

Política y religión en una sociedad secular: Perspectivas sobre una tensa relación desde la obra de Moses Mendelssohn

Diego Fonti *

Resumen

Religión y política parecen ser campos de discursos y acciones que desde la modernidad están tensamente interrelacionados. Para elaborar un análisis fructífero de esta relación desde nuestra perspectiva situada, se recurrirá metodológicamente en primer lugar a un distanciamiento, en el sentido de analizar a un autor temporalmente ubicado en la modernidad pre-crítica, Moses Mendelssohn, para una posterior resignificación desde nuestro espacio presente. En orden a una interpretación útil de su obra no reducida a la exégesis autoral, se parte como marco general de análisis del estudio de Hermann Lübbe sobre la religión después de la Ilustración, que analiza las razones de la existencia, el sentido y vitalidad de las religiones en el período postilustrado, habida cuenta de la constatación de condiciones que, según los principales y más radicales críticos de la religión, hubiesen debido suponer su extinción. Las nociones de superación de la contingencia (*Kontingenzbewältigung*), independencia valorativa de juicio de las ciencias (*Werturteilsfreiheit*) y garantía religiosa de la separación de los campos de interés religioso y científico-político, permitirán comprender la racionalización y moralización de la religión que se desarrolla desde la modernidad, y desde ellas su rol polí-

* Docente de la Universidad Católica de Córdoba. Investigador de Conicet.

Código de referato: SP.106.XXII/11.

STUDIA POLITICÆ



Número 22 ~ primavera-verano 2010-2011

Publicada por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales,
de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, República Argentina.

tico. Estos elementos permitirán renovar la vitalidad de la propuesta de Mendelssohn para una comprensión todavía significativa de la relación que origina esta indagación. Finalmente se pretende hermenéuticamente comprender los espacios de significado que dicha investigación gana para nuestro presente, y desde ellos elaborar categorías que permitan abordar críticamente la relación analizada.

Palabras clave: Política – religión – secularismo – judaísmo ilustrado – modernidad

Abstract

Religion and politics seem to be fields of actions and discourse which have been closely related since modernity. To analyze this relationship from our own particular perspective, we will first methodologically apply a distancing movement and consider Moses Mendelssohn, an author who is temporally situated in the pre-critical modernity, in order to resignify him from our own present. For a useful analysis of his work which is not limited to an authorial exegesis, we will begin with Hermann Lübbe's study about religion after the Enlightenment. This general analytical framework explores the grounds for existence, and the meaning and vitality of religions in the post-Enlightenment period, taking into account those conditions that, according to the main and most radical critics of religion, should have brought about its extinction. The notions of contingency-overcoming (Kontingenzbewältigung), value independence of judgement in science (Werturteilsfreiheit), and religious guarantee of the separation of religious and scientific-political fields will allow us to grasp the rationalization and moralization of religion developed since modernity, as well as its political role. These elements will allow a renewal of Mendelssohn's proposal for a still meaningful comprehension of the relationship originating this research. Finally we mean to hermeneutically understand the fields of meaning which this investigation achieves for our present, and from their perspective to elaborate categories that allow us to critically approach the relationship under analysis.

Key words: Politics – Religion – Secularism – Jewish Enlightenment – Modernity.

1. Un problema enmarcado: distancia y reflexión

EN cuanto a su significado, sus orígenes, desarrollo y consecuencias, es ciertamente la Modernidad un campo de temas relevantes para comprender nuestro presente, denominado con términos como “pos-modernidad” o “transmodernidad” y caracterizado habitualmente por la caída de las “visiones omnicomprendivas de lo bueno” y los “grandes relatos”. Se trata de un campo de relaciones temáticas y conceptuales a menu-

do en tensión, al cual pertenece indudablemente aquella entre política y religión. Así como es imposible hablar geográfica y temporalmente de un modo unívoco sobre el proceso de esta relación —recuérdese *grosso modo* las diversas maneras en que los ilustrados piensan la religión y su institucionalización política en el ámbito francés y el alemán, por no mencionar las paradojas presentes en nuestra historia latinoamericana—, es imposible también lograr un modelo universalmente válido para entenderla. La dificultad es mayor cuando el análisis se hace desde un territorio en que la Ilustración europea no tiene su epicentro, aunque sí diversos modos de influencia. Por ello, para entender las consecuencias de esta tensa relación evitando sumergirse en una inmediatez que imposibilita el análisis por la cercanía de un problema que nos abarca ineludiblemente, conviene en un primer momento adoptar un método de alejamiento y toma de perspectiva. Con ello se supone la posibilidad de ganar una comprensión de un momento/lugar distinto del propio, pero que no obstante ello, y gracias a ese distanciamiento, permite una vuelta crítica sobre lo hermenéuticamente pre-comprendido y por ello a menudo invisibilizado en el propio espacio presente. Con esa intención, de lo que aquí se trata es de indagar en qué términos se plantea dicha relación en la obra de Moses Mendelssohn (1729-1786), filósofo del racionalismo pre-crítico y primer representante de renombre de la *Haskalá*, la Ilustración judía europea.

Para evitar que el análisis se convierta en simple exégesis de la obra del pensador, y en vistas a facilitar el análisis con categorías contemporáneas, se recurrirá en una primera instancia a tres modelos interpretativos del fenómeno religioso, desde el pensamiento del filósofo y politólogo Hermann Lübbe, sobre el sentido post-ilustrado de la religión. Su teoría “funcionalista” ha de ubicarse a la luz de sus posibilidades interpretativas para el problema planteado, como modelo de superación de las principales críticas radicales a la religión que la modernidad trajo consigo, como así también a las interpretaciones fenomenológicas que entienden el evento religioso como una experiencia numinosa. Desde esta perspectiva se ha de entender el problema del secularismo —*sensu stricto* posterior al período del que nos ocupamos, en el cual el razonamiento se origina desde el reconocimiento de la libertad de cultos y el desligamiento de la confesión religiosa de la plena participación en los derechos ciudadanos—, su significado y consecuencias para la experiencia religiosa, la reformulación de ésta a la luz de aquel, y finalmente se analizará cómo Mendelssohn propone una respuesta que, al mismo tiempo, pretende recuperar la estructura del modelo institucional europeo y conceder un rol aún indispensable a la religión. Más aún, a la luz de la filosofía heredada y sostén de dicho modelo europeo ha de comprenderse cómo, según Mendelssohn, el judaísmo condice mejor con ella y es más defendible ar-

gumentativamente y más práctico para la vida civil que las demás denominaciones monoteístas.

Si el método historiográfico de alejamiento e interpretación de un problema permite ganar una comprensión mejor sobre el mismo, habida cuenta de la posibilidad de “desapego” que concede la distancia temporal y geográfica, la vuelta reflexiva sobre la propia posición del observador hace que dicho conocimiento devenga operativo en la realidad de quien observa. La distancia permite redefinir la ubicación del observador respecto de lo observado. Esto significa aquí que el tema de la relación entre religión y política en los orígenes de la modernidad, según lo entiende un pensador que entonces representara a una minoría en una sociedad definida (el judaísmo en la sociedad prusiana), puede servir como heurística para una mejor comprensión del propio presente. Más aún, desde el presente y a la luz de otros aportes que podrían enmarcarse en la denominada “Ilustración judía europea”, habrá de ponerse en cuestión (por su limitación) la definición funcionalista de “religión” de Lübbe, con una dinámica que, fenomenológicamente enmarcada e históricamente situada, hace trascender el sentido puramente sociológico de explicación y abre a un modo de realización subjetivo-social, que entre otras cosas está también estrechamente vinculado a la praxis política.

2. La religión: indiferencia científica y superación de la contingencia

El proceso comenzado con la modernidad se ha caracterizado por su progresiva y creciente “indiferencia” respecto de las imágenes omnicomprendivas de mundo provenientes de las tradiciones religiosas y respecto del problema del sentido. Esto significa que la afirmación de verdad religiosa no conlleva ya de modo indispensable un rechazo a las afirmaciones científicas, ni mucho menos una posición rectora/juzgante de éstas, precisamente porque éstas resuelven meramente el *cómo* del funcionamiento de la realidad, no su *porqué* —etiológico o teleológico. Las afirmaciones científicas, por su parte, pueden ser afirmadas sin axiología, i.e. sin demandar al mismo tiempo un juicio valorativo sobre lo afirmado. Con la excepción de los casos de fundamentalismo, difícilmente pueda afirmarse hoy que haya personas que se reconozcan miembros de una confesión particular, o que al menos afirmen alguna creencia o práctica religiosa, y que nieguen el sentido veritativo de los conocimientos provenientes de las tecno-ciencias. Es indiferente la posición religiosa respecto de la aceptación de los modos científicos de ver al mundo. ¿Cómo pudo darse ese movimiento? Antes de ver el movimiento mismo, es preciso observar que sus consecuencias no restan relevancia a la religión, sino que reubican su campo de significatividad. Se trata de la evidente posibilidad contemporánea de afirmar al mismo tiempo

nociones que anteriormente eran mutuamente excluyentes, sin caer en la “doctrina de la doble verdad” de Siger de Bravante, sino simplemente delimitando y separando sus campos de validez.¹ Dicho sintéticamente: nuestra comprensión actual de mundo *es* la proveniente de las ciencias modernas; pero mantener esa cosmovisión no parece excluir *per se* la creencia religiosa. En estas nociones y en estrecha vinculación con la idea weberiana de independencia valorativa de juicio de las ciencias (*Werturteilsfreiheit*), encuentra Lübbe su punto de partida para mostrar a un tiempo la victoria innegable de la cosmovisión moderna y la función de la religión que no es superable por esa cosmovisión.

La función irremplazable de la religión es la “superación de la contingencia” (*Kontingenzbewältigung*).² Por supuesto que no es *superación* en el sentido de “eliminación”, ni *contingencia* en el mero sentido de lo “azaroso”. “Superar” debe entenderse en 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. Y en esto es la religión irremplazable, porque ninguna realización tecnocientífica estará jamás a la altura de la eliminación de dicha condición antropológicamente universal que le da lugar. Los avances tecnocientíficos en bienestar y seguridad humanos, la acumulación de un saber transformable en tecnologías capaces de eliminar progresivamente las condiciones de sufrimiento e inseguridad humanas, de extender el conocimiento y el nivel de vida y su duración, son constatables en una universalización cada vez más pronunciada, y al mismo tiempo se muestran incapaces de eliminar nuestra orientación pre-científica en el mundo (Lübbe, 1986:26). El estado fundamental de una “ilustración realizada” es al mismo tiempo la indiferencia religiosa de las ciencias y la indiferencia científica de las religiones, que ya no se comprenden en mutua competencia por la exclusividad de nuestra aquiescencia.

¹ Hay ejemplos resonantes de ello, como en la progresiva eliminación de conflictividad entre las nociones de creación, por un lado, y de big bang y evolución por el otro (cf. por ej. CASPER, 2008:75-91, “El sentido del discurso sobre la creación”, donde dicho sentido es el de un acontecimiento de responsabilidad moral). Pero también los hay menos evidentes a nivel de opinión pública, como la hoy abandonada idea —originalmente proveniente de la tradición científico-metafísica de origen aristotélico pero asumida por la teología medieval y su rol rector de las demás ciencias— de una teleología natural, i.e. la finalidad inherente al cosmos en general y las acciones humanas en particular, justificada por la relación entre un cosmos inteligible y un ser humano inteligente, copartícipes ambos del mismo *logos*.

² La traducción de términos y textos tomados de originales que no están en castellano corresponde al autor.

Pero hay un segundo ámbito en que dicha realización se constata: el proceso de secularización que libera el campo de las prácticas humanas —la política eminentemente— de la injerencia del poder social de las instituciones religiosas (Lübbe, 1986:91ss). Esto no significa que la pertenencia a una religión en el período pre-ilustrado fuese efecto del mero control social, ni que en el postilustrado desaparezca toda acción cultural e influencia a nivel de las conciencias. De hecho, pueden observarse socialmente tanto acciones que tienen una explícita connotación religiosa, como otras que mantienen un valor civil-religioso.³ Pero el secularismo en toda su gama de variedades, que van desde el anticlericalismo hasta la simple puesta fuera de juego al interior del catolicismo de la disciplina antimodernista, es reconocido progresivamente como operativamente legítimo. Se reconoce la independencia de la cosa sociopolítica de toda religión que pretenda ser su órgano rector; se reconoce el historicismo como clave epocal, pero se reconoce también que hay un ámbito de problemas que pertenecen al centro de la experiencia religiosa y que dicha secularización deja incólume.⁴ Por lo tanto, no se trata de que las sociedades se liberen de la religión, sino de que lo que necesitamos y logramos a nivel técnico y social es independiente de la pertenencia religiosa. Y un lugar central de comprobación de este proceso es “el proceso de constitución histórica del desprendimiento de derechos ciudadanos y propiedades de pertenencia eclesiales-confesionales” (Lübbe, 1986:97). Este elemento final de la caracterización de la religión postilustrada —y de nuestra relación general con todo tipo de institución en este período— es su historicidad, i.e. la necesidad de comprender, recuperar y mantener para toda institución su contexto de surgimiento y evolución. Más aún, la necesidad de “recuperar” la historia como modo de identidad, como lo plantea Lübbe respecto a los hitos de construcción y monumentos urbanos, sólo nace por la admisión de una concepción de la historia como algo constituyente y no meramente accidental.

³ En nuestro medio puede ejemplificarse a las primeras con la celebración del Te Deum en los aniversarios de la Revolución de Mayo, y a las segundas con la toma de juramento de cargos públicos, con o sin referencia a elementos religiosos.

⁴ Para la argumentación antimodernista, véanse los textos de León XIII y Pío X, particularmente del último la Encíclica “Pascendi dominici gregis” (cf. DENZINGER, 1908:1931; 2001s; 2071ss), donde se ataca la temporalización/secularización de la interpretación bíblica, la independencia de las ciencias de la teología, el agnosticismo/ateísmo en la comprensión del mundo, etc. Una interesante confrontación puede hallarse, por ej., en la Constitución del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia, *Lumen Gentium* 8, donde por el contrario se abraza la noción profundamente moderna de historicidad y temporalidad de la realidad humana *incluso* a nivel sacramental (cf. CASPER, 2008:195).

La progresiva separación, mutua indiferencia e independencia de los campos a nivel de comprensión del mundo es constitutiva del proceso de secularización. Esto no conlleva pensar que la religión pierda toda influencia subjetiva. Por el contrario, reubica esa injerencia en el marco del proceso cultural de secularización. Lübbe afirma que la religión puede incluso mantener una utilidad social, pero esa utilidad ya no es su fundamento, como se le interpretó cuando se vio a la religión como instrumento de dominio moral. En síntesis, la secularización moderna implica un proceso de progresiva diferenciación, de reconocimiento de la contingencia histórica de las adquisiciones culturales, y de autonomización de la tecnociencia y la política. A pesar de esa separación, Lübbe reconoce que puede aún hoy haber conflictos entre, por ejemplo, una política marcada por intereses coyunturales y sostenida por afirmaciones científicas, y una religión que se opone total o parcialmente a las consecuencias de éstas. Pero en ningún momento se comprende la discusión como un debate sobre el cambio de una imagen de mundo determinada, como una oposición eclesial a una ciencia sin presupuestos, o como el rechazo religioso a la “curiositas” inherente al quehacer científico.⁵

A la pérdida del rol de control religioso de la imagen y comprensión del mundo y de la cosa pública, es preciso añadir un nuevo elemento, que podemos denominar reducción de la religión a confesión. Esto se afirma en el sentido que se da una separación entre las afirmaciones de la creencia religiosa y la pertenencia a un grupo unido por ella, por un lado, y por otro la participación en los derechos ciudadanos y la pertenencia a un Estado. Ni la religión rige nuestra comprensión del mundo *qua* mundo, ni una pertenencia religiosa debe otorgar en una sociedad moderna ningún beneficio o derecho particular. La religión no ha de verse como cosmovisión o conformación de la vida completa de los ciudadanos, sino que este rol pertenece al Estado y a la religión, según las diversas teologías y filosofías, el de configurar un núcleo de creencias o de prácticas morales que en última instancia operan como un sostén complementario de dicho Estado.⁶ Si la

⁵ Cf. LÜBBE, 1986:29s. Al respecto de la independencia valorativa del juicio de las ciencias cabe una doble afirmación. Por un lado, esa libertad valorativa debe ser resignificada hoy bajo la noción de interés (cf. HABERMAS, 1986). Por otra parte, es precisamente el ámbito religioso el que permite poner bajo una nueva luz la tercera redacción kantiana del imperativo categórico y el deber de tomar a todo ser humano como “fin en sí”, denunciando la reducción del acontecimiento humano que se da al *fijar* (*verzwecken*) al otro ser humano a una función o estado de cosas finito determinado (cf. CASPER, 1998:39s).

⁶ La reducción de la religión a confesión es un elemento fundamental para comprender el modo de integración —según sus defensores— o de asimilación —según sus detracto-

religión es confesión de ciertas verdades o simple sostén moral, la discusión sobre sus contenidos puede darse *ad intra et inter* confesiones particulares, pero no entre éstas y la ciencia. La pregunta por la verdad queda reducida al campo religioso, mientras que la ciencia, esencialmente hipotético-deductiva, se remite al mero problema de la validez operativa (Lübbe, 1986:119). La ilustración como proceso es indiferente a las necesidades que dan lugar a la cultura religiosa, lo que lleva a refutar la hipótesis científica de la extinción de la religión luego del proceso civilizatorio (Lübbe, 1986:131s).

Ante estas características resumibles en la pérdida de influencia sobre los sujetos en la configuración de su comprensión de mundo, Lübbe se pregunta sobre el motivo de supervivencia de las religiones mismas, cuando las críticas radicales de la modernidad presuponían que, superadas determinadas condiciones, todo inducía a pensar en su desaparición. Más aún, la praxis política que en los inicios de la modernidad llegó a comprenderse, en casos extremos, como antípoda de la praxis religiosa, parece hoy conciliada con la posibilidad de una coexistencia. Para entender este proceso —y las insuficiencias de la propia explicación de Lübbe— conviene recuperar dos comprensiones que son, a modo de ver de Lübbe, inadecuadas para explicar el fenómeno religioso. Al abordarlas se comprende el problema del recurso a las epistemológicamente criticadas hipótesis *ad hoc*, para explicar cómo no desapareció a pesar la mejoría de la calidad de vida y el avance civilizatorio.

2.1. Insuficiencia explicativa de las críticas radicales de la religión

Se puede tomar como punto de partida de la modernidad la noción de “autonomía”. Por ejemplo, autonomía científica y autonomía moral son el *leitmotiv* de las dos primeras Críticas kantianas del conocimiento científico y

res— del judaísmo europeo en vistas a la igualdad de derechos ciudadanos (cf. GRAUPE, 1977:229). La homogeneización cultural, incluido lo religioso pero fundamentalmente lingüística, no es sólo proyecto de gobiernos que pretenden violentamente forjar sociedades con la imposición de un modelo único que elimine toda anomalía, como la Generación del '80 en Argentina, sino que ya puede observarse ese intento en países que conocieron desde el absolutismo hasta las revoluciones republicanas e ilustradas (DERRIDA, 2004:120ss), y por supuesto en períodos de dictadura como la franquista. Pero también fue vista a menudo la homogeneización por parte de los “heterogéneos” mismos como un modo de avance social propio. En el caso de los judíos de *Mittleuropa* la homogeneidad cultural y la pertenencia común a la unidad política les llevó a desvalorizar su propia lengua (el Jiddish) y —en el mejor de los casos— a reducir su religión a una confesión entre otras (cf. KARADY, 1999:80ss).

la moral. Desde esta comprensión, la vida religiosa sería una vivencia por antonomasia no-autárquica. Autarquía y racionalidad, en una comprensión estricta y unívoca de ambas, caracterizan el ideal moderno ilustrado. Ahora bien, al enfrentar en vistas a este ideal aquello que para éste es un escollo central, la religión, sus críticos la abordan desde dos perspectivas, social y subjetiva. *Pars pro toto* vale abordar la clave de bóveda de las sendas críticas de Marx y Freud.

Marx parte de una desmentida: los seres humanos no son separables de lo que producen, y la producción —que es autoproducción social— ha de analizarse a nivel estructural y superestructural. En este sentido, la religión como superestructura justificadora de condiciones infames y esclavizantes de reproducción de la mercancía, perdería su sentido si las condiciones de producción fuesen otras, emancipadas. La crítica a la imposición superestructural ha de comenzar por la religión como producto de hechura humana. Esa crítica ha sido “en lo esencial completada” por Feuerbach, pero con una visión estática, que carece de una exposición del modo histórico de constitución.⁷ La religión como “conciencia invertida del mundo” y representación de un “mundo invertido” es heredera de la tradición filosófica que postula una preocupación metafísica en el más allá, en lugar de indagar las leyes históricas del más acá. La religión al mismo tiempo *expresa, canoniza y protesta contra* la miseria real. En ese sentido sería la religión un opio, que permite mantener una “situación que necesita de ilusiones”. *Ergo* una vida libre de la opresión por medio de la crítica de las ilusiones —la religiosa ante todo— sería una vida plena donde la religión sería innecesaria.

Para Freud el surgimiento de la religión tiene su origen en la dificultad de soportar la vida y el padecimiento que le es inseparable. La religión sería un medio para evitar una confrontación científica de las realidades de la vida y una huida de éstas por medio de una ilusión. Una de las funciones de esta ilusión sería una pseudorealización colectiva de las mociones pulsionales de los deseos imposibles de satisfacer (*unerfüllbarer Triebwunschregungen*, Lübke 1986:140). Su explicación de esa pseudorealización, al igual que de todo su proyecto, se entiende explícitamente como hipotético-deductiva.⁸ Históricamente vista, la religión fue una herramienta civiliza-

⁷ En *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (MARX, 1974:93ss).

⁸ En *Más allá del principio del placer* se lee: “Debemos ser pacientes y esperar la aparición de nuevos medios y motivos de investigación, pero permaneciendo siempre dispuestos a abandonar, en el momento en que veamos que no conduce a nada útil, el camino seguido durante algún tiempo. Tan sólo aquellos crédulos que piden a la ciencia un

toría, en tanto permitió con una fundamentación ilusoria mantener normas elementales de convivencia. En lugar de evitar actuar los deseos más elementales por un “fundamento racional” (Freud, 1973:2983), ella afirma su prohibición por un principio divino. Pero con el avance de la labor científica se logrará “llegar a penetrar un tanto en la realidad del mundo, permitiéndonos ampliar nuestro poder y dar sentido y equilibrio a nuestra vida” (Freud 1973:2991).

Lübbe comienza su crítica con la evidencia de la no-desaparición de las religiones en la modernidad avanzada. A continuación hace ante estas críticas una doble afirmación, pero con un movimiento común: desmontar el punto de partida del ataque. Ante la crítica marxiana a la idea de creación como expresión religiosa de la experiencia humana de no ser autárquico y *causa sui*, escribe el autor, “no se puede reconocer cómo se verían las condiciones culturales históricas por las cuales se quitaría todo objeto a la creencia en la creación. Es también tan trivial como fundamental a nivel práctico de la vida, que los postulados de la emancipación no se podrían extender hasta abarcar nuestra no-autarquía existencial y ontológica” (Lübbe 1986:138). Es decir, los progresos en los procesos de producción, los avances en la posesión de los medios de producción, los logros en la calidad de vida y emancipación, son ontológicamente indiferentes a nuestra dependencia de procesos de vida indisponibles. Por su parte, el ataque freudiano que parte del supuesto de una lucha aún inacabada entre el espíritu científico contra la cosmovisión religiosa, encuentra como primera respuesta que ante el final de la lucha y la supervivencia de ambos bandos opuestos, la hipótesis en que se basa el ataque quedaría sin efecto.⁹

Mucho más interesante, empero, es la afirmación de la religión como pseudosatisfacción o pseudocumplimiento colectivo de pulsiones y deseos que no pueden ser satisfechos. En este caso, Lübbe (1986:140) afirma que “la extrañeza respecto de la realidad de esta teoría de la religión supera por mucho a la extrañeza respecto de la realidad de la religión”. Esto es, incluso caído el rol de control de las iglesias y los teólogos, es mucho más plau-

sustitutivo del abandonado catecismo podrán reprochar al investigador el desarrollo o modificación de sus opiniones” (FREUD, 1973:2541).

⁹ Un punto que también es interesante mencionar, es que más allá del acuerdo en su ataque a la religión, persisten conflictos difíciles de salvar entre los seguidores de ambos críticos. Siguiendo a H.-M. LOHMANN (2006:373-376), el conflicto puede resumirse en dos debates. El primero es la recepción en la URSS hasta la caída de Trotsky, donde se le pensaba compatible con una educación socialista y se le criticaba como ideología reaccionaria burguesa, y el segundo desde los años 60, donde se reunía la lucha clasista con la liberación de la sexualidad y/o se le reducía a una descripción de cómo operan en el sujeto las condiciones capitalistas.

sible explicar la permanencia de la experiencia religiosa por la persistencia de un principio de realidad, por una necesidad de realismo indiferente a la ilustración, que culturalmente no es abordada por las ciencias sino por las religiones. Estaría así mucho más cerca de la exigencia freudiana de “educar para la realidad” (*Erziehung zur Realität*) un tipo de respuesta que permite reconocer y aceptar lo indisponible, que en la tradición cultural religiosa asume afirmaciones tales como “voluntad de Dios” y prácticas rituales. De este modo y sin eliminar elementos centrales de la crítica freudiana, Lübbe separa sus campos de aplicación: “No se ve en qué sería diferente el realismo de la vida, por el cual debe conducirse una buena terapia, del realismo de la vida en que nos ubicamos en nuestra praxis vital religiosa” (1986:141). La religión no es para Freud *error* sino *ilusión*, o sea “una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad” (Freud 1973:2977).

Ahora bien, si un principio de realidad implica asumir la finitud y la contingencia, no se ve en qué fallaría a ese principio la religión, entendida como modo de abordar la contingencia, ya que la religión no promete eliminarlas sino darles un sentido. Esto no significa que todo elemento de la religión sea mantenible, y ahí radica el valor insoslayable de los críticos de la religión. Tampoco significa que el “proceso civilizatorio” pueda ser unívoco, como Lübbe parece suponer. Toda religión puede usarse ideológicamente, puede ser instrumento de manipulación (fundamentalmente de una noción “civilizatoria” determinada), puede revestirse de un carácter pseudocientífico, puede ser un falso consuelo inhibitorio de la acción. Pero después de toda crítica permanece incólume la hipótesis de que el proceso de ilustración es indiferente a las condiciones antropológicas que basan la experiencia religiosa. Hipotético-deductivamente podría decirse que, mientras los críticos radicales buscan hipótesis *ad hoc* (ilegítimas según esta comprensión de ciencia) para salvar su falseada previsión de una desaparición de la religión, Lübbe ofrece en cambio precisamente como hipótesis contrafáctica de su punto de partida la desaparición de las religiones. Esta desaparición sería un dato empírico y constatable, pero que al no haber sucedido permite mantener su hipótesis original.

Finalmente, Lübbe no se aboca a elaborar los puntos en que sí es útil en el seno de la religión una crítica radical. Esto conlleva a que su teoría funcionalista sea al mismo tiempo demasiado abarcativa y demasiado estrecha. Demasiado abarcativa, porque otras prácticas podrían también ubicarse como “superación de la contingencia” y que poco tendrían que ver con una experiencia religiosa capaz de convivir con la crítica ilustrada (pensemos en las espiritualizaciones new age de las realidades históricas). Demasiado estrecha, porque la religión misma requiere ser desmitificada, como la pro-

pia historia del judaísmo lo prueba (cf. Cohen, 2004:39-44,183-207), lo que conlleva precisamente poner en tela de juicio los modos históricamente surgidos de dicha “superación”.¹⁰

2.2. *Exceso explicativo de la interpretación fenomenológico-numinosa de la religión*

El autor central para la explicación fenomenológico-numinosa de la religión es Rudolf Otto. La experiencia religiosa es una experiencia de lo numinoso, sagrado y terrible de la divinidad, omnipresente en todo tiempo y lugar. La vida religiosa se caracteriza por un ser-abrazado por lo numinoso. No es mero sentimiento de dependencia (Otto, 1965:21). Es experimentar el carácter positivo y tremendo, inquietante, estremecedor, ante la *majestas* de lo sobrenatural (Otto, 1965:33). Esa experiencia se traduce a nivel subjetivo en un “entusiasmo”, en el sentido etimológico de un endiosamiento extático del sujeto, que conlleva la pérdida de subjetividad y la fusión con ese principio del mundo. No se trata de un campo conceptual-inteligible sino de fe y sentimiento. Sin dicha experiencia no se adquiere su sentido y permanece incomprendible para la mente secular (cf. Otto, 1907:15-19).

Lübbe entiende que la *fascinación* inherente a la fenomenología religiosa de Otto debe ser rechazada como clave de bóveda de lo religioso precisamente desde un punto de vista heredado de la ilustración. La crítica al ser-atrapado (en este caso por la presencia de lo numinoso) es una característica elemental del postulado de no-equivalencia de religión e ideología. Una teoría funcional que entiende la religión como modo de superación de la contingencia, “podría preguntar de modo sobrio y sin ilusiones, cómo se relaciona una teoría funcionalista de la religión con lo sagrado. Para res-

¹⁰ Un ejemplo de ello puede verse en el texto de FREUD (1974:3001ss) “Una experiencia religiosa”, donde se analiza la experiencia de “conversión” de un científico. Pero siguiendo el argumento de Lübbe, su encuadre en el proceso edípico y la figura de psicosis alucinatoria *no* invalidaría la realidad del hecho al que responde esa experiencia, la finitud de la existencia y la incapacidad científica de dar cuenta de ella. Una anotación final sería respecto al ejemplo que atraviesa *El porvenir...*: la prohibición de matar. Un análisis que seductoramente se ofrece aquí pero excede los límites de este trabajo es, si superada la “falacia teológica” del origen del mandamiento y la “falacia naturalista” (el paso del ser al deber ser, garantizado además por un mandamiento divino), no se halla en una descripción fenomenológica de la existencia humana precisamente un nivel de normatividad que demanda ya ese “no matarás”. O mejor aún, que el fenómeno humano ya tiene un componente normativo —piénsese en la obra de E. Levinas— de modo tal que los orígenes religiosos de la afirmación estarían dando cuenta de la subjetividad humana de un modo mucho más fundamentalmente ligado al fenómeno que las posiciones racionalistas-utilitaristas que concluirían en la misma prohibición.

ponder también de modo sobrio a esa pregunta: en la caracterización funcional de la religión después de la ilustración, el fundamento para abandonar la categoría de lo sagrado está en el hecho, comprobable mediante una analítica del uso del lenguaje, que contenidos que en absoluto son religiosos sino experiencias por antonomasia seculares pueden ser denominadas como ‘sagrados’”.¹¹ La metodología de Lübbe tiene por fin evitar tratar a la ideología y a la religión como funcionalmente equivalentes. Es que sólo la ideología pretendió aunar soteriología y ciencia, praxis de superación de la contingencia y praxis científicamente constatable, todo ello desde una posición superior (por ej. la perspectiva racial). En línea con un análisis aplicable a la noción kantiana de lo *sublime*, que vale para las experiencias de más diversa índole (en la naturaleza, en religión, en política), podría verse que el sentimiento de embelesamiento es demasiado amplio y riesgoso para explicar la religión.

2.3. Aportes de una teoría funcionalista de la religión

Una teoría funcionalista parte de reconocer la independencia irreductible de la operación que la religión efectúa ante los indisponibles de la vida, ante las contingencias de la existencia que resisten al progreso y a la ciencia simplemente por serle “indiferentes”, porque se refieren a los hechos irreductibles e invariables de la finitud de la vida humana. Una postura así parte no de la huida de la realidad sino de su más plena aceptación. Aceptar la realidad significa aceptar sus diversos campos de significación. Por ello, la función religiosa significa, positivamente, el reconocimiento de los elementos “resistentes a la ideología y a la ilusión”. Aceptar los invariables de la realidad significa desmontar toda ideología que pretenda descubrir un “sentido” metafísico (o una filosofía de la historia) en la temporalidad. Significa también que a nivel social esa separación se expresa como “religión civil” (Lübbe, 1986:306ss). Religión civil o religión de la cultura no indica un credo nacional, sino el modo de ser de la religión después de una Ilustración políticamente acabada en un Estado liberal con libertad religiosa (Lübbe, 1986:309). No hay identidad entre contenidos religiosos culturales y una religión instituida. “Los contenidos civiles religiosos —sea en contenidos, sea por su presencia pública— son las orientaciones religiosas capaces de un consenso universal que están integradas en nuestra cultura políti-

¹¹ Influido por el sentido dado a los términos por Levinas (1977), favorezco en mi traducción de “Das Heilige” el término “sagrado” en lugar de “santo”. “Sagrado” aludiría efectivamente a lo numinoso-entusiasmante, unificador de Dios y el hombre, mientras que la “santidad” sería característica de la separación y trascendencia del Dios monoteísta, inaccesible no sólo conceptualmente sino también experiencialmente.

ca” (Lübbe, 1986:316). Estos contenidos permiten demarcar el “sentido” de la religión en vistas y subordinadamente al bien común políticamente elaborado, pero con autonomía valorativa.¹²

Sin embargo, una teoría funcionalista *no* toma al “sentido” como tema de la religión. O mejor: no es el “sentido de la vida” la pregunta, sino el sentido de la función de la religión, el sentido de nuestras acciones o de los elementos en sistemas de acciones (Lübbe, 1986:184). Así, la teoría funcionalista explicaría el sentido de las acciones y no cosas tan hiperbólicas como el sentido de la vida o el sentido de la historia. La predicación de sentido y valor no es aplicable al *factum* de una existencia (Lübbe, 1986:188). La noción económica de “valor” indica la comparabilidad fluctuante de bienes, cosa no aplicable a lo dado de una existencia humana. En cambio, indagar las funciones de los sistemas de acción significa admitir como punto de partida las realidades insuperables de las que pretenden dar cuenta. En todo caso, si se hablase de “sentido” en la búsqueda de una religión, no se estaría aludiendo a una trama oculta de las cosas o a una legalidad, sino al deseo de una garantía de que lo que hacemos tiene una finalidad.

Pero la noción de finalidad aplicada a las ciencias naturales y también a las sociales cae progresivamente desde la modernidad. Ante la constatación de que aún algunos catecismos hablan del “sentido de la vida” como fuente de religiosidad, Lübbe argumenta que es hipertrófica la afirmación que lleva a la exigencia de “sentido” para pensar toda una vida de modo análogo al “sentido” de las acciones realizadas. De ese modo, las existencias humanas deberían ser sometidas a la validez del postulado de racionalidad, y de no hallarse ésta se evidenciaría una “carencia de sentido”, lo que condujo históricamente a las peores aberraciones ante las denominadas “vidas sin sentido”.¹³ Y si se aplica al problema de la teodicea, que pretende ver en la naturaleza y la historia un orden y una finalidad, el resultado de lograr un

¹² Tema ligado y de intenso debate en el ámbito germano es el problemático concepto de “Leitkultur”, o “cultura-conductora”, que ha sido utilizado habitualmente por la centroderecha en los debates parlamentarios, por ej. sobre los requisitos culturales para la nacionalización de extranjeros (cf. <http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2004/07/12/a0132>).

¹³ Cf. LÜBBE, 1986:301ss. La existencia humana es “independiente de toda autovaloración” (selbstbewertungsunabhängig). Esto significa que la admisión de la facticidad de la existencia y su contingencia elimina la necesidad de pensarla como resultado de algún tipo de validación. “La aceptación religiosa de la existencia implica la prohibición cultural de la valoración de la existencia”. Esta facticidad a priori significa, a posteriori, que de ningún modo la aceptación de la contingencia hace de la supervivencia a cualquier precio el valor más alto de la existencia.

proyecto así sería, ante dicha evidencia del orden y sentido, la desaparición de la religión. No habría ya dependencia de lo contingente y una relación religiosa como modo de abordarlo, sino que todo se vería bajo el modo de una necesidad racional garantizada por un sentido evidente. La contingencia sería así desmentida por la teodicea, y con ella caería la relación religiosa.

¿No puede esa relación funcional ser también una legitimación de condiciones de dominación, que bajo la apariencia de la contingencia insuperable proyecten en el tiempo estructuras que no son “naturales” sino socialmente construidas? Esta afirmación es posibilitada por las críticas a la religión, a las que Lübbe desmonta mostrando que la religión tiene en cuenta la realidad y de ella nace. Una respuesta a Lübbe en defensa de las críticas radicales a la religión, sería que efectivamente el progreso en las condiciones y beneficios materiales de civilización no han alcanzado todavía a todos los habitantes del mundo, y que una vez que lo haga efectivamente se superará la necesidad religiosa. Sin embargo, esta respuesta adolece de dos carencias. Una carencia etnocéntrica, pues unifica el significado de progreso en la versión ilustrada-europea, desconociendo, por ejemplo, que importantes grupos dentro de Europa buscan alternativas a su “progreso” en otros modos de relacionarse con el cosmos. La segunda carencia es la constatación del “revival” de cierta religiosidad justamente en medio del progreso.¹⁴

La religión parece ser, fenomenológicamente abordada, mucho más que una respuesta a la contingencia. Puede ser vista como respuesta a un llamado. Lübbe da en el centro del problema cuando afirma que la verdadera pregunta de la práctica religiosa es cómo debe uno comportarse frente a esta constitución del mundo, *religiosamente* o *moralmente* (Lübbe, 1986:197). Pero la respuesta funcionalista a esta pregunta es insuficiente, porque no permite diferenciar entre religiones que liberan y religiones que oprimen, y de este modo, entre la posibilidad de una fenomenología de la religión y de una degeneración de la misma (cf. Welte, 2008:40-58). Pero es una respuesta que sí cobra todo su valor ante la posibilidad de convivencia entre religión, ciencia y política. Esta posibilidad nacida de la separación de sus campos de aplicación e intereses, debe ser mantenida y al mismo tiempo cuestionada. Es que Lübbe no termina de admitir que haya elementos políticamente asumibles y operativizables, que provienen de intereses religiosos pero pueden asumirse como campos políticos de acción *desde* la experiencia religio-

¹⁴ Es preciso mantenerse aquí en la perspectiva del análisis de Lübbe, donde no se hace una crítica material al contenido religioso mismo sino sólo a la estructura de su función. Esta afirmación es necesaria, porque las nuevas religiosidades a menudo operan un hermanamiento entre capitalismo tardío, egocentrismo e indiferencia social. De este modo, hablar de supervivencia de las religiones en la contemporaneidad no incluye en absoluto la legitimidad de sus postulados.

sa. Por supuesto que esto no se reduce a las posturas progresistas y liberacionistas, sino que la misma estructura podría verse aplicada por los fundamentalismos políticamente operativos. Sin embargo, y precisamente gracias a las ciencias (fundamentalmente sociales y humanas), las tradiciones religiosas pueden recuperar su vitalidad política con un proyecto liberador del todo social.¹⁵ Al no ver este punto, Lübbe no puede abordar la crítica freudiana desde otra perspectiva importante, o sea, que la religión no es pseudosatisfacción sino canalización creadora y activa de la insatisfacción, del deseo de transformación de la realidad en el marco de su posibilidad. Por supuesto que la religión, al menos en el caso monoteísta, espera, como la estructura misma del deseo, lo imposible de satisfacer (en términos judeocristianos, el Reino, que al decir de Rosenzweig, es futuro y nunca deja de serlo). Pero esa espera no es quietismo. Aceptación de la realidad, “serenidad” en términos de Heidegger, no significa en absoluto la canonización y legitimación de lo que hay. Sí significa ubicar el campo de transformación en el marco de lo científicamente caracterizado como posible, dentro del marco de la contingencia humana, sin invalidar la espera de lo imposible, el *novum* radical que la excede.

3. El poder del Estado, el poder religioso y la conciencia individual

El análisis funcionalista de la religión, entonces, reconoce la autonomía del sujeto tanto a nivel ético-político como en la investigación científica, la independencia e indiferencia mutua entre el campo religioso y el social-científico, y la reducción de la religión a ritual y confesión al centrar su objeto en la superación de la contingencia humana. Para indagar la operatividad y límites de estas nociones acerca de la religión para comprender el análisis de Mendelssohn sobre la tensa relación de política y religión, es conveniente tomar como eje un texto central, que representa al mismo tiempo una filosofía de dicha relación y una apología por el rol de los judíos en la sociedad germánica: *Jerusalén, o sobre poder religioso y judaísmo* (1783). El contexto filosófico del texto es la posición metafísica general de Mendelssohn: hay una religión de la razón accesible e igual en sus postulados en todo ser humano. Ella no afirma nada que la razón misma no garantice, i.e. se reduce a afirmar lo que entiende como racionalmente probado: la exis-

¹⁵ El caso históricamente más resonante podría ser el análisis genealógico y la raigambre monoteísta del proyecto revolucionario y secular francés de “libertad, igualdad y fraternidad”. También dicha estructura puede evidenciarse en el contexto latinoamericano (cf. Löwy, 1999).

tencia de Dios, la inmortalidad del alma, la providencia en la historia (Mendelssohn, 1843:287). En ese sentido, el judaísmo no enseña nada que no condiga con esas afirmaciones. Por eso el judaísmo no es *religión* revelada sino *ley* revelada. El problema está, por supuesto, en la correlación entre esa ley y la ley civil.

3.1 Separación de campos de injerencia y puntos de conflicto

El texto parte de una afirmación central: una tarea fundamental de la política es “mantener balanceados” a ambos “sostenes” de la vida social: el Estado y la religión (Mendelssohn, 1843:257). Pero no ve que hayan sido delimitadas claramente aun sus atribuciones, sus derechos y capacidades de obligar. Lo que anacrónicamente llamaríamos “totalitarismo” y Mendelssohn denomina “despotismo”, tiene la “ventaja” de ser indiscutiblemente obligatorio, pero se lleva mal con una época que toma como punto de partida la libertad de conciencia en cosas espirituales. Una época así conoce otro tipo de incertidumbres e intranquilidades que nacen precisamente de la libertad —fundamentalmente de la religiosa. En las tensiones que surgen entre, i.e., las religiones y el Estado, o entre opiniones disímiles al interior de las religiones, ¿quién ha de tener el derecho de decidir, castigar o expulsar? Contra la opinión hobbesiana que ve el origen de la sociedad en la guerra generalizada y el abandono de las pretensiones de derecho y del poder en manos de la autoridad, Mendelssohn afirma que una posición así carece de comprensión respecto de la libertad ciudadana, y sólo comprende al poder y al temor como bases del derecho y la ley. Carece por tanto de estabilidad, pues requiere la presión incesante del temor para su durabilidad. Por eso, los sabios comprenden que hay otras fuentes de obligación civil, y que además tienen respecto de Dios obligaciones que no ceden ante la presión del poder estatal (Mendelssohn, 1843:259).

Poder y derecho son cosas diferentes. El poder estatal garantiza la puesta en práctica de la legislación, pero ésta no ha de inmiscuirse en las diferencias religiosas, siempre que no atenten contra su estabilidad. Tampoco ha de privilegiar a ninguna de ellas, pues la sociedad está hecha para sostener el bien comunitario, que necesariamente incluye las perspectivas individuales sobre la felicidad personal. Estado e iglesia tienen por meta facilitar la felicidad humana (terrena y celeste respectivamente) por medio de instituciones públicas (Mendelssohn, 1843:293).¹⁶ En realidad ambos influyen

¹⁶ Aunque en ocasiones escribe diferenciadamente “sinagoga” y “mezquita” Mendelssohn emplea “iglesia” como símbolo de toda religión institucionalizada como confesión institucional y doctrinaria.

sobre las conciencias y las acciones en las relaciones interhumanas (el Estado) y con Dios (las iglesias). El bien ciudadano, entonces, es confiado al Estado, y a la Iglesia el “bien eterno” (Mendelssohn, 1843:263). No se trata, recurriendo a términos de Lübbe, que la religión se aboque exclusivamente a la contingencia de la existencia, pero sí que su finalidad no está abarcada por el quehacer político, sino que hay un invariable que excede y es “indiferente” funcionalmente a la política. En todo caso, la praxis social puede verse “motivada” por la confesión religiosa, pero es fundamentalmente independiente de ésta. Existe así una mutua “indiferencia”, en el sentido que la separación de campos implica separación de espacios de injerencia y poder. Hay una prioridad del poder político en cuanto a la comprensión del todo social, a la que ha de subordinarse la doctrina religiosa a nivel práctico y servirle de sostén a nivel educativo. Ello no obsta que haya otro campo de afirmaciones de verdades religiosas que no son afectados por las prácticas y comprensiones políticas. Dicho simplemente, para Mendelssohn es tan indebida toda afirmación política sobre lo eterno, como toda afirmación religiosa sobre lo temporal. Los fundamentos veritativos de la religión no alcanzan a las razones de Estado o las finalidades sociales. Pero sería erróneo creer que el supuesto principal bajo la separación de campos de injerencia es que son campos que, de ser delimitados claramente, efectivamente no colisionan ni se solapan. El sujeto entra en sociedad apenas reconoce su necesidad para lograr su felicidad tanto en lo temporal como en lo eterno. Dicha entrada genera un doble modo de obligación, que se manifiesta en dos niveles: la acción y la conciencia (Mendelssohn, 1843:264). La teleología inherente al proyecto de Mendelssohn ve que acciones y conciencia, de ser adecuadas, han de llevar a la perfección y felicidad humanas. La diferenciación de roles estaría en el modo de fundamentación: mientras el gobierno regula las acciones, la religión educa la conciencia hacia esa meta. Pero se trata siempre de una acción e inclinación de conciencia “racional”.¹⁷

Mendelssohn elogia al Estado que pueda gobernar por la mera educación racional, i.e. que pueda conducir a acciones comunes por una formación de las costumbres y la conciencia. Y como la felicidad es *telos*, es de recono-

¹⁷ “Así, las acciones y la conciencia pertenecen a la perfección del hombre, y la sociedad tiene que proveer para ambas, en tanto sea posible, por los esfuerzos comunes; i.e. conducir las acciones de los miembros al mejor bien social, y mover a las conciencias que llevan a esas acciones. Aquello es el gobierno, esto la educación del hombre social. En ambas es el hombre conducido por fundamentos, a las acciones por fundamentos de la inclinación, y a las conciencias por fundamentos de verdad. La sociedad tiene que instalar a ambas como establecimientos públicos, para que coincidan sobre el bien común” (MENDELSSOHN, 1843:264).

cer que tanto mayor es la utilidad de las acciones que conducen al mismo, cuanto éstas se basen no en la utilidad propia sino en el bien común (Mendelssohn, 1843:265). Pero que el Estado gobierne por educación, e incluso que pueda demandar ciertas cesiones de libertades o intereses individuales en pos de un bien común, no significa que pueda exigir obras supererogatorias (el ejemplo es la limosna), o en términos contemporáneos, una “ética de máximos”. Esto puede corresponder al interior de una religión a modo de invitación o admonición, pero nunca coercitivamente.

Ahora bien, puede suceder en una sociedad descreída y cínica, que desaparezcan las mociones interiores para cumplir lo exigido por la vida común. En ese caso el Estado puede recurrir a instituciones que ordenen el cumplimiento y castiguen el incumplimiento de las acciones exteriores elementales en la sociedad. Eso es imposible a nivel religioso, pues su esencia misma es la intención motriz y la convicción de la conciencia. Lo que lleva a Mendelssohn a una importante consecuencia: las iglesias carecen del poder de expulsar o punir a sus miembros, ya que es un poder exclusivo del Estado y sólo aplicable a acciones externas lesivas a la sociedad, y no a convicciones de conciencia (Mendelssohn, 1843:268ss). Esa es la base de la distinción de *ley social* y *mandamiento* religioso, y del rol mismo de las religiones: lograr racional y argumentativamente la aquiescencia de conciencia a un núcleo de afirmaciones. El mandamiento puede orientar, pero sus derechos respecto de los individuos son “imperfectos”, i.e. no pueden demandar obligatoriamente su cumplimiento. En cambio, la ley civil es “perfecta”, o sea que su obligatoriedad no admite negativas.¹⁸

3.2 Antropología y sociología del contrato social

El fundamento antropológico de este planteo político es que la libertad natural del ser humano es lo que hace en gran medida a su felicidad

¹⁸ Se evidencian así los orígenes de un sistema “liberal” de gobierno. Sin embargo se argumenta: “Si un hombre tiene bienes o medios para la felicidad en su poder de los que puede prescindir, i.e. que no son necesarios para su existencia, y que pueden servir para su ser-mejor, entonces él está *obligado* a destinarlos en parte para el bien de su prójimo, a la buena voluntad; pues ser-mejor es inseparable de la buena voluntad” (MENDELSSOHN, 1843:273, cursiva DF). En realidad Mendelssohn está sentando la condición de posibilidad y legitimidad del comercio, pero la obligatoriedad de contribuir al bien común supera al mero intercambio de bienes. Así su liberalismo tendría importantes limitaciones, que serían objeto de crítica de los liberales radicales contemporáneos, como Nozick en su negativa a suplir la “lotería natural” y la “lotería social” con bienes privados de los no-afectados.

(Mendelssohn, 1843:273,276). La coerción de conciencia significaría renunciar a un elemento esencial de la Ilustración: la autonomía de las decisiones sobre sí. Los contratos que dan origen a la sociedad, que implican derechos y deberes, han de ser admitidos libremente. Uno puede, por ejemplo, entregar propiedad a cambio de otro bien, en tanto se trate de algo no indispensable para la felicidad.¹⁹ El deber del contrato nace de la libertad y la responsabilidad que conlleva.²⁰ Así también se han de entender los deberes que nacen de otros ejercicios de la libertad, como el contrato matrimonial (Mendelssohn, 1843:274). En términos generales, lo que fundamenta la entrada a la sociedad es la posibilidad de intercambio, por la cual un bien sobre el cual un individuo tiene un derecho perfecto (absoluto) y otro individuo un derecho imperfecto, puede, luego del acuerdo, mutar en derecho perfecto de éste e imperfecto de aquel (Mendelssohn, 1843:279s). Esa relación antropológica se aplica analógicamente a la relación de iglesia y Estado.

Evitando el paternalismo tutelar de su guía conceptual (Wolff), Mendelssohn piensa una teoría contractual y liberal de la sociedad, donde el perfeccionamiento constante y la felicidad progresiva se basan en la libertad individual, que permite en gran medida a los individuos definir metas y opciones de vida (fundamentalmente las religiosas).²¹ Si bien la propia naturaleza marca los deberes humanos, su campo de observancia puede separarse en dos: Iglesia y Estado, las que tienen por objeto las acciones y las conciencias, en cuanto a la relación entre Dios y hombre, y entre el hombre y la naturaleza respectivamente. A los seres humanos les lleva su necesidad, sus bienes, sus capacidades y servicios, a entrar en relación con

¹⁹ Los bienes que el individuo posee exclusivamente y ya antes del contrato son sus capacidades, lo que por ellas produce y los bienes de la naturaleza ligados a los productos de su esfuerzo.

²⁰ El proyecto de Mendelssohn se ubica en los inicios de la reflexión sobre los derechos civiles y políticos, que aún no alcanza a los derechos sociales. Los ejemplos empleados son el intercambio de bienes de los poseedores de bienes. Aún no se ve otro tipo de contrato, como el del trabajador que en “libertad” ingresa en una relación contractual, admitiendo una serie de obligaciones que son pagadas con la entrega de lo “no-imprescindible” para su existencia: su tiempo. Con su tiempo y el costo exiguo de ese tiempo, su salario, suple la base para generar los bienes que los poseedores de bienes podrían luego libremente intercambiar.

²¹ Coherente con su contexto, empero, este liberalismo encuentra la base de su tolerancia a la multiplicidad confesional en las verdades que toda religión *debe* reconocer racionalmente, y por ende esa tolerancia tiene sus límites en la reprobación de las doctrinas “con las que no puede mantenerse el bien público”, “que como el ateísmo y el epicureísmo minan el fundamento sobre el cual se basa la felicidad de la vida social” (MENDELSSOHN 1843:287).

otros. Cada individuo tiene la responsabilidad de aplicar socialmente para el bien de la sociedad una parte de sus capacidades y de los derechos que por ellas ha obtenido. La pregunta de Mendelssohn es cuáles y con qué fines (Mendelssohn, 1843:281). Son las leyes lo que permiten transformar las obligaciones imperfectas o posibles en perfectas o absolutas. El Estado es una “persona moral” capaz de juzgar sobre los derechos correspondientes a esas obligaciones. Sólo el Estado puede obligar a acciones, premiarlas o castigarlas, ya que dichas acciones están siempre en referencia a conciudadanos del mismo. La dificultad surge cuando analógicamente se traspone esta relación a la Iglesia y su regulación del “contrato” entre Dios y hombre.

Visto objetivamente, es un error pensar que Dios demanda un servicio como el demandado por los hombres; es un error pensar que las obligaciones respecto de mí pueden entrar en conflicto con aquellas respecto de Dios, como sí podría suceder en el campo interhumano. Esta analogía excesiva es la fuente de las “injustas pretensiones exageradas” que se permiten hacer los “servidores de la iglesia” (Mendelssohn, 1843:282). Pero la relación religiosa entre Dios y hombre *no* tiene otra obligación distinta a aquella entre hombre y hombre. La propia relación interhumana, sus derechos y obligaciones, son los que constituyen las mismas obligaciones religiosas, eso sí, con una sanción más sublime (Mendelssohn, 1843:282s). Los “derechos” de Dios, entonces, no pueden colisionar con los nuestros, y por tanto no puede Dios exigir ninguna renuncia a ellos. Y la consecuencia es que las iglesias no tienen derecho alguno a bien y propiedad, ningún derecho a forzar a aportes o renunciaciones, y por tanto “que lo que les es justo nunca se confunde con lo nuestro, y que por tanto nunca puede haber casos de colisión entre la iglesia y los ciudadanos” (Mendelssohn, 1843:284). Hijo de su época, Mendelssohn sostiene que es la base antropológica y sociológica común de una teleología eudemonista individual y social, y la inexistencia de otro nivel de obligaciones respecto de Dios que pudiese entrar en conflicto con ella, lo que permite fundar una sociedad religiosa y valorativamente plural.

3.3 El sentido de la religión y la ley

Según Mendelssohn, la revelación no pertenece al mundo de las verdades atemporales naturales y de razón. Así queda inserto en una metafísica, que considera que a dichas verdades de razón pertenecen por antonomasia las verdades religiosas fundamentales, i.e. aquellas que por su eternidad son alcanzables atemporalmente por la mera razón humana y significan la base

racional de *toda* religión universal humana legítima. Lo importante para el problema de la independencia valorativa de las ciencias es que, según Mendelssohn, dicho reconocimiento es “científico” (en un sentido pre-crítico), y no subordinado a autoridades confesionales. Esto significa que es autónomo, independiente de toda institución eclesial. Esto se aplica a su relación con la libre decisión en la praxis política. La consecuencia que conlleva es una *racionalización* de la “religión”, en un primer sentido estructural de verdades de razón. Pero también se da una *moralización* en las confesiones particulares. Para Mendelssohn el judaísmo, como religión particular, no implica la revelación *de una religión* sino *de una ley* (Mendelssohn, 1843:319). Como todo hecho histórico, la revelación que origina al judaísmo pertenece al campo de las verdades que corresponden a la transmisión de generación en generación de un testimonio originado por testigos fidedignos. En ese sentido, Mendelssohn entiende al acontecimiento del Sinaí como un hecho histórico, y su contenido como una legislación. Pero esa legislación no ordena nada esencialmente diverso a las verdades imprescindibles para la felicidad eterna que *ya* están contenidas en toda religión que escuche a la razón, sólo la refuerza.²² Ese cuerpo legislativo tiene como meta mantener el mensaje monoteísta y servir como ejemplo y modelo a las demás naciones. Por eso el judaísmo no tiene dogmas ni *symbolon* de fe.²³ Y después de la destrucción del segundo templo y la diáspora, ese corpus no puede ser impuesto a la comunidad judía, sino que es sólo el individuo quien libremente puede aceptarlo para sí o rechazarlo, total o parcialmente.

Se puede intentar lograr la aquiescencia por medio del temor o la esperanza, pero son medios injustos que operan sobre el impulso del deseo del ser humano. No así los fundamentos racionales que se den para la admisión de determinadas afirmaciones doctrinarias, que operan sobre la capacidad cognitiva humana y deben mostrarse como en coincidencia con las intenciones individuales.²⁴ Por eso ni el Estado ni la iglesia son los mejores jueces en cuestiones religiosas (Mendelssohn, 1843:286). La religión debe operar a nivel racional, sin injerencia política ni institucional religiosa. Así como no puede haber una influencia institucional indebida sobre las opcio-

²² MENDELSSOHN (1843:320) se liga a la tradición rabínica que rechaza lo extraordinario o milagroso como prueba o señal de verdad. Rechaza también al misticismo y toda experiencia de fusión con la Unicidad de Dios.

²³ Mendelssohn ve entonces al judaísmo como más coherente con la razón y sus verdades que las demás confesiones. Esta postura llegará hasta la filosofía racionalista de la religión de Hermann Cohen.

²⁴ De todos modos, para alcanzar el estatus de “evidencias” los argumentos racionales necesitan también según Mendelssohn de una “agradable sensación”, que unida a un “ejercicio” lleva a la “convicción del corazón” (cf. FEIL, 2007:556).

nes del individuo, tampoco ha de propiciar la iglesia un sistema político determinado. Y el Estado sólo puede punir las doctrinas religiosas cuando atenten contra el bienestar, la felicidad y la libertad de sus ciudadanos, dejando que el resto de los debates se despliegue sin coerciones al interior de las confesiones. Tampoco significa el juramento religioso de los funcionarios una nueva obligación, sino la reafirmación de la obligación respecto del Estado que ya estaba allí (Mendelssohn, 1843:288). Mendelssohn configura así los elementos y funciones centrales de una base religiosa común, en términos de Lübbe una “religión civil”, capaz de contener las circunstancias imprevisibles de injerencia pública. Sin embargo rechaza de plano que esté ligada la función pública al juramento acerca de una afirmación doctrinaria. Pues de ese modo una doctrina religiosa sería condición de la política, superponiendo esferas de injerencia. Y en ambas instituciones ha de estar prohibido imponer a nivel de conciencia individual todo tipo de coerción, sea por amenaza de violencia, sea por la seducción de prebendas (Lübbe, 1986:294). La libre conciencia individual es el lugar definitivo de la toma de decisiones, y ningún oficio público puede ir ligado a una previa admisión confesional.

El Estado y la religión son “personas morales” (Mendelssohn, 1843:296), porque su relación con la conciencia individual tiene como fin las acciones del individuo en el marco del bien social. Pero mientras el Estado puede premiar y castigar con un “derecho perfecto”, y por ende puede regir la noción de bien que orienta las “acciones de utilidad común”, la religión sólo debe pretender alcanzar la conciencia (de la cual las acciones son sólo “signos”). Su derecho es imperfecto pues no admite coerciones. Su modo de admonición no es el castigo sino “el amor”, y sus armas los “fundamentos y la atracción”. La “sociedad” religiosa no debe leerse bajo la metáfora de la naturaleza, donde sí se verifica la capacidad de excluir miembros (Mendelssohn, 1843:297). No es una ley natural la que rige a la religión, aun cuando sus fundamentos puedan, según Mendelssohn, ser alcanzados por la razón inherente a todo ser humano. La separación entre *saber* (racionalmente fundado) religioso y *creer* (testimonialmente recibido y personalmente admitido)²⁵ caracteriza la base religiosa y la aquiescencia confesional respectivamente. Pero ambas se mantienen independientes de la actividad pública.

²⁵ Un elemento de gran interés y actualidad en una época deconstructivista es la filosofía del lenguaje y de la escritura que Mendelssohn bosqueja (1843:324ss), donde invierte los términos de Derrida y plantea como primigenia la comunicación presencial, fuente de la “tradicción” (lat. *tradere*, hebr. Talmud), y la escritura como pérdida de presencia y valor del ser humano respecto de otro ser humano.

4. Pasado y presente de una relación

Sin llegar al historicismo que según Lübbe caracteriza la relación de la modernidad lograda con su pasado, Mendelssohn reconoce ya la importancia de los cambios históricos en las cuestiones religiosas (Mendelssohn, 1843:326). Piensa fundamentalmente en la posibilidad de adaptar ritual y confesionalmente al judaísmo a su era, pero sostiene al mismo tiempo la invariabilidad de la razón y sus resultados históricos. Responde así a una metafísica racionalista moderna originada con Descartes, que se entiende a sí misma como raíz, *fundamentum inconcussum* del árbol del conocimiento. Por eso, Mendelssohn piensa que toda argumentación racional se basa en la diferencia entre *creer* y *saber*, entre las *doctrinas religiosas* y los *mandamientos religiosos*. I.e. el mandamiento, que no es la creencia en una afirmación dogmática, abriría un campo de conocimiento del ser humano novedoso, o mejor aún, una perspectiva moral que la mera razón no podría dar. Tampoco lo hace metodológicamente, pues “todo saber humano puede resumirse en unos pocos conceptos fundamentales”, en cambio “las leyes no permiten abreviaciones. En ellas todo es fundamental” (Mendelssohn, 1843:323). Mendelssohn admite una separación de campos con la base común de unas verdades racionalmente cognoscibles. En esto paga un alto precio por su racionalismo unívoco, pues, por un lado, la experiencia monoteísta puede superar la estrechez de su proyecto, y por otro, su propio tiempo siembra las semillas del historicismo que caracterizará a la modernidad. Al final de *Jerusalén*, Mendelssohn complementa su teoría de una base universal racional y atemporal de la religión, con la idea de una providencia divina que *provee* la multiplicidad de confesiones históricamente constatables.²⁶ Con ello da un paso fundamental para la tolerancia. Pero al mismo tiempo muestra la conmoción que le causara la obra de quien le inmortalizara en el personaje de *Natán el sabio*, G. E. Lessing, titulada *La educación del género humano*, donde sostiene una idea históricamente progresiva de razón y revelación. Según Lessing, Dios educa al género humano con una secuencia de revelaciones racionalmente admisibles que suponen y superan a la anterior. Mendelssohn debe rechazar esta tesis, pues desmontaría la base misma de la racionalidad del judaísmo y la legitimidad de su preservación de las leyes rituales.²⁷

²⁶ Y por esa misma providencia divina ha de rechazarse el recurso a un credo unificado que sea forzosamente exigible a los ciudadanos (MENDELSSOHN, 1843:360s).

²⁷ Por ello y considerando el decurso histórico inmediatamente posterior del judaísmo europeo ilustrado, el investigador Michael Meyer llama a la postura de Mendelssohn una “solución transitoria” (cf. MEYER, 1992:62-65; MEYER, 1988:16-18).

Esta noción de tolerancia confesional claramente moderna se ve abonada por un segundo elemento: el subjetivismo, al que progresivamente se reduce la experiencia religiosa entendida como aquiescencia de conciencia. Multiplicidad de confesiones y reducción a la sensibilidad individual son el punto de partida de la posibilidad de separación de poderes religiosos, científicos y políticos que caracterizan a la modernidad europea. A pesar de la división de campos de injerencia, o mejor, precisamente gracias a ella, Mendelssohn denuncia los peligros de un concepto de religión separado que quiera mantenerse por meras señales externas (podríamos agregar también, por mera sensibilidad interior). Incluye a la propia escritura como posibilidad de idolatría, no sólo por su pérdida del contacto humano imprescindible a la experiencia religiosa, sino también porque “pone el conocimiento simbólico de las cosas de modo demasiado abierto sobre la superficie, nos quita el esfuerzo de indagar e investigar, y pone una separación demasiado grande entre vida y doctrina” (Mendelssohn, 1843:340). El sentido de la ley ceremonial judía es superar esa separación, y en esto hay un componente crítico desde el propio Mendelssohn. Por el ritual mandado, el quehacer cotidiano de los seres humanos es ligado a conocimientos morales religiosos. Por tanto cada una de esas acciones prescriptas se ve en una relación exacta con el conocimiento especulativo de la religión y con la doctrina moral (Mendelssohn, 1843:341). Según Mendelssohn, las verdades religiosas son accesibles a la razón independientemente de toda confesión particular. Y en esto radica su mutua independencia. También en ello radica la crítica constante a la búsqueda de señales exteriores (milagros) o interiores (entusiasmo místico), que debilitan el reconocimiento racional y la acción ceremonial-legal. Una fenomenología de la religión que dependa de ese tipo de eventos debilita la funcionalidad inherente a ella: ser sostén de la finitud humana en busca de su felicidad particular y social. Finalmente, también en ello radica el poder del Estado de sostener aquellas que conducen al bien público y a la felicidad. De allí que las confesiones deban subordinarse pragmáticamente a éste, pues no depende de ellas punir lo admitido en conciencia, sino al Estado lo prácticamente contraproducente al bien común.

El monoteísmo permite sostener esas verdades y ser constantemente consciente de ellas. La razón reconoce universalmente las vías de la felicidad a la que todo ser humano está llamado, por eso la ley ceremonial judía no se contrapone a ese conocimiento. Las acciones rituales prescriptas permiten correlacionar la doctrina racional con otro tipo de responsabilidad trascendente. En suma: la separación de campos es legítima, pero la ley ceremonial permite acceder desde una perspectiva novedosa a aquello que la razón independientemente reconoce, y llevar esa conciencia a todo ámbito de la vida.

Pero esta moralización funcional, esta reducción a la base “racional” de la religión y su consagración ritual-legal, tiene una carencia importante. Esta carencia permite abrir desde una perspectiva contemporánea una serie de sentidos que pueden precisamente servir de crítica al interior de las nuevas religiosidades, que pueden ser políticamente fértiles sin negar la autonomía de lo político, y que pueden actuar como crítica a las ciencias autónomas desde la responsabilidad moral. Para decirlo con términos de Heidegger (2005:92), la religión en general y el monoteísmo en particular abre a un “sentido de temporalización” y a un “sentido de realización” novedoso, que supera tanto las verdades afirmadas como las prácticas rituales y la simple función de superar la contingencia. La auto-legislación con la que se inaugura el período crítico (la *Eigengesetzlichkeit* de Weber), i.e. la mutua independencia normativa de ciencia, moral y estética —las tres críticas kantianas— comienza a girar hacia una preponderancia moral, también en términos kantianos, hacia la primacía de la razón práctica. Por ello, tener que realizarse temporalmente en vistas a un fin, o sea la impaciente-paciencia de la acción temporal en vistas a una plenitud de los tiempos que plantea el monoteísmo, es no obstante una realización cuyos efectos han de admitir esa finitud, trascenderla y afectar a otros. Los “progresos” han de ser siempre de cara a los otros. Lo cual permite a un tiempo admitir las autonomías de la política y de la ciencia, y cuestionar su “neutralidad”. Eso significa reconocerse vocado a la responsabilidad de dar una respuesta. Ni el sujeto es origen del llamado ni la respuesta se da en vistas de sí. Una perspectiva así no significa negar la autonomía, sino instaurarla en un movimiento que no se origina en el sujeto, de cuyo fin el sujeto no será testigo, pero del cual el sujeto debe dar cuenta. Y deber-dar-cuenta significa entenderse a sí mismo en desafiante diálogo con los otros que exigen y demandan una respuesta.

Esta estructura subjetiva que el monoteísmo permite abrir, lleva a un segundo momento crítico, que la propia realidad de Mendelssohn —la inestabilidad del judaísmo en Prusia— no le permite ver o postular. La independencia de ámbitos de poder religioso y político es vista por Mendelssohn como una necesidad histórica que, él mismo reconoce, no siempre fue así. En el Reino de Israel “el Estado y la religión no estaban unificados, sino que eran uno” (Mendelssohn, 1843:350s). Los crímenes contra el Estado eran crímenes de lesa majestad contra Dios, las rupturas de la ley no eran fallas en la fe sino *acciones* que transgredían las normas públicas. Eso sucedía en un momento histórico en que un pueblo, una religión y un Estado conformaban una unidad. Pero sostiene que es un error interpretar desde esta perspectiva las puniciones eclesiales, no sólo por anacronismo, sino porque éstas castigan no *hechos* sino supuestos errores *doctrinales* (Mendelssohn, 1843:352). La separación del monopolio del poder exterior estatal y la li-

bertad de conciencia interior sólo alcanzable por la amorosa admonición y fundamentación racional de las iglesias, es un fruto moderno que ha de ser visto como un avance hacia la tolerancia. De este modo Mendelssohn no postula que la propia experiencia monoteísta —la historia misma de Israel y la experiencia de opresión y liberación en ella— pueda llevar a objetar las nociones de neutralidad y no-valoración religiosa de la política, que le conducían a afirmar la neutralidad valorativa sobre los modos y sistemas de ejercicio político. No le llevan a una objeción a posteriori, habida cuenta de las fatídicas relaciones entre iglesia y Estado en algunos regímenes totalitarios, de las consecuencias ante la neutralidad silenciosa en otras, y del admirable testimonio de quienes se enfrentaron al poder político en otros. Tampoco a una objeción por principio, ya que es impensable que la felicidad personal y comunitaria pueda darse en regímenes que legitiman una injusticia estructural económica o de otro tipo.

La experiencia monoteísta, las nociones que hereda de esclavitud y liberación, la exigencia de un *pleroma* humano, ponen en cuestión la reducción que Lübke hace del perspectivismo a ideología. El ejemplo privilegiado del autor es la perspectiva racial de los “científicos” del 3^{er} Reich que les hacía llegar a resultados inadmisibles por fusión ideológica de perspectiva grupal, resultado científico y misión histórica, i.e. a un círculo lógico de autovalidación. Pero es menos eficaz el otro ejemplo: la ideología de clase. Es que, allende las predicciones “científicas” fallidas —fundamentalmente de Engels— es difícil objetar que vivir una situación de opresión efectivamente sensibiliza para la indagación y crítica de sus causas. *Mutatis mutandis* la experiencia judía es reconocida por un importante número de autores —mencionemos sólo tres: Cohen, Rosenzweig, Levinas— como sinécdoque de la humanidad. Así, su repetida experiencia histórica de opresión, infidelidad y liberación, posibilita una vigilancia incluso epistemológica de las autonomías y neutralidades de los demás campos de acción, conocimiento y legislación humana. Esta perspectiva permite también superar críticamente la esquizofrenia política fundada en una errónea comprensión de la separación entre lo público y lo privado, que a su vez naciera como reacción a la fusión forzosa de ambos ámbitos. De la misma esquizofrenia surge también la concepción de los países “liberales”, que al mismo tiempo se entienden como “una nación bajo Dios” y como maquinaria expansiva —por convencimiento, coerción o violencia— de un sistema político y económico.

Finalmente, si la temporalización del sujeto monoteísta puede ser un modo de existencia crítico, su aporte supera la mera conciencia ritual y constante de las verdades racionalmente accesibles. No se trata ya de plantear que las verdades no pueden contradecirse (Mendelssohn, 1835:351) y que simplemente se ha de diferenciar los campos de aplicación a la luz de la contin-

gencia irreductible. Se trata, en cambio, de una realización que admite la cosmovisión científica, pero críticamente analiza sus resultados para reformular su propia comprensión de la historia y su relación con lo divino, y evalúa moralmente las posibilidades de las ciencias y las políticas autónomas, cuya autonomía sin embargo no puede eliminar la subordinación a fines humanos. De allí que, con esta perspectiva, el secularismo no sea visto como degeneración o caída, sino como una posibilidad originaria de una nueva correlación con lo divino, que pasa por la responsabilidad ante lo humano.



Bibliografía

- CASPER, Bernhard. (1998) *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*. (Freiburg/München: Alber).
- . (2008) *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*. (Córdoba: EDUCC).
- DENZINGER, Henrico. (1908) *Enchiridion Symbolorum*. (Friburgi Brisgoviae: Herder).
- DERRIDA, Jacques. (2004) *Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán* (Madrid: Trotta).
- HABERMAS, Jürgen. (1986) “Conocimiento e interés”, *Ciencia y técnica como “ideología*. (Madrid: Tecnos).
- FEIL, Ernst. (2007) *Religio IV. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- FREUD, Sigmund. (1973) *Obras completas III*. (Madrid: Biblioteca Nueva).
- GRAUPE, Heinz Mosche. (1977) *Die Entstehung des modernen Judentums*. (Hamburg: Buske).
- GUTTMANN, Julius. (1994) *Histoire des philosophies juives*. (Paris: Gallimard).
- HEIDEGGER, Martin. (2005) *Introducción a la fenomenología de la religión*. (Madrid: Síruela).
- KARADY, Victor. (1999) *Gewalterfahrung und Utopie. Juden in der europäischen Moderne*. (Frankfurt a.M.: Fischer).
- KATZ, Jacob. (1971) *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*. (New York: Schocken).
- LEVINAS, Emmanuel. (1977) *Du sacré au saint*. (Paris: Les éditions de minuit).
- LOHMANN, Hans-Martin; PFEIFFER, Joachim (2006) *Freud Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. (Stuttgart: Metzler).
- LÖWY, Michael. (1999) *Guerra de dioses. Religión y política en América latina*. (México: Siglo XXI).
- LÜBBE, Hermann. (1986) *Religion nach der Aufklärung*. (Graz/Wien: Styria).
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. (1974) *Sobre la religión I y II*. (Salamanca: Sígueme).

- MENDELSSOHN, Moses. (1843) *Gesammelte Schriften* III. (Leipzig: Brockhaus).
- MEYER, Michael. (1988) *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism* (New York/Oxford: Oxford University Press).
- . (1992) *Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824* (München: Beck).
- OTTO, Rudolf. (1907) *Naturalism and religion*. (London: Williams and Norgate).
- . (1965) *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. (Madrid: Revista de Occidente).
- WELTE, Bernhard. (2008) *Gesammelte Schriften* III/2. (Freiburg i. Br.: Herder).