ciencias. Así no sólo admite la religión la autonomía de las ciencias y el mundo secular, sino que también la *garantiza*, contra las ideologías que precisamente pretenden ligar visión científica y pseudoreligiosidad. Por eso la religión *qua* reconocimiento de la contingencia de lo indisponible de la existencia no indica oposición al proceso expansivo de las capacidades humanas de conocimiento y control, sino un acto “fundamentalmente indiferente” ante las competencias civilizatorias modernas.

La progresiva separación de la vivencia religiosa del resto de las competencias y conocimientos requeridos para conocer, comprender y obrar en el mundo indican que la visión del mundo ha sido mediada por los resultados provenientes de las ciencias modernas, lo que al mismo tiempo ha indicado un campo diverso de supervivencia de lo religioso. La filosofía de la religión funcionalista subraya la separación – y supervivencia – de la función religiosa de operar sobre la contingencia (existencial o comunicativa) de la visión de mundo científicamente mediada. La comprensión del mundo y el cómo de sus procesos proviene de las ciencias y de su explicación procedimental, sin requerir ya de otro tipo de comprensión (teleológica, simbólica, etc.). Esta comprensión conlleva una concepción de ciencia valorativamente neutral, sin compromisos metafísicos. Los compromisos morales que la religión mantiene son comprensibles sólo en su interior. Sin embargo esto no significa la privatización de la religión o su reducción a una experiencia individual. En cambio, ella aparece transversal a la existencia humana, sea por la condición inherente de

abí. En cambio, “superar” tiene aquí el sentido mucho más psicológico de “copar con” o “admitiendo sobrellevar” la realidad constitutiva de nuestra finitud, la imprevisibilidad y mortalidad de nuestra existencia – nuestra contingencia irreductible.

⁴ Este es el núcleo de la crítica de Lübbe a toda teodicea, que resuelve toda experiencia del mal recurriendo a una noción de “sentido”.

contingencia indiferente al avance científico, sea por su deseo de operar como horizonte de sentido abarcativo e influyente en el proceso de la modernidad.⁵

b) Si se busca comprender el fenómeno religioso desde un método fenomenológico-hermenéutico, la experiencia religiosa significa abandonar la perspectiva externa y ubicarse al interior de un evento ya acaecido, que embarga al sujeto y desde el evento mismo le subjetiviza. Sin negar los aportes de los estudios sociológicos o históricos, sino por el contrario constatándolos a otro nivel, la experiencia religiosa se muestra siempre *ubicada*. Esa ubicación debe exponerse tanto en su historicidad como en su existencialidad. Desde la perspectiva de su historicidad, no se puede hablar de un *eidós* identificable en toda conformación religiosa independientemente de cuál esta sea. Heidegger muestra que las religiones concretas no son casos de una ley supratemporal ni reductibles a un hecho de conciencia particular. En cambio, todo análisis filosófico de la religión debe partir “de una religiosidad determinada” (Heidegger, 2005, 153).⁶ Por otra parte, exponer fenomenológicamente la experiencia existencial de quien ingresa en la relación religiosa, si es que no ha de limitarse al análisis funcional y externalista de la serie de relaciones evidenciadas, requiere de cierto compromiso, involucrarse de algún modo con los sentidos que se abren en esa relación (para Heidegger se trata del *sentido de contenido*, del *sentido de referencia*, y finalmente del *sentido de temporalización o realización*). Esa relación implica pensar a partir de una relación ya acaecida, cuyos sentidos embargan al sujeto y desformalizan la relación.⁷ No es el sujeto

⁵ En torno a la influencia del monoteísmo judeocristiano en el proceso de modernización que aquí sólo puede mencionarse, es la pregunta acerca de si ya por su concepción misma de mundo el monoteísmo no permite el avance de los ideales modernos, y no meramente convive con ellos o les garantiza funcionalmente. Se trata de la pregunta de si por su propia estructura como “religión histórica”, a diferencia de las religiones del cosmos y de la interioridad, las religiones surgidas de Israel no señalan ya una afirmación y compromiso particulares y efectivos con el mundo, cuyos resultados, en versión secularizada, pueden hallarse en el proceso de modernidad (cf. Pikaza, 1999).

⁶ Por ejemplo, el análisis de Heidegger se centra en la experiencia cristiana como un modo de facticidad y de vivencia del tiempo *extática*, e.d. orientada hacia la parusía (Heidegger, 2005).

⁷ Cf. lo afirmado al respecto por Bernhard Casper: “Pero si uno parte de la comprensión fundamental de una fenomenología hermenéutica, es decir, que lo que significa lo que ocurre en el acontecimiento religioso sólo puede verse cuando el

el que ordena el mundo a partir de una *ratio* neutral y formal, sino que la *referencia* a los sentidos portados por esa religiosidad particular confiere su subjetividad al sujeto. Para Levinas esta “desformalización de la noción de tiempo” pone en escena una relación con “circunstancias privilegiadas” (Levinas, 1993, 280s), que para la tradición bíblica se hallan en las nociones de creación, revelación y redención.

El ejercicio o temporalización de la relación religiosa monoteísta judía rompe tanto con la subordinación como con la incomunicación de los elementos que se mostrasen al pensamiento de modo irreductible. O sea, Dios, el mundo y el ser humano, no son ya subsumibles a uno de ellos (como por ejemplo sucediese en la modernidad y la subordinación de toda idea y fenómeno a las leyes de la razón), pero tampoco se da plena cuenta de ellos dejándolos en compartimentos estancos. Rosenzweig verá en la noción de revelación, o sea, la comunicación y desafío siempre renovado y necesitado de renovación como el amor, la clave para entender este modo de realización (Rosenzweig, 1997). El amor como respuesta a un llamado indica, por un lado, la admisión de un llamado acontecido en un “pasado” no crono-metrable, no ubicable cronológicamente, y el impulso a la realización de un “futuro” que permanece siempre futuro (Garrido Maturano, 2006).⁸

Por eso la relación religiosa muestra que “nada de lo que sucede sucede en el tiempo, sino que él, él mismo sucede” (Rosenzweig, 1989, 58). La temporalidad de la relación religiosa muestra que es una relación religiosa acaecida, “diacrónica” por esa imposibilidad de fijación cronológica, que invoca y convoca al sujeto a una respuesta siempre endeble, insuficiente y reformable. Esto es así, porque se trata de una “diacronía”, que en la experiencia judía pone en relación con la Gloria del Infinito y no con un *arché* o *fundamentum inconcussum* indiscutible y certero, como tampoco se realiza en vistas a un *telos*, una finalidad cuya verificación legitime lo creído (Levinas, 1987). Esta experiencia no se expone a la luz de una serie de dogmas o instituciones, sino

pensador se encuentra a sí mismo como sí mismo en ese acontecimiento” (Casper, 2011, 125).

⁸ Vale notar que esta noción de impulso hacia un futuro pleno está a la base de la noción secularizada de progreso, pero al mismo tiempo que la noción secularizada de progreso traiciona la idea de un futuro que no está al alcance de las capacidades subjetivas, que sucede a modo de un don, pero a cuya luz y en cuya espera el sujeto obra.

que su modo de realización se muestra en la subjetividad relacionada y referencial de quienes son embargados por esa relación.

LA SITUACIÓN CONCRETA DEL JUDAÍSMO: INTEGRACIÓN, ASIMILACIÓN, IDENTIDAD

Las características sociológicas centrales de la relación de modernidad y religión antes identificadas, como la neutralidad valorativa de las ciencias y su independencia del sentido religioso, la eliminación de la omnicomprensividad de la mediación comunicativa de la religión y su reducción a un campo particular y delimitado de la experiencia humana – la contingencia –, la ruptura de la confianza en el lenguaje instituido para mediar esa experiencia, y finalmente el valor de la religión misma como instrumento de análisis para comprender el surgimiento de la modernidad, son todas ellas importantes a la hora de identificar la relación particular entre judaísmo y modernidad. Importantes pero insuficientes, pues el mismo proceso descrito y su terminología desoculta y oculta a la vez las características de una relación. Y el punto principal del ocultamiento, como ha sido planteado hasta ahora, es la demasiado rápida ubicación de “judaísmo” bajo el género “religión”. Es efectivamente históricamente constatable, que desde la modernidad ilustrada los principales teóricos del judaísmo intentan una doble “normalización”: ante todo el judaísmo ha de comprenderse *qua* religión, pero además del judaísmo como cultura puede elaborarse una ciencia.⁹ Surgen modos de servicios religiosos y liturgias, y modos de representación simbólica de los “conductores” de esas comunidades, que llevarían todos ellos a pensar en el judaísmo como una confesión más en un Estado progresivamente más tolerante que admite la libertad de cultos. La normalización de la religión tiene por objetivo central que la religión no sea óbice para ubicar a sus fieles a otro nivel como miembro de una sociedad civil (Meyer, 2000). Pero al mismo tiempo se incentiva progresivamente la asimilación por parte de los Estados, sea por la violencia, sea por la seducción a ocupar cargos públicos previa conversión. En un marco de progresiva secularización, la religión deja de ser el elemento fundante de la identidad judía. El surgimiento de otros movimientos al interior del judaísmo, sionistas no religiosos, internacionalistas socialistas, neoortodoxos, etc., muestra la imposibilidad de reducir la experiencia judía moderna a una definición confesional (Meier, 1988).

⁹ Sobre la cuestión de la “normalización” religiosa del judaísmo, cf. *in extenso* la obra de Michael Meyer (1988), y sobre el tema de la “Ciencia del Judaísmo” o *Wissenschaft des Judentums* cf. Heinz Graupe (1977, 180-199).

Sin entrar en la vasta controversia acerca de la definición de lo judío – o de su imposibilidad de definición –, es aceptable afirmar que, incluso en un período de avance secularizador, la religión como elemento definitorio tiene un rol insoslayable. El análisis de este rol en ese contexto preciso orientará el abordaje de tres pensadores judíos, que son centrales para comprender cómo es posible un análisis filosófico, que al mismo tiempo de cuenta de un mundo en transformación y de una experiencia hermenéuticamente situada en un modo de realización subjetiva *referida* a la tradición religiosa judía.

RAZÓN, REVELACIÓN Y RELIGIÓN SEGÚN MENDELSSOHN

Moses Mendelssohn (1729-1786), se ubica en un momento clave para comprender la transformación de la relación del judaísmo respecto de su sociedad y de sí mismo. A partir de inicios del s. XVIII se verifican algunos avances en concesiones civiles y económicas a los judíos de *Mitteleuropa*, que comienzan a retornar luego que se les expulsase hacia Europa oriental en el s. XVI. Este avance es tenso, pues al mismo tiempo se elevan voces contra la integración de los judíos; esta tensión caracteriza a las monarquías ilustradas (Breuer, 2000). Las tensiones acaban a menudo en manifestaciones populares violentas y asesinatos. Al mismo tiempo aparecen voces filosóficas que abogan por una integración civil y tolerancia hacia los miembros de la comunidad judía en tanto habitantes de Estados europeos.¹⁰ Estas voces cuentan además,

¹⁰ Entre los pioneros y principales hay que destacar el texto de Manasseh ben Israel *Vindiciae Judaeorum* o “Salvación de los judíos” (1656) y el de J. W. Dohm, “Über die bürgerliche Verbesserung der Juden” o “Sobre la mejora ciudadana de los judíos” (1781). También y ya antes de las guerras napoleónicas, pero fundamentalmente como consecuencia de éstas, comienzan a darse edictos y patentes “liberales”, cuyos efectos a menudo fueron insuficientes. Por ejemplo en 1808 se da a los judíos de Westfalia la igualdad de derechos; en 1809 se eligen en Prusia a los primeros concejales judíos de las principales ciudades; en 1812 se da el edicto emancipatorio de Prusia. El edicto de 1850 de Federico el Grande, que en aspectos limitaba los derechos de los judíos, reconocía sin embargo la importancia de la tolerancia religiosa para los fines económicos y políticos prusianos. Los escritos y medidas reaccionarias no se hicieron esperar. En el caso concreto de Mendelssohn, aunque evita este en general las confrontaciones y prefiere dar argumentos que luego apologistas cristianos de los judíos tomarán, el texto en apariencia “teórico” pero que le golpea por sus exigencias prácticas es el de J. C. Lavater, quien en 1769 le exige o refutar al cristianismo o convertirse a él. Y a la luz de la historia de los efectos del problema cabe mencionar a nivel práctico-legal los textos antijudíos de

en el territorio que hoy conocemos como Alemania, con el avance progresivo del deseo de muchos judíos de pertenecer al legado cultural alemán, independientemente de su permanencia religiosa judía.¹¹ Estos esfuerzos alcanzan su fruto final con la emancipación y el logro de la ciudadanía para los judíos.¹² Estas breves anotaciones sobre el contexto permiten valorar el rol que cupo a Mendelssohn como primer gran representante de la Ilustración judía, *Haskalá*, en su esfuerzo por argumentar al mismo tiempo por los derechos civiles de los judíos y defender su particularidad, todo ello apelando a la concepción ilustrada y pre-crítica de la razón universal. Ese rol es caracterizado por Heinrich Graetz como inicio de una cuarta era “temporal-espacial” del judaísmo (luego del largo período que va del 70 a 1850), como el iniciador de su “renovación o renacimiento” (Graetz, 1900, 3).¹³

A nivel de filosofía de la religión, la obra de Mendelssohn debe comprenderse en el marco de la noción de “religión natural” característica del s.

1816 “Über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht” o “Sobre las exigencias de los judíos al derecho de la ciudadanía alemana” y “Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden” o “Sobre los peligros del bienestar y del carácter de los alemanes debido a los judíos” de Ch. Rüks y F. Fries respectivamente, como también los tumultos “Hep-Hep” de 1819 en Würzburg.

- ¹¹ Resumido con la afirmación “Deutsch werden, Jüdisch bleiben”, “volverse alemán, permanecer judío”.
- ¹² Un texto sintomático es la nueva autodefinición de los judíos alemanes formulada en las Ordenaciones sobre entierros de 1832: “Lo nacional debe desaparecer cada vez más entre nosotros. Gracias a la Ilustración de la época ya no constituimos un Estado en el Estado, ya no somos una judería ni una corporación política, sino que disfrutamos de protección en el disenso de nuestra religión” (cit. en Brenner, 2000, 261).
- ¹³ Graetz comienza a mediados del s. XIX su enorme *Historia de los judíos*, donde, con influjo romántico, afirma que lo que unifica al judaísmo es su historia y la manifestación en ella de una idea unitaria: una ley divina ordenada a un Estado eudemonista. Graetz entiende que religión, pueblo y Estado constituyen en el judaísmo una unidad que ha de ser renovada (cf. Lewkowitz, 1935). Por eso ve a Mendelssohn como una etapa de esa evolución, pues aunque éste no admite el nacionalismo estatal judío, permite mediante la referencia a la razón universal y en un contexto de limitaciones legales y sometimiento a la anuencia del regente local, argumentar en pos de “mejorías” y eventualmente de la emancipación de los judíos en los Estados en que se han asentado.

XVIII. O sea, las verdades universalmente asequibles y admisibles por medio de la razón sobre Dios y el alma, y sobre la relación de ambos, no necesitan de ninguna revelación o dogma especial. El mero buen uso de la razón puede alcanzar los mismos resultados. Y el judaísmo representa una religión con características particulares, pues, por un lado, no necesita para los fundamentos últimos de su creencia (la unicidad de Dios y la inmortalidad del alma) de ninguna revelación especial; pero al mismo tiempo constata en su historia un modo de revelación no ya dogmático sino legal. Este equilibrio entre ahistoricidad de la razón e historicidad de la revelación (y por supuesto historicidad de la experiencia sociopolítica del pensador mismo, que pretende mantener juntas a *ambas*) hacen de la obra de Mendelssohn “una solución transitoria” (Meyer, 1992, 33).

Mendelssohn constata el avance moderno de las ciencias, pero aún no se muestra en su obra ni la consideración de la libertad valorativa de las ciencias, ni la reducción funcional de la religión al campo del trabajo con la contingencia. Por el contrario, su noción de verdad se contrapone aún a los resultados de las ciencias empíricas, puesto que todo conocimiento que no sea de verdades de razón, si es considerado en su legalidad es “pura verdad de razón” (Mendelssohn, 1843 a, 253). El conocimiento en general se divide para Mendelssohn en conocimiento sensible, conocimiento de lo pensable y no pensable, y conocimiento de lo real exterior a nosotros. Y la verdad es “cada conocimiento, cada pensamiento que es un efecto de nuestra fuerza positiva del alma; en tanto es consecuencia de la incapacidad, en tanto ha sufrido un cambio por las limitaciones de nuestras fuerzas positivas, lo denominamos no verdad” (Mendelssohn, 1843 a, 260). En ese sentido la razón misma es la valoración de su aplicación. En la vida cotidiana las creencias dependen de las apariencias sensibles y su relación secuencial habitual. Más aún, esta secuencia de lo confiable de la repetición, de lo esperable en la experiencia sensible, es lo que funda los análisis de las ciencias empíricas (Mendelssohn, 1843 a, 248). Pero vistas estas relaciones en su estructura cognitiva, las nociones derivadas de los conceptos científicos mismos sólo requieren de la correcta aplicación de la razón. Esta aplicación basta para mediar la contingencia comunicativa entre diversas tradiciones religiosas y al interior de ellas mismas. Tal aplicación universal de la razón como fundamento comunicativo y de conocimiento es central para entender sus resultados en cuanto a lo que se entiende como relación con Dios.

El punto de partida del análisis de *Jerusalén o sobre poder religioso y judaísmo* es una constatación sociopolítica: el campo de los derechos, obligaciones, poder

y propiedad atribuibles al Estado y a la religión “no han sido hasta ahora determinados con exactitud” (Mendelssohn, 1843 b, 257). Mendelssohn revisa diversas propuestas, como las de Hobbes y Bellarmino, sus capacidades y limitaciones. Su propia respuesta, en cambio, parte de comprender los conceptos mismos de Estado y religión. Ambos son modos de sociedad, pues ésta es indispensable para la mera concepción de obligaciones – *acciones y creencias* – respecto de los demás y de Dios que definen a ambos conceptos. Ambas son organizaciones públicas de socialización, ambas tienen por meta educar sobre un determinado modo de relación: del hombre con Dios (religión), y del hombre con los demás hombres (Estado). En ambos casos se establece una serie de relaciones coadyuvantes al logro de un modo de felicidad. Mendelssohn evita la pregunta por el mejor modo de gobierno con una respuesta relativista-historicista; no obstante hay criterios que atraviesan tiempos y culturas para evaluar sus formas de gobierno: sus consecuencias negativas (despotismo o anarquía), la relación entre el sacrificio de intereses privados y el bien efectivamente alcanzado, y finalmente la tolerancia y libertad de opinión posibilitadas. El ideal es un Estado que logra gobernar por educación y permite que sean las costumbres y opiniones las que marcan comportamientos y no el control de la ley y su imposición por la fuerza. En un Estado así sus ciudadanos reconocerán que les es más conducente a la felicidad el bienestar general que el beneficio privado.

Si la educación es el principio motriz del influjo de Estado y religión sobre los ciudadanos, no será la fuerza o la coerción el motor del asentimiento y comportamiento sino la convicción. Ahora bien, ante la necesidad de establecer un orden en las convicciones, Mendelssohn postula que la religión debe subordinarse al Estado, mostrando que “las obligaciones respecto de los hombres son también obligaciones hacia Dios”, y por tanto también la religión ha de someterse a los fines de la “felicidad ciudadana” (Mendelssohn, 1843 b, 267). Si el Estado se reduce a “motivar” por recompensas y castigos, no gozará del apoyo de la religión, en cambio, si su esfuerzo es enseñar mostrando la pertinencia de los esfuerzos requeridos para el bien común, la religión se sumará a los fines del Estado. Esta estructuración significa que el único que puede obligar y mandar es el Estado, cuyos derechos son “perfectos” en tanto emite leyes que ligan a todos los ciudadanos. La religión, cuyos derechos son “imperfectos”, jamás puede dar leyes, sino mandamientos.¹⁴ Su poder no es

¹⁴ Es preciso recordar que en su sentido original el mandamiento no tiene una definición puramente prohibitiva o restrictiva, sino que por el contrario es indicación positiva de modos de respuesta.

coactivo, punitivo ni censor, sino que mueve por amor y benevolencia. Puede suceder que una sociedad compleja (Mendelssohn la ve además como sociedad de gran cultura y bienestar económico, o sea, una sociedad múltiple y compleja en términos funcionales) ya no base su respeto por las leyes en la convicción. En ese caso, el Estado puede bastarse a sí mismo para la demanda de cumplimiento de sus exigencias (como la leva para la guerra), pues dispone de fuerza para obligar. Esa fuerza convierte las acciones de quienes son forzados en “acciones muertas, con valores sin espíritu”, pero el Estado se da por satisfecho con ellas (Mendelssohn, 1843 b, 268). En cambio, una religión sin convicción interna carece ya de todo sentido y valor.

La aplicación de la razón a los comportamientos obligados muestra que hay un doble principio relacional: la relación entre hombre y naturaleza (expuesta por la filosofía moral), y la relación entre criatura y creador (expuesta por la religión). Pero el doble principio es sólo de perspectiva, pues “aquel que es conducido por la verdad de que las relaciones naturales no son otra cosa que expresiones de la voluntad divina, para ese se reúnen ambos principios, y para ese es la doctrina moral santa como religión” (Mendelssohn, 1843 b, 282s). El proceso de racionalización y moralización que se había expuesto sociológicamente más arriba adquiere aquí una legitimación filosófico-política. Las verdades religiosas universales y alcanzables por la razón – la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la providencia eudemonista en la historia – no requieren de ninguna revelación especial. Esta igualdad básica respecto de las verdades eternas de razón garantiza la igualdad de las religiones en el Estado. En ese sentido la religión judía exige sólo lo que la razón exige, y no la aceptación de otro tipo de verdades que provienen de testimonios históricos. Estos fundan las verdades históricas o contingentes, que en el judaísmo se reducen a la donación de la ley. El sentido de ésta no es distinto del de las verdades de razón, sino instituir una tradición que mantenga en mente a aquellas a lo largo del tiempo. Esa donación no alude a una creencia sino a un modo de actuar.

A nivel de funciones públicas, Mendelssohn argumenta por la separación de iglesia y Estado, y por la no dependencia del nombramiento del funcionario de una convicción o juramento religioso. El Estado puede obligar a sus funcionarios (Mendelssohn da como ejemplo a los maestros), pero qué deban éstos exponer no puede estar ni en dependencia ni en tensión con ninguna doctrina religiosa eclesialmente instituida. Si los funcionarios no siguiesen las obligaciones estatales, el Estado puede expulsarlos. En cambio, si la religión opera sobre las convicciones y sin ellas carece de vida, si las convicciones

dependen esencialmente de la libre aquiescencia de los sujetos, y finalmente si las convicciones están remitidas en última instancia a fines de bien común cuyo rector es el Estado, entonces ningún poder jerárquico religioso puede dictaminar la exclusión de ningún miembro de una confesión.

En conclusión, la única “neutralidad” en Mendelssohn es la del buen uso de la razón, pero cree poder valorar y juzgar a partir de dicho uso los resultados inadmisibles en una sociedad ilustrada. Su posición permite la ruptura de sociedades jerarquizadas y cohesionadas por una religión, ya que postula una jerarquía exterior a la religión en cuestiones sociales (el Estado), y al interior de la religión postula la subordinación a la convicción individual, ambas “indiferentes” al clero jerárquico y sus atribuciones. El rol de horizonte funcional social ya no corresponde a una religión determinada. Pero su planteo sigue subordinado a la metafísica pre-crítica y su naturalismo racionalista.¹⁵

RELIGIÓN COMO CORRELACIÓN Y RECEPCIÓN JUDÍA DEL LEGADO GRECO-ALEMÁN EN COHEN

La relación entre moral, verdades religiosas judías y rol social en una sociedad progresivamente más compleja en el Estado moderno cobra diversos carices al interior de la comprensión judía misma, particularmente a la luz de las discusiones sobre la asimilación liberal, la nueva ortodoxia, y las cada vez más comunes manifestaciones de ateísmo o agnosticismo. A nivel social estas manifestaciones fueron posibilitadas en el Reich prusiano por la “lucha cultural” o *Kulturkampf* contra el catolicismo, que legalizaba la posibilidad de abandonar una religión sin necesariamente inscribirse en otra. De ese modo, ninguna autocomprensión subjetiva requeriría ya de una definición religiosa, pues la función de identificación y comunicación social podía ser suplida por otras instituciones. Esa lucha cultural aparece como una victoria del

¹⁵ Por eso, en las *Morgenstunden* de su vejez, lecciones dedicadas a exponer la verdad de la existencia de Dios, Mendelssohn hace un reconocimiento notable: “Sé que mi filosofía no es ya la filosofía del tiempo presente” (Mendelssohn, 1843 a, 236). Ve en el racionalismo crítico kantiano una defensa ante el materialismo positivista, pero al mismo tiempo reconoce que ese racionalismo excede a aquel que él aprendiera de Leibniz y Wolff, basado en un método especulativo: “Desde hace poco las mejores cabezas de Alemania hablan de toda especulación con peyorativo desdén” (Mendelssohn, 1843 a, 237).

liberalismo, que para los judíos tuvo consecuencias paradójales.¹⁶ Los problemas de identidad ante esta situación son obvios.¹⁷ Hermann Cohen (1842-1918) propone la última respuesta sistemática anterior a la catástrofe de la Gran Guerra, que argumenta la afinidad cultural judeo-alemana, o sea, la afinidad entre la tradición judía y el racionalismo y liberalismo protestantes. Cohen, neokantiano de la Escuela de Marburgo, se preocupa por exponer una versión del idealismo trascendental kantiano que fuera admisible para el desarrollo de las ciencias modernas, pero al mismo tiempo está interesado en el análisis de las culturas y su influencia filosófica.¹⁸ En ese sentido su obra pertenece también a los estudios conocidos como “Ciencia del Judaísmo”, *Wissenschaft des Judentums*. Pero la suya no es sólo la obra de un científico, sino de alguien cuya vida se ve embargada por una serie de sentidos que no provienen sólo de la tradición filosófica sino de la religiosa, pero que requieren de una exposición filosófica.

La religión *debe* ser entendida filosóficamente, pues sólo la filosofía – y para Cohen filosofía significa el *trabajo de idealización* llevado a cabo desde Platón – es capaz de exponer conceptos (Cohen, 1915). Trabajar filosóficamente es trabajar sistemáticamente, de modo tal que las partes de la filosofía de Cohen

¹⁶ Desde el lado católico se responsabiliza a los judíos por su pérdida de influencia social, y desde la perspectiva judía se siente como pesado legado de la postura mendessohniana, pues el avance de los judíos liberales en sus comunidades había conducido a que los ortodoxos perdiesen los roles de liderazgo. Ahora los propios liberales en posiciones de poder se ven afectados por la nueva ley, ya que no sólo significaba la dilución numérica sino también la posibilidad para los ortodoxos de fundar en una misma localidad sinagogas o casas de oración separadas (cf. Pulzer, 2000, y Lowenstein, 2000).

¹⁷ Diversas respuestas conocieron la luz, entre las cuales una – cuyo motivo estuvo en una disputa teológica: el texto de von Harnack *La esencia del cristianismo* – será asumida por diversos autores que al interior del judaísmo mismo hallan un *ethos* que al mismo tiempo es particular y definitorio, y perfectamente compatible con el legado filosófico kantiano. Se trata de la respuesta dada por Leo Baeck, donde al mismo tiempo pone como centro de la vida religiosa la acción moral y muestra al fundador del cristianismo como impensable fuera de la tradición judía. Esta tradición no centra la experiencia judía en una vivencia interior sino en vivir (en sentido transitivo y activo) leyes morales (Baeck, 1985).

¹⁸ No es impensable que su posición sobre la relación entre judaísmo y liberalismo alemán estuviera marcada por su propia experiencia de haber sido el primer catedrático judío nombrado titular, como sucesor de Albert Lange, antes de 1919.

deben ser entendidas, incluso en vistas de las correcciones y transformaciones, como partes del todo que la razón puede generar y exponer (Natorp, 1918). Pero trabajar sistemáticamente no es trabajar dogmática o especulativamente, sino trascendentalmente, viendo las condiciones de posibilidad del conocimiento validado – lo que le lleva a asumir la herencia kantiana sin limitarse a ella. Es que todo conocimiento validado, incluso el que pudiera proveer una tradición religiosa, debe poder ser generado exclusivamente por la razón a partir de sí misma al modo de un conocimiento (Cohen, 1902). También la ética ha de validarse a partir de la razón misma, siendo “pura” no sólo de la heteronomía ajena al sujeto sino incluso de los propios intereses subjetivos. La ética en tanto parte de la sistemática de la razón es la que da a la religión su método, es decir, la religión no tiene método propio aunque sus contenidos puedan efectivamente superar la tradición ética comenzada por Platón y culminada por Kant.

La ética es el marco científico-filosófico de la pregunta por el bien, y sus herramientas son tomadas de la lógica. Sobre esa base el monoteísmo relacionará bien, ser y Dios único (Cohen, 1915). La religión depende así de lógica y ética, de la unidad de la conciencia. La ética se basa en el doble postulado de autonomía del sujeto pensante y de ese sujeto como sujeto trascendental, como humanidad universal. Esa autonomía que está a la base de la ética debe también darse en la religión. Pero lo hace con un contenido novedoso. Si la ética elabora leyes desde la autonomía individual en vistas de la humanidad, la religión monoteísta enriquece el planteo ético con una nueva noción de individuo proveniente de la unicidad divina y de la conciencia de la propia pecaminosidad individual, y por otra parte asume con la noción del prójimo y su demanda de respuesta y compasión una tarea moral entendida temporalmente. Ya la herencia platónica entendía al bien teleológicamente como meta y trascendencia de toda actividad moral (Cohen, 1915).¹⁹ Pero Cohen llama a esa relación ‘correlación’, o sea, ruptura de una elaboración que parecía darse de modo idealista en la conciencia individual, y postulación de una comunicación de dos personas mutuamente irreductibles. Naturalmente es una relación que Cohen entiende a nivel de la conciencia, pero no se trata de que la conciencia pueda generar ese ser único con el que se relaciona. El monoteísmo aporta una nueva noción de personalidad con la idea de ‘unicidad’. Con ello el judaísmo no indica una creencia mitológica sino un

¹⁹ Por eso considera Cohen que el monoteísmo encuentra en Platón una estructura para expresar su pensamiento, aunque su objetivo no sea realizar la humanidad como Estado.

acceso viable a la religión de la razón a una noción que supera sus límites pero sin autocontradicción (Cohen, 2004).²⁰

La ética no pudo alcanzar la unicidad, sólo la unidad filosófica ya pensada por los presocráticos de modo neutral, y la unidad del género humano. Sólo en el monoteísmo se alcanza la idea de unicidad con características de personalidad comunicativa. Responder a esa personalidad convocante hace a la esencia de la correlación religiosa, sin atender a intereses particulares o eudemonistas. La razón única da unidad al género humano, pero permite también al individuo responder y mediante esa respuesta alcanzar su propia unicidad, su identidad.²¹ La razón que prima, siguiendo la tradición kantiana, es la razón pura práctica, o sea, la respuesta moral al otro ser humano. Si la religión es correlación de un ser humano cuya identidad se gesta al responder, con otro ser trascendente único y demandante, esa correlación sólo puede verificarse en el encuentro inter-humano. La religión como correlación es la esencia de la moral. Pero no hay una dilución de religión en moral, sino su reconstrucción como modelo relacional.²² La religión conoce una evolución histórica, una purificación progresiva que se verifica en la preponderancia de la responsabilidad moral por el prójimo como modo de santificar a Dios.

Cohen ve en la síntesis judeo-alemana la realización final de esta correlación. Es el lugar donde el judaísmo puede exponer su herencia con un

²⁰ La primera edición póstuma del texto, citada en este trabajo y titulada *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* tiene una dificultad significativa. El artículo *la (die)* religión podría llevar a pensar a la misma como idéntica al judaísmo. Pero de lo que se trata es mostrar que el judaísmo es un acceso privilegiado a la religión de la razón, acceso lógico-deductivamente mostrado partiendo de los textos judíos, pero que esa religión no es el judaísmo mismo sino una construcción a partir de principios a priori y racionales.

²¹ “La correspondencia entre Dios y el ser humano ya se revela aquí como una *correlación*. La unicidad de Dios determina su relación con la razón del ser humano. Y la razón del ser humano, en cuanto creación de Dios, determina su relación racional con Dios; y, por tanto, también el cumplimiento de esta relación racional en la revelación, la que junto con la creación es el fundamento de la correlación de Dios y el ser humano” (Cohen, 2004, 63).

²² Rosenzweig explica este paso en el pensamiento de Cohen como el abandono de la reducción de la religión y su recuperación como posibilidad de rescate de la ‘efectividad’ (*Tatsächlichkeit*) de los que en ella se correlacionan (Rosenzweig, 1984, 206-210).

marco institucional y una estructura científica receptivas. El mesianismo judío y el humanismo alemán pueden así alcanzar una unidad.²³ La religión como creencia doctrinal no basta para fundar la idea de Dios y la correlación que surge de ella. “Una religión debe proteger y desarrollar el fundamento de su existencia siempre en su concepto de Dios” (Cohen, 1924 a, 2). El trabajo conceptual, o sea, la herencia filosófica platónico-kantiana, es el marco regulatorio y expositivo que funciona como posibilidad de comunicación y admisión de verdades religiosamente heredadas. Pero en el caso de Cohen mismo, la experiencia de la conciencia también es existencial, pues ve también en la progresiva inserción del judaísmo en la cultura alemana su sentido de realización y temporalización, su modo de exponer en una cultura la esperanza mesiánica. Ubicarse de este modo en la religión vivida y postular esa experiencia subjetiva como realización referencial rompe con el emotivismo intimista al que había sido reducida la religiosidad, sociológicamente expuesto por Simmel y religiosamente postulado por el liberalismo luterano; pero rompe también con la noción funcional de hallar en prácticas y contenidos religiosos modos de trabajar con la contingencia, ya que la actividad ética descentra la preocupación narcisista por este tipo de cuestiones.²⁴ Esa ruptura lleva aún el precio del racionalismo unívoco moderno.

TESHUVÁ DEL ASIMILADO O EL APORTE JUDÍO A OCCIDENTE SEGÚN ROSENZWEIG

Como Mendelssohn y Cohen, Franz Rosenzweig (1886-1929) se ubica lejos de los movimientos judíos místicos y emotivistas, y dentro de la tradición del racionalismo rabínico; y con gran parte del judaísmo liberal comparte el entusiasmo por las instituciones establecidas y derechos concedidos por el Reich. Su propia biografía intelectual, su estudio de Hegel y su comprensión de

²³ Los ensayos titulados “Deutschtum und Judentum”, “Alemanidad y judaísmo”, no deben comprenderse de modo reductivo ni como mero intento de influencia hacia los judíos norteamericanos para evitar el ingreso de Estados Unidos en la guerra, ni mucho menos como un hegelianismo que constata la unidad de realidad y verdad, consagrando así en la cima de la historia la unidad realizada de un espíritu absoluto en un Estado concreto. Es, en cambio, un postulado regulativo (cf. Cohen, 1924 b, 237-318).

²⁴ Incluso cuando aparece la cuestión de la inmortalidad del alma en Cohen, el tema se ve como “pervivencia histórica del individuo en la persistencia histórica de su pueblo”, y éste a su vez como testimonio del Mesías en su espera (Cohen, 2004, 237).

la historia del espíritu como progresiva realización institucionalizada de ideales liberales, le lleva no sólo a entender a Alemania como cima de esa evolución, sino también a creer innecesarias y perimidas las herencias tradicionales – culturales y religiosas – de períodos anteriores. Esto le lleva a considerar la conversión al cristianismo como conclusión lógica. Pero dos acontecimientos desmienten esa conclusión: el judaísmo se le revela como portador de una particularidad y un valor irreductibles a las instituciones europeas; y la primera guerra mundial da por tierra con la cristalización del hegelianismo que se había logrado desde Bismarck.²⁵ La verdad del hegelianismo se expone en el fracaso del proyecto, y con él cae la fe en su universalidad y racionalidad. Cae además la idea de que la historia misma es juez y parte, y por tanto absuelve y justifica su devenir; en cambio, junto a la historia debe haber algún tipo de orientación que permita juzgar a la historia misma. Para Rosenzweig esa orientación es la Revelación, el modo de comunicar los elementos Dios, mundo, ser humano. Ya la filosofía había reconocido estos elementos, pero *o* manteniéndolos incomunicados *o* subordinándolos bajo uno de ellos. Su “vuelta” o “conversión” al propio judaísmo – *teshuvá* – le permite encontrar en él los elementos irreductibles a otras religiones, filosofías y culturas: el judaísmo no es una doctrina sino un modo de respuesta al mandamiento.

Esa respuesta acontecida arranca la acción del curso de la historia, porque la historia, por un lado, es vista como acción meramente humana, y por otra justifica toda acción por criminal que esta sea, ya que ubicada en un sentido superior – la teodicea – todo operaría para lo mejor. El argumento de Rosenzweig tiene una notable similitud a la crítica al “sentido” de Lübbe.²⁶ La historia no redime al hombre, sino que si éste ha de ser “realmente” redimido, esto sólo puede suceder por “Dios en la religión”. Si Hegel subordinaba al

²⁵ En la tesis doctoral sobre Hegel, escrita antes de la guerra pero publicada después, Rosenzweig agrega esta anotación: “En qué medida estamos en el final, eso lo sentimos hoy, cuando ha caído en pedazos el siglo de Bismarck, a cuyas puertas se ubica, como el pensamiento antes del hecho, la vida hegeliana” (Rosenzweig, 1920, 239).

²⁶ Cf. nota 4. La cita de Rosenzweig revela su antihegelianismo: “Hoy resaltamos lo práctico, la caída en el pecado, la historia, y esta no como Schleiermacher como ser distendido en el tiempo para la contemplación del espectador, sino como *ejecución del ejecutor* [*Tat des Täters*]. Por tanto nos negamos también a ver a ‘Dios en la historia’ [...] Vemos a Dios en cada acontecimiento ético, pero no en el todo acabado, en la historia. Pues para qué necesitaríamos un Dios, si la historia fuera divina” (Rosenzweig, 1979, 112).

individuo y su pasión (no-divinos) a la teodicea divina realizada como historia – “la historia en el sentido del s. XIX” – entonces luchar contra esa concepción es “la lucha por la religión en el sentido del s. XX” (Rosenzweig, 1979, 113). No es la historia la que prueba la *dike* divina, sino que la única teodicea viable es la religión misma. ¿Qué es entonces la religión?

Ante todo está mal planteada la separación entre la *creencia* que pertenece a la religión y el *saber* que pertenece a la ciencia. Por cierto que la ciencia no prueba ni refuta a Dios en un tubo de ensayo, pero desde la perspectiva del creyente nada hay que Dios no haya creado. En todo caso, el saber creyente abarca al no-creyente, mientras que al no-creyente permanece inaccesible el creyente. “Y la palabra *creyente* significa aquí no un atarse dogmático, sino un ser-contenido total y abarcador del ser humano entero” (Rosenzweig, 1984, 835). Ser-contenido, o estar-ya-ubicado en referencia-a es el modo de Rosenzweig de superar las versiones emotivista, doctrinal e institucional de la religión. Pero en sentido estricto, ni lo que Rosenzweig quiere hacer es una filosofía de la religión, ni son judaísmo y cristianismo originalmente “religiones”. *Por un lado*, su obra principal quiere ser “simplemente un sistema de filosofía”, donde las “partes” del mismo no son partes de un todo, sino la construcción progresiva de elementos, camino y figura (Rosenzweig, 1989). Desde los elementos del pre-mundo, o sea, de lo que se manifiesta a la razón, Dios, mundo y ser humano, se muestra la ruptura del todo y su independencia. Se muestra también que esa independencia no explica la realidad acontecida, sino que la *vía* es un mundo en comunicación continua, revelación, que da lugar a un nuevo filósofo y un nuevo teólogo (Rosenzweig, 1997). Y finalmente este camino conforma “figuras”, de las que puede hacerse una sociología, que muestran los modos de vivir atemporal o secularmente ese camino, o sea, el judaísmo y el cristianismo respectivamente. El judaísmo es una “vida eterna” que con su permanencia en la historia testimonia lo que la trasciende, mientras que el cristianismo es una “*vía eterna*” que intenta cristalizar de modos siempre renovados aquella vida.²⁷

Por otro lado y a diferencia del judaísmo y el cristianismo, el Islam sí es desde su fundación una “religión” en sentido técnico estricto. Ante todo porque su “revelación” no es un camino que emprenden juntos Dios y hombre, sino un milagro al que se ha de admitir sin más, reduciendo la creencia a esa

²⁷ Cf. *in extenso* el libro III de *La Estrella de la Redención*. Leído con atención se entiende el rechazo que Rosenzweig expresó ante la opinión de que el suyo era un “libro judío”.

aquiescencia. Por ello no admite la libertad y creatividad en la respuesta, y por eso la razón es finalmente legitimación de la necesidad (Rosenzweig, 1997, 159ss).²⁸ A nivel de fuente religiosa, el libro es antecedido, según Rosenzweig, por encuentro e interpretación en el judaísmo y en el cristianismo, mientras que la lectura sin relación personal previa constituye la religión islámica. Finalmente, el Islam *qua* religión condice con la ideología del progreso, pues mientras que cristianismo y judaísmo sólo pretenden un “crecimiento de la vida” en vistas a la Redención, o sea, a la irrupción mesiánica que no será causada por esas acciones de crecimiento, el Islam y el progreso coinciden en pensar que la fijación temporal de logros institucionales ya es por sí misma manifestación y realización del Reino, ya son por sí mismos la vida eterna esperada. Si estas institucionalizaciones legales y doctrinales que demandan creencia y acciones, y la admisión de que en el tiempo se da el Reino esperado, son las características de la “religión”, entonces judaísmo y cristianismo tendrán según Rosenzweig otras características definitorias.

En el caso concreto del judaísmo, se trata de mantener siempre renovada y siempre igual la “eternidad” de destino mediante la procreación. La procreación que abre el futuro atestigua un pasado que es un llamado. La procreación permite desprenderse de lo que caracterizó a las naciones y su lucha violenta por la identidad: el lazo suelo-sangre-cultura-Estado. La peculiaridad del judaísmo es testimoniar aquel llamado inveterado en cada cultura, adoptando cada lengua. Como “elegido” (Rosenzweig, 1997, 365) sabe que su actuar es ante todo un esperar-impaciente del Mesías.²⁹ El “escucha Israel” y el mandato de recordar son los modos performativos del lenguaje que al mismo tiempo realiza esa temporalidad (Casper, 2004, 75). El judaísmo es, entonces, un modo de temporalidad responsiva, que mantiene su “eternidad” o “atemporalidad” incólume mediante la fecundidad, y que generación tras generación vive su elección mediante la escucha y el recuerdo del mandato y su cumplimiento, siempre provisorio, en pos del crecimiento del Reino, un crecimiento que no será causa de su advenimiento.

²⁸ En lo que sigue no se hará la imprescindible crítica a la comprensión de Rosenzweig del Islam ni a su influencia hegeliana. Para una lectura más detenida de la comprensión de Rosenzweig sobre el tipo de relación que establece el Islam cf. Rosenzweig 1997, 212 y 274.

²⁹ La relación entre paciencia e impaciencia implica una tensión complementaria que ilumina también la interpretación de Levinas sobre la paciencia (cf. Fonti, 2009, 293-301).

Finalmente, la sacralidad testimoniada no se separa de lo profano, sino que es acogida de todo el bien del mundo y de toda sabiduría que se halle en otros pueblos. Al mismo tiempo y al modo de una “garantía” de modernidad, el judaísmo muestra que toda política mesiánica que pretenda la eternidad de un pueblo, está condenada al fracaso; que toda imposición por guerra o violencia de un orden, todo intento de autoconservación que quiera reunir *salus* y *fides* es un falso mesianismo. El judaísmo muestra que ninguna supuesta “guerra de religión” o “guerra de fe” (Rosenzweig, 1997, 393) puede tomarse en serio. También el Estado y su derecho debe ser relativizado, pues su intento de hacer de cada momento la eternidad se ve a cada momento conmocionado por los movimientos sociales. La espera mesiánica judía se resiste a ingresar en esas marchas y contramarchas, y desde su silencio y espera les concede un punto de juicio permanente y desmiente la omnipotencia del “entretiempos” (Rosenzweig, 1997, 492).

CONCLUSIÓN: POSIBILIDADES DE UN *ETHOS* MESIÁNICO EN UNA ERA SECULAR

Los tres autores indagados muestran la relación del judaísmo con una sociedad progresivamente más liberal y secularizada. Pero mientras por razones históricas Mendelssohn solicita la mera admisión racional y social de la herencia central judía, convirtiendo a su particularidad en algo indispensable para la propia comunidad judía (a diferencia de sus seguidores inmediatos) pero prescindible en su legitimación pública, Cohen – en una sociedad en que el judaísmo parece definitivamente establecido – argumenta por la legitimidad y aporte único de la tradición judía a la sociedad ilustrada. Ambos someten sus resultados al tribunal de una razón comprendida como universal y trascendental. Finalmente Rosenzweig, ante el derrumbe de esa apariencia y del lazo identificador entre racionalidad y realidad, defiende el rol único del judaísmo como parámetro de evaluación moral no relativista de la historia.

A pesar de la afinidad que plantean entre el judaísmo y la matriz religiosa de esa sociedad, el luteranismo liberal, no se apropian de las representaciones más comunes de esa religiosidad: la vivencia interior y emotiva de la religiosidad, la privacidad de la experiencia religiosa.³⁰ En cambio, su ubicación

³⁰ Esto les distancia también de los movimientos que hoy llamaríamos “carismáticos” al interior del judaísmo mismo, como por ejemplo el jasidismo. Ubicados en la tradición rabínica, la primera piedad para nuestros autores no se da en el sentimiento ni la creencia sino en el estudio.

hermenéutica les lleva a pensar la religión como un modo de actuar y comprender una relación acaecida con Dios, en la cual el mandamiento testimonia verdades morales que rompen el relativismo cultural y son legitimadas de algún modo por la razón. Además, las verdades que la religión judía presenta no niegan las que la razón misma alcanza, sea la razón vista de modo unívoco y atemporal – Mendelssohn y Cohen –, sea la razón humana que construye sobre la base de los elementos del ante-mundo atemporal (Dios, mundo, hombre) y mediante el monoteísmo los piensa en su correlación – Rosenzweig. Su interpretación condice con las perspectivas funcionales en cuanto efectivamente moral y religión aparecen ligadas de un modo transformador de la religión en la modernidad; pero además la religión como impulso modernizador transforma la noción misma de ética, aportándole caracteres particulares provenientes del judaísmo. Pero por eso mismo la caracterización weberiana *Eigengesetzlichkeit* o autodonación de la propia legalidad en los conocimientos, que separa los campos teórico, práctico y estético desde la modernidad, y la consiguiente legitimación de la curiosidad y la investigación ateleológica, ven en Mendelssohn y Cohen reducidas sus pretensiones a la universalidad de la razón, su disposición en vistas al “reino de los fines”, y finalmente en Rosenzweig al tribunal de la Revelación que niega la autojustificación de las obras históricas. Pero revelación no es una ciega creencia, doctrina u obediencia institucional, sino un ethos realizado como respuesta a otro ser humano.

Si en un primer momento el rol de mediar la contingencia y comunicación, tradicionalmente ejercido por la religión, es desplazado por una mediación de la razón entendida de modo unívoco, su ubicación hermenéutica les lleva a desplazar inmediatamente esa univocidad en una relación referencial que podríamos denominar “mesianica”. O sea, una orientación hacia un futuro que, aún permaneciendo futuro, se muestra como mandato y vocación, y en cuya respuesta se genera un nuevo modelo identitario.³¹ Según como se plantee, permanecen ligados al trabajo simbólico que tuvo la religión de unificar el sentido del mundo o superan la escisión moderna entre lo que la razón puede conocer y lo que es objeto de creencia religiosa. Incluso pagando el precio, fundamentalmente Mendelssohn y Cohen, de una razón unívoca y “monomítica” (Reyes Mate, 1997, 11), la “referencialidad” implicada por la

³¹ Rasgo identitario que valdría también la pena de indagar en los proyectos no religiosos de transformación social de actores provenientes de la colectividad judía (Cf. Traverso, 1996).

experiencia religiosa vivida y expuesta filosóficamente concede al pensamiento filosófico una dirección, dinámica y temporalidad novedosa. La religión (no como término técnico en Rosenzweig sino como *una* caracterización posible del judaísmo) es vista como experiencia comunicativa y demandante de respuesta, y la subjetividad del sujeto, su identidad, es identificada cada vez más con esa respuesta misma.

El término “mesianismo” es ciertamente complejo, y su polisemia no debe desviar la atención del análisis. Entendido como modo de relación con un pasado al cual el sujeto no causó, anterior a todo acto de conciencia, y con futuro pleno y sin embargo nunca corroborable *en* el tiempo, el mesianismo implica una motivación moral de la praxis religiosa. Efectivamente, la religión es una praxis moral, pero la praxis moral no es *meramente* moral. El ser-religioso como ser-referencial niega la religión como mera experiencia privada, pero no implica integrista ni fundamentalismo, pues ambos irían contra la independencia de lo relacionado por la relación y la incompletud inherente a las concreciones históricas. El sentido de relación, según los autores indagados, abre a una comprensión de religión no limitada a ser doctrina o sentimiento, sino un modo de obrar – un *ethos* – que consideran coadyuvante a una humanidad más humana. Verían así en la religión una fuerza transformadora de la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

1. Baeck, Leo (1985) [1905] *Das Wesen des Judentums*, Wiesbaden, Fourier.
2. Blumemberg, Hans (1967) “Die Vorbereitung der Aufklärung als Rechtfertigung der theoretischen Neugier”, en Friedrich, Hugo y Fritz Schalk (eds.), *Europäische Aufklärung*, Munich, Allach.
3. Brenner, Michael (2000) “Vom Untertanen zum Bürger”, en Brenner, Michael y Steffi-Jersch-Wenzel (eds.) *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Tomo II, Munich, Beck.
4. Breuer, Mordechai (2000) “Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne”, en Breuer, Modechai y Michael Graetz (eds.) *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Tomo I, Munich, Beck.
5. Casper, Bernhard (2004) *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Paderborn, Schöningh.
6. Casper, Bernhard (2011) *El acontecimiento de orar. Líneas fundamentales de una hermenéutica del evento religioso*, Córdoba, Alción.

7. Cohen, Hermann (1915) *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen, Töpelmann.
8. Cohen, Hermann (1924 a) *Jüdische Schriften I*, Berlin, Schwetschke.
9. Cohen, Hermann (1924 b) *Jüdische Schriften II*, Berlin, Schwetschke.
10. Cohen, Hermann (2004) *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos.
11. Fonti, Diego (2009) *Levinas und Rosenzweig. Das Denken, der Andere und die Zeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
12. Garrido-Maturano, Angel, (2006) “Zeit als Gebet. Eine Einführung in die phänomenologische Bedeutung der Zeitigung des Selbst in Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung”, en Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (ed.), *Franz Rosenzweigs “Neues Denken”* Tomo II, Friburgo/Munich, Alber.
13. Graetz, Heinrich (1900) [1870], *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Tomo 11, Leipzig, Leiner.
14. Graupe, Heinz (1977) *Die Entstehung des modernen Judentums*, Hamburg, Buske.
15. Heidegger, Martin (2005) *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela.
16. Levinas, Emmanuel (1987) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.
17. Levinas, Emmanuel (1993) *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos.
18. Lewkowitz, Albert (1935) *Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts*, Breslau, Marcus.
19. Lowenstein, Steven (2000) “Das religiöse Leben”, en Lowenstein, Steven y Paul Mendes-Flohr (eds.) *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Tomo III, Munich, Beck.
20. Lübbe, Hermann (1986) *Religion nach der Aufklärung*, Graz-Viena-Colonia, Styria.
21. Meier, Johann (1988) *Das Judentum. Von der biblischen Zeit bis zur Moderne*, Bindlach, Gondrom.
22. Mendelssohn, Moses (1843 a) [1786] *Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes, Gesammelte Schriften II*, Leipzig, Brockhaus.
23. Mendelssohn, Moses (1843 b) [1783] *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum, Gesammelte Schriften III*, Leipzig, Brockhaus.
24. Meyer, Michael (1988) *Response to modernity*, Nueva York-Oxford, Oxford UP.

25. Meyer, Michael (1992) *Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824*, Munich, Beck.
26. Meyer, Michael (2000) “Deutsch werden, jüdisch bleiben”, en Brenner, Michael Steffi-Jersch-Wenzel (eds.) *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Tomo II, Munich, Beck.
27. Natorp, Paul (1918) *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, Berlin, Reuther & Reichard.
28. Pikaza, Xabier (1999) *El fenómeno religioso*, Madrid, Trotta.
29. Pulzer, Peter (2000) “Die Wiederkehr des alten Hasses”, en Lowenstein, Steven y Paul Mendes-Flohr (eds.) *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Tomo III, Munich, Beck.
30. Reyes Mate, Manuel (1997) *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos.
31. Rosenzweig, Franz (1920) *Hegel und der Staat*, Tomo II, Munich/Berlin, Oldenbourg.
32. Rosenzweig, Franz (1979) *Der Mensch und sein Werk*, Gesammelte Schriften I/1, *Briefe und Tagebücher*, 1. Band 1900-1918, Martinus Nijhoff, La Haya.
33. Rosenzweig, Franz, (1984) *Der Mensch und sein Werk*, Gesammelte Schriften III, *Zweitromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, La Haya.
34. Rosenzweig, Franz (1989) [1925] *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor.
35. Rosenzweig, Franz (1997) [1921] *La Estrella de la Redención*, Salamanca, Sígueme.
36. Simmel, Georg (1998) [1911], “Das Problem der religiösen Lage”, *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*, Berlin, Wagenbach.
37. Traverso, Enzo (1996) *Los marxistas y la cuestión judía*, Buenos Aires, Eds. del Valle.