

Hermann Cohen: Una lectura ética del mesianismo

Gabriela Balcarce¹

Resumen: El presente artículo intenta desarrollar el pensamiento de Cohen sobre el mesianismo, mostrando el encuentro entre religión y filosofía práctica desde una peculiar mirada, que luego será heredada por autores como Rosenzweig y Levinas. El judaísmo como la religión de la razón y, por tanto, como la fuente de la moralidad. A nuestro juicio, Cohen realiza una lectura judía de la ética kantiana. Hacia el final, intentaremos realizar una crítica al carácter puramente ético (y no político) del pensamiento de Cohen.

Palabras clave: mesianismo, humanidad, religión de la razón.

Abstract: This article attempts to develop the thinking of Cohen on messianism, showing the meeting between religion and practical philosophy from a peculiar look, which is then inherited by authors such as Rosenzweig and Levinas. Judaism as the Religion of Reason and, therefore, as the source of morality. In our view, Cohen made a Jewish reading of Kantian ethics. Towards the end, we will try to make a criticism of the purely ethical (and non-political) thought of Cohen.

Keywords: messianism, humanity, the religion of reason.

“Se considera de mal agüero que la moral y la religión sean interdependientes; pero la mayoría de las veces, la queja está dirigida porque la relación mutua es natural: los creadores de las ideas religiosas son, al mismo tiempo, los creadores de las ideas morales”

[H. Cohen, *El prójimo*]

I. LA RELIGIÓN DE LA RAZÓN

¹ Gabriela Balcarce es Doctora en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, donde ejerce además tareas de investigación con una beca post-doctoral del Conicet (Instituto de Investigaciones Científicas y Técnicas) y la tarea de docencia en la carrera de Filosofía. Dirección de Correo electrónico: gabriela.balcarce@gmail.com. Número telefónico: 54-11-4956-2355. Dirección postal: La Rioja 1082 2° “41”, (CP: 1221). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Cohen es una de las figuras centrales dentro de la estela de filósofos judío-alemanes intérpretes del mesianismo de tradición judaica.² Su propuesta particular es inicialmente introducida en el contexto de la revisión del programa kantiano de fines del siglo XIX. Y en esta herencia, una de las nociones centrales que Cohen desarrolla a lo largo de varios de sus textos, y cuya mayor expresión alcanzará en *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, es la idea de una Humanidad universal entendida como fin último. Esta idea opera como un postulado de la razón práctica. Sin embargo, la *lectura de Cohen, es una lectura judía de Kant*, ya que, a través de una filosofía práctica y de la historia, se aleja del velo secular moderno, empleando la categoría de mesianismo para pensar un estadio ideal de la humanidad. Una lectura que vuelve a las fuentes judías.

Al inicio de *La religión de la razón*, encontramos la siguiente afirmación: «Hay una sola matemática, pero muchas religiones».³ Encontrar una unicidad, un esquema o axiomatización básica sería ciertamente un gran desafío, dado que, a diferencia de una ciencia formal, la religión se encuentra enraizada en prácticas y costumbres. Sin embargo, es efectivamente la búsqueda de un principio sistemático de este tenor aquello que Cohen realiza desde las primeras páginas de esta obra. Y a través de la noción de lo “puro”, más exactamente de lo que denomina un “monoteísmo puro”, estableciendo una sintonía profunda entre la razón y el judaísmo. A la base de todas las religiones, nos hallamos con una fuente que nos brinda el judaísmo en tanto “monoteísmo puro”. La fuente de todas las religiones y, más aún, la fuente (racional) de la ética. Porque para Cohen, la doctrina central del judaísmo –siguiendo aquí a Maimónides– es el monoteísmo⁴: un Dios único que lega, mediante una revelación, las bases morales, jurídicas y políticas de la civilización humana.

² “Hermann Cohen was that rare Jewish thinker who was able to use Jewish materials in his formulation of a general philosophical theory and, also, to use general philosophical theory to critically explicate Judaism. In this latter task he was a highly significant modern Jewish theologian and above his constructions to the history of philosophy.” (D. Novak, “Universal Moral Law in the Theology of Hermann Cohen”, *Modern Judaism* vol.1, 1981, p.101).

³ Cohen, H., *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Marix Verlag, Wiesbaden, 2003. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* [RV], trad. Andrés Ancona Quiroz, Barcelona, Anthropos, 2004. p.1 / 1. Strauss afirma que, para lograr el nivel de pureza que Cohen pretende conferirle al judaísmo, elevándolo así al estatuto de moralidad racional, la reconstrucción de Cohen se vale del auxilio tanto de Platón como de Kant para liberar a la religión judía de sus componentes mítico-irracionales. (L. Strauss, “Introductory Essay to Hermann Cohen, Religion of Reason” en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, State University of New York Press, 1997).

⁴ “The decisive elucidation of what the Bible understands by God is given in the words that “the Eternal is one” and that his name is “I am”: He is the one, the only who or what is; compared to Him, nothing else is” (L. Strauss, “Introductory Essay to Hermann Cohen, *Religion of Reason*”, p.269.) Un análisis minucioso de las descripciones divinas que aparecen en la cita en sustento de la unicidad puede hallarse en Mosès “Yo seré el que seré” (*Eros y la Ley*). Para analizar las continuidades entre Maimónides y Cohen, el artículo de Felix Perles, “Das Jüdische in Cohen’s Ethik” (*The Jewish Quarterly Review*, vol. 19, n.º. 1 oct, 1906, University of Pennsylvania Press, pp.185-197), presenta un paralelo entre *La Guía de los perplejos* y *La religión de la razón* a través de la concepción del monoteísmo y de la religión de los profetas: „In der Tat, für einen Juden, der auf Grund geschichtlichen Verständnisses den Anteil kennt, und mit natürlichen Pietät würdig, welchen der Gedanke des Prophetismus an der Erziehung des Menschengeschlechts, und in alle Ewigkeit haben wird.” (p.196)

Leo Strauss¹ subraya que la noción de “fuente” soluciona, en más de un momento de la obra de Cohen, la identificación recurrente entre “judaísmo” y “puro monoteísmo”, ya que si el judaísmo es la religión de la razón, de alguna manera, rompería con cierta simetría que, no obstante, parece querer mantener con el resto de las religiones.⁵ Religión y ética son, en última instancia, dos miradas sobre una misma experiencia, experiencia de Dios como Razón, que encuentra su mediación en la experiencia del prójimo. En este sentido, se suma a la idea de fuente, la del complemento que aporta la religión a la ética, porque es el descubrimiento del Tú aquel que conduce a reconsiderar el concepto de ser humano.⁶ En este punto, Cohen contrapone la noción de “tú” con la de “él” de la ética estoica como paradigma del fracaso de esta última:

«Hay un ejemplo histórico que muestra la necesidad de completar la ética con la religión: lo ofrece el estoicismo con su respectiva actitud ante el sufrimiento de los hombres. Proclama que éste es algo indiferente, excluyéndolo así del dominio de lo moral. Al sacar esta consecuencia, el dualismo estoico, que en todos los problemas siempre oscila entre espiritualismo y materialismo, comete un doble error».⁷

¿Cuáles serían estos dos errores? Por un lado, creer que el sufrimiento puede constituir un elemento indiferente al Yo. Frente al sufrimiento físico, la indiferencia no parece ser una opción para el imperativo moral de la autoconsciencia. Tampoco ante otro, dice Cohen, se podría adoptar esta actitud de indiferencia. Más aún, «y uno se pregunta si no será precisamente por prestar atención al sufrimiento del otro por lo que este otro deja de ser un *Él* y se transforma en un *Tú*»⁸, ya que el sufrimiento existe por mor de la compasión.⁹ Es por ello que, entregarse a un afecto como éste, no significa la renuncia de toda libertad al servicio de un mundo natural sino, antes bien, ello mismo conduce «a cuestionar mi orientación entera en el mundo moral».¹⁰

Sin embargo, el monoteísmo como tal parece establecer una simple caracterización numérica, lo uno enfrentado a lo múltiple. Sin embargo, esta unidad debe ser entendida como unicidad, poniendo así de relieve la distinción absoluta entre Dios y el Cosmos, es decir, marcando la separación y trascendencia divinas. Desde esta perspectiva, el panteísmo (en tanto filosofía de la inmanencia) aparecería como un politeísmo o una pluralidad remitida a una unidad, sin que ella cambie aquello que es.¹¹ Hay unidad, pero no unicidad. El panteísmo no diferencia, en última instancia, el reino de lo moral del reino de lo natural:

⁵ L. Strauss, “Introductory Essay to Hermann Cohen, *Religion of Reason*”, p.268.

⁶ RV, p.18 / 12.

⁷ *Ibid.*

⁸ RV, p.19 / 13. El subrayado es de Cohen.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ RV, p.21 / 14.

¹¹ Cf. S. Nordmann, *Philosophie et Judaïsme* (H. Cohen, F. Rosenzweig, E. Levinas, Paris, Puf, 2008), especialmente «Hermann Cohen ou la « religion de la raison », pp.27 y ss.

«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 a Dios; y, por lo tanto, también el cumplimiento de esta relación racional en la revelación, la que junto con la revelación es el fundamento de la correlación de Dios y el ser humano».¹²

II. LA CORRELACIÓN ENTRE EL MONOTEÍSMO Y LA UNICIDAD DE LA HUMANIDAD.

Como señala Wendell Dietrich¹³, Cohen ensaya una idea universal de la humanidad (mesiánica) en consonancia con la vinculación entre la unicidad divina y la unidad mesiánica de la Humanidad. En un camino que pasa por Maimónides y se detiene en Kant, la revelación es la razón misma, porque la revelación es lo que permite el *correlato* del hombre con Dios. *El monoteísmo alcanza su apogeo con el mesianismo*.¹⁴ En *Relaciones internas de la filosofía kantiana en el judaísmo*, Cohen señala que la esencia de Dios es la moralidad, distinguiéndola de la naturaleza material, que sería la creación de Dios.

En el dualismo kantiano de un Reino de los fines y un Reino de la Naturaleza, Dios representa la cúspide de la moralidad. El Dios mesiánico es el Dios de la Ética, señala al comienzo de *La religión de la Razón*. Pensar en una religión de la razón es apostar al ideal de una humanidad reglada pacíficamente a través de leyes que son dispuestas por la razón. Una suerte de teleología histórica, ciertamente deudora de la filosofía de la historia kantiana. Analicemos, brevemente, algunos de los puntos centrales de la filosofía de la historia kantiana.

Las raíces de la comprensión de la historia se hallarán, según Kant, por medio de un método analógico, que consiste en admitir en los sucesos del pasado una finalidad, un propósito semejante al que impera en el reino de la naturaleza. Debemos observar a la historia como si en ella hubieran leyes, que no son objetivas, pero que ordenan el curso de los acontecimientos, porque detrás de estas leyes, se halla un fundamento moral: la aspiración a buscar el “bien supremo”.

La llave de entrada de la filosofía de la historia de Kant se encuentra en el concepto de la “facultad de juicio teleológico” (*teleologischen Urteilskraft*): una especie única de seres en el mundo, cuya causalidad sea teleológica, es decir, con arreglo a fines, y al mismo tiempo, sin embargo, de índole tal, que la ley según la cual esos seres tienen que determinarse fines es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de las condiciones naturales y, al mismo tiempo, como necesaria en sí.

¹² H. Cohen, *Innere Beziehungen der kantischen Philosophie zum Judentum, Jüdische Schriften* vol. 1, Berlin, Schwetschke, 1924, p.256.

¹³ W. Dietrich, “The function of the Idea of Messianic Mankind in Hermann’s Cohen Later Thought” en *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 48, N° 2 (Jun., 1980), Oxford University Press, pp.246.

¹⁴ H. Cohen, *op. cit.*, p.16. H. Arrese señala que debemos la idea de monoteísmo de Cohen remite no tanto “a los libros mosaicos, sino más bien a los proféticos. Por eso se trata de un concepto que echa sus raíces en el mesianismo judío mismo, en especial en la idea de la unificación moral de la humanidad.” (“La recepción filosófica del monoteísmo puro en la *Ética de la voluntad pura* de Cohen”, p.55).

Así como la filosofía práctica prescribe “lo que debe ser”, en la filosofía de la historia Kant quiere indicar las etapas del hombre que conducen a su perfeccionamiento. En este decurso histórico el ideal regulativo se presenta como la convivencia armoniosa de todos los Estados conformando una totalidad cosmopolita.

La historia es esta marcha regular de la voluntad humana considerada en su totalidad, es decir, al hombre no como individuo sino como género, ya que «todas las disposiciones naturales de una creatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa, conforme a fin».¹⁵ La razón será para el hombre la posibilidad de acceder a la historia, dado que «la naturaleza ha querido que el hombre saque enteramente de sí mismo todo lo que lleva más allá de la ordenación mecánica de su existencia animal, y que no participe de otra felicidad o perfección, fuera de la que él mismo, libre de instinto, se ha procurado mediante la razón».¹⁶ De alguna manera, es la misma naturaleza la que consigna al hombre a esta tragedia que lo pone en el sitio de un habitante de dos mundos, un mundo natural y un mundo de la libertad. Este último sólo es posible en la medida en que el hombre tiene la extraña peculiaridad de poder negar en cierto sentido aquello que de natural hay en él, esto es, el instinto. Más aún, el hombre «debe abandonar todo conocimiento innato» o heredado.¹⁷ Kant misma manifiesta esta perplejidad frente a la naturaleza, tratando de explicarla del siguiente modo: es como si la naturaleza hubiera atendido más al bienestar del hombre que a la razón. Esto mismo se presenta en la esfera social: en principio, contiendas, antagonismos, pero más allá de éstos, el tránsito del género humano tiende hacia una perfección racional ideal [... und so macht die Urtheilskraft den Übergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich.]. Si bien el hombre tiende a vivir en sociedad, «sus inclinaciones no le permiten subsistir mucho unos al lado de otros en libertad salvaje».¹⁸ El hombre necesita un señor «que quebrante su voluntad y lo obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, con el fin de que cada uno pueda ser libre».¹⁹ De no ser así, abusaría de la libertad con relación a sus semejantes. En *La Crítica del Juicio*, Kant señala que el hombre es el fin último de la naturaleza,²⁰ y que éste, considerado como ser moral, tiene en sí el más alto fin.²¹

¹⁵ Esta es la primera proposición kantiana presente en „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, B. VIII, p.17. Traducción: “Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita” en *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 2003, p.29.

¹⁶ Tercera proposición kantiana en “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, p.19/ 31.

¹⁷ *Ibid.* Ecos de “¿Qué es la ilustración?” se hacen aquí presentes. Kant nos desafía a pensar por nosotros mismos, a hacer uso de la razón, un uso crítico de toda tradición heredada.

¹⁸ I. Kant, *op. cit.*, p.22 / 36.

¹⁹ Kant, *op. cit.*, p.23 / 37.

²⁰ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 83, p.428.

²¹ I. Kant, *op. cit.*, p.430: „Der erste Zweck der Natur würde die Glückseligkeit, der zweite die Kultur des Menschen sein.“ En otra parte: „Der Grundsatz der Zweckmäßigkeit im Bau organischer vornehmlich lebender Geschöpfe ist so mit der Vernunft zusammenhangend als der Grundsatz der wirkenden Ursachen in Ansehung aller Veränderungen in der Welt. Irgend einen Theil eines Geschöpfs der Gattung beständig anhängt für zwecklos annehmen ist eben so viel als eine Begebenheit in der Welt ohne Ursache entstanden anzunehmen. Denn wir können uns die Möglichkeit solcher Wesen in welchen ein Theil um aller und alle Theile um eines willen da sind gar nicht anders als durch eine Idee gedenken die ihrer Entstehung zu Grunde lag.“ („Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie“ B. XIII, p.75)

Kant propone un «ordenamiento común del comportamiento»²² a través de una constitución civil legal. Esta situación se reproduce también a nivel internacional, entre los distintos Estados, que mantienen relaciones meramente naturales, a través de las guerras, pero nuevamente, la naturaleza aquí emplea estos antagonismos y enfrentamientos como «un medio de hallar una condición de paz y seguridad».²³ La naturaleza no hace nada superfluo:

«[La naturaleza] impulsará a que los Estados hagan lo que la razón hubiera podido decirles sin necesidad de tantas tristes experiencias, a saber: pugnará por hacerlos salir de la condición sin ley, propia del salvaje, para entrar en una liga de pueblos, en la que cada Estado, aún el más pequeño, pueda esperar seguridad y derecho, no debido al propio poder o al propio dictamen jurídico, sino, únicamente, a esa liga de naciones».²⁴

La voluntad unificada de los Estados en torno a la figura de un cosmopolitismo es la única que garantizaría la paz y la seguridad, evitando la miseria de los pueblos pequeños. Estos acuerdos ocupan el lugar del ideal que regularía a los Estados permitiendo su feliz convivencia. Y éste es, en última instancia, el plan oculto de la naturaleza, aquel que se desarrolla en la historia del género humano «destinado a producir una constitución política interiormente perfecta y, con ese fin, también perfectamente exterior».²⁵ Hacia el final del texto, Kant esboza un esquema de esta progresión de la razón en la historia universal que comenzaría en la Grecia clásica, en el Estado griego, que habría influido posteriormente en la concepción de la comunidad política romana y los pueblos bárbaros. Este desarrollo llegaría hasta los días de Kant «tal como nos ha llegado a través de las naciones ilustradas».²⁶ El consuelo de la idea regulativa –como señala Nietzsche a propósito de la historia de occidente²⁷– estaría en este camino infinito de la

²² I. Kant, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, p. 24/ 39.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.* „[W]enn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im Großen betrachtet, sie einen regelmäßigen Gang derselben entdecken könne; und daß auf die Art, was an einzelnen Subjecten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwicklung der ursprünglichen Anlagen derselben werde erkannt werden können. So scheinen die Ehen, die daher kommenden Geburten und das Sterben, da der freie Wille der Menschen auf sie so großen Einfluß hat, keiner Regel unterworfen zu sein, nach welcher man die Zahl derselben zum voraus durch Rechnung bestimmen könne; und doch beweisen die jährlichen Tafeln derselben in großen Ländern, daß sie eben so wohl nach beständigen Naturgesetzen geschehen, als die so unbeständigen Witterungen, deren Eräugniß man einzeln nicht vorher bestimmen kann, die aber im Ganzen nicht ermangeln den Wachstum der Pflanzen, den Lauf der Ströme und andere Naturanstalten in einem gleichförmigen, ununterbrochenen Gange zu erhalten. Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, daß, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den andern, ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde.“ (p.17).

²⁵ I. Kant, *op. cit.*, p.27 / 43.

²⁶ I. Kant, *op. cit.* p.29 / 48.

²⁷ «El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero ya, en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo Sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo: la Idea sublimizada, pálida, nórdica, könisberguense)» (Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”, p.57).

humanidad. En la novena proposición, Kant reúne Naturaleza y Providencia en una misma significación, haciendo quizás, del camino oculto de desarrollo de la humanidad a través de la razón, el lugar de la Providencia:

«[El hilo conductor de la naturaleza] nos abrirá una consoladora perspectiva para el futuro. En ella la especie humana se presentará, en remota lejanía, elevándose a una condición en la que los gérmenes depositados por la Naturaleza podrán desarrollarse plenamente, y podrá cumplirse su destino aquí sobre la Tierra. Tal justificación de la naturaleza –o mejor de la Providencia– no es, en modo alguno, un motivo despreciable para la elección particular de un punto de vista en la consideración del mundo».²⁸

En otro texto²⁹, el comienzo no es Grecia sino el relato bíblico de la creación. Si bien aquí no hay una remisión a la idea de Estado, la Humanidad es la protagonista de esta lectura. Kant piensa el escenario bíblico del Jardín del Edén como la permanencia en el instinto. Sólo cuando el hombre tomó conciencia de «la propia razón como facultad capaz de trascender los límites que encierran a los animales».³⁰ realizó su primera elección. El camino de la razón se encontró, en primer lugar, en el instinto de la nutrición, cuya función básica es la conservación del individuo. En segundo lugar, el apetito sexual, al servicio de la procreación, es decir, de la conservación de la especie. Hasta aquí, el hombre no diferiría del animal, sin embargo, el género humano avanza, en primer lugar, en la «reflexiva expectación de futuro».³¹ Abandona el goce inmediato del presente para traer el porvenir bajo el modo de la expectación. Por último, el hombre se supo por encima de la animalidad, teniendo conciencia de su privilegio, que le permite compartir un nuevo reino, dejando atrás el mero instinto natural. Una razón que, lejos de ser el mero instrumento que permite la satisfacción de los apetitos, le permite al hombre compartir un mundo con sus iguales:

«De este modo, el hombre se puso en un plano de igualdad con todos los otros seres racionales, cualquiera fuera la jerarquía de los mismos: a saber, en cuanto a su pretensión de ser fin para sí mismo, y ser apreciado como tal por todos los demás, y que nadie pueda emplearlo para otros fines».³²

Es interesante la formulación del Imperativo Categórico que encontramos aquí. Una versión bastante cercana a la segunda formulación de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*: «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu

²⁸ I. Kant, *op. cit.*, p.30 / 48-9.

²⁹ I. Kant, “Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte” (“Conjeturas sobre el comienzo de la historia humana” en *Filosofía de la historia, op. cit.*), B.VIII, s.105 y ss.

³⁰ Kant, *op. cit.*, p.112 / 55.

³¹ I. Kant, *op. cit.*, p.113 / 58.

³² I. Kant, *op. cit.*, p.114 / 59.

persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio».³³

El destino de la especie humana se articula en un progreso hacia la perfección.³⁴ La filosofía de la historia kantiana separa tres etapas en la historia de la humanidad: en primer lugar, el hombre vivió en una época de “indolencia y de paz” que, a partir de la caída, se convirtió en “trabajo y discordia”- recordando las palabras de Dios a Eva, luego de que ambos hubieran comido del árbol del conocimiento.³⁵ Haber comido del fruto es la entrada al *sapere audi*, cuya consecuencia será la caída y, con ella, la entrada del Hombre a la Historia. Esta etapa será superada gradualmente por el ideal de una Humanidad regulada racionalmente, bajo la figura del cosmopolitismo, dejando atrás las contradicciones, antagonismos y sufrimientos del hombre. El despliegue de una esencialidad que sólo puede ser conquistada en la historia, y que sólo corresponde a la realización de la especie y no a las peculiaridades empíricas que luego Hegel denominará «contingencias externas».

III. EL IDEAL MESIÁNICO DE LA HUMANIDAD. ALGUNAS CONSIDERACIONES POLÍTICAS.

A diferencia de la historia natural, señala Cohen, la historia consiste en el desarrollo de los seres mortales. Dentro de este desarrollo, la idea de Mesías ocupa un lugar de significación especial, ya que con ella converge la idea de una historia universal.³⁶ *Consuelo, confianza y garantía*, afirma Cohen, de que todos los pueblos coexistirán algún día en armonía como la naturaleza.

Para el filósofo judío, el Deuteronomio establece una causalidad recíproca entre teoría religiosa y práctica ética. Pero, mediante esto, las fuentes religiosas se extienden, a su vez, a las de la institución estatal.³⁷ Ahora bien, ¿cómo conciliar el ideal cosmopolita a la luz de una coyuntura nacional? En «La Idea de Mesías»³⁸, el filósofo señala que, en última instancia, todo ideal de lo alto, sólo se prueba en la Tierra. Dicho en otros términos, es aquí donde podemos *demostrar nuestra santidad*. Porque Revelación y Moralidad coinciden, el ideal mesiánico, lejos de defender la singularidad del pueblo como privilegio, consigna a la tarea de la unión de la humanidad hermanada a través de la figura de Noé («El único justo de su generación», Génesis 7:1), ya que luego del Diluvio, la figura del noéjida representa

³³ „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* B. IV, p.429. Traducción castellana: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1994, p.39.

³⁴ I. Kant, “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, p.116 / 61.

³⁵ Como se sabe, el Génesis presenta dos árboles en el relato. Por un lado, el árbol de la vida y, por otro, el del conocimiento. Más allá de las diversas discusiones en torno a la construcción del texto bíblico e inclusive de una posible vinculación entre la vida y el conocimiento, Kant sólo menciona uno de ellos para llevar a cabo su conjetura del comienzo de la Humanidad.

³⁶ Cohen, “La idea de Mesías” en *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, trad. Marcelo Burello, Buenos Aires, Lildmod, 2010, p.71.

³⁷ Cf. RV, p.19 / 36.

³⁸ Cf. H. Cohen, “La idea de Mesías”, p.64.

la humanidad entera bajo el pacto con Dios.³⁹ El movimiento de Cohen en este punto es muy interesante ya que marca, en alguna medida, la importancia, a su vez, de la ética para pensar la religión. Es la exigencia de universalidad, que aparece en el contenido de la fe judía entendido como monoteísmo, la que brinda la oportunidad de pensar algo más que una situación histórico-política concreta: nos permitiría pensar en la humanidad misma.

El mesianismo de Cohen es un universalismo mesiánico y de la humanidad. El ideal que se encuentra aquí, a la base de estas reflexiones, es la perspectiva kantiana de una idea regulativa que, desde un punto infinito, representaría la convergencia de la humanidad. Así, el mandato principal del pueblo de Israel estaría al servicio de esta mesianicidad en tanto pueblo sin Estado. Su unilateralidad, su condición singular, representaría la posibilidad de una unión de lo humano trans-nacional bajo un ideal eminentemente ético, en la medida en que la realización de este ideal debería transitar por la transformación de todo congénere en prójimo.

En la lectura de Cohen, «el sufrimiento de Israel es el castigo trágico que debe aportar la paz a los hombres».⁴⁰ Un suspiro similar encontraba Kant cuando decía que:

«[E]s de extrema importancia estar satisfecho con la Providencia (a pesar de que nos haya prescrito tan penoso sendero sobre la Tierra); en parte, para cobrar coraje en medio de las penurias; en parte, para no perder de vista la propia culpa –que quizás sea la única causa de nuestros males– en vez de descargarla sobre el Destino, que es un modo de desaprovechar el auxilio que viene del propio mejoramiento».⁴¹

«La pérdida del Estado nacional ya estaba determinada por el mesianismo»⁴², afirma Cohen, porque es en el exilio –y quizás en la pérdida de la

³⁹ La temática del noéjida, como señala David Novak, encuentra tres grandes antecedentes. En primer lugar, las fuentes rabínicas, fundamentalmente a partir de la Tosefta. En ella se habrían presentado siete leyes encomendadas a los hijos de Noé: (1) La institución de adjudicación y prohibición de la (2) blasfemia; (3) idolatría; (4) derramamiento de sangre; (5) inmoralidad sexual, (6) robo, (7) comer una parte desgarrada de un animal viviente. Cohen toma las fuentes rabínicas a partir del comentario de Sanhedrín del *Talmud de Babilonia*. Según afirma Novak, el interés de Cohen en el tratamiento talmúdico de estas leyes tiene una implicación especial política: “the fact that one could become a permanent resident in a Jewish polity (*ger toshab*) without necessarily accepting specifically Jewish beliefs and practices.” (“Universal Moral Law in the Theology of Hermann Cohen” en *Modern Judaism*, vº. 1, Nro. 1, May, 1981, p.102). La segunda fuente judía que oficia de antecedente para Cohen es la lectura de Maimónides acerca de esta temática. En un famoso pasaje de *Mishné Toráh*, puede leerse que es la razón, más que la revelación, la que inclina a una persona a aceptar las leyes del noéjida, ya que éstas representan un “código moral racional”. En cuanto a la última fuente, Mosès Mendelssohn aporta el énfasis en la universalidad. La interpretación de la ley del noéjida de Mendelssohn fue, por cierto, revolucionaria en la historia del judaísmo. Éste le otorgó a la ley noéjida un valor universal y primario frente a la ley mosaica, históricamente contingente. Cabe mencionar que los racionalistas medievales consideraron siempre la ley noéjida como un antecedente, un preludio de la revelación del Sinaí.

⁴⁰ RV, p.319 / 224.

⁴¹ I. Kant, “Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte”, p.117 / 69.

⁴² RV p.312 / 206.

tierra como lo propio— donde la labor mesiánica aparece en la intercesión «de los pueblos pecadores».⁴³

Como puede observarse, es desde estas lecturas que puede nutrirse no solamente la connotación ética del mesianismo sino también la circunscripción de un espacio de agencia humana relevante para el acontecer mesiánico. Pero este acontecer se realiza de manera asintótica, en el augurio de un futuro de la Humanidad bajo el Reino de la Moral, de la Razón Práctica. La Providencia encuentra su culminación en el mesianismo, la Providencia hecha Historia. Porque «no sólo de pan vive el hombre» (Dt 8,3). El pan representa aquí la felicidad terrena en general.⁴⁴ Es por ello que, a juicio de Cohen, el problema central del ser humano no es la muerte (cuya elucidación concerniría a la metafísica)⁴⁵ sino el sufrimiento. Y el sufrimiento es sufrimiento social.⁴⁶

La correlación hombre-Dios parece encontrar su equivalencia en la temática de la felicidad en la medida en que, si la santidad debe dar sus frutos terrenales, haciendo del hombre un ser moral, la felicidad quizás sea, como decía Walter Benjamin, aquella en la que «brilla inalienablemente la redención».⁴⁷ Quitándole la matriz nacionalista a las profecías bíblicas, en el intento de dar en su reelaboración de las fuentes judías una concepción ideal del ser humano, el Mesías es el ideal del humano que se ve anticipado por los piadosos (los pobres). Él cargará el sufrimiento de la humanidad, produciendo la reconciliación de las naciones. *El Mesías es un estadio de la Humanidad en la Tierra.*

«El mesianismo significa a secas el reinado del bien sobre la tierra. A diario nos encontramos con la extraña idea de que el Mesías sólo podrá venir cuando se haya acabado la injusticia. Pero eso es precisamente lo que el Mesías significa: que con él se acabará la injusticia.»⁴⁸

Lejos de ser una escatología, el reino mesiánico es el punto infinito de la teleología histórica de la Humanidad. De esta manera, Cohen anula el carácter

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ RV p.308 / 203.

⁴⁵ Éste también es uno de los puntos que habría que subrayar donde Cohen muestra la herencia judía, a saber, en el privilegio de la ética por sobre la metafísica u ontología. Lévinas será en este punto —como veremos— la figura paradigmática de esta posición al interior de la tradición fenomenológica.

⁴⁶ Cf. RV, p.186 / 106. Más aún, contra las lecturas liberales del judaísmo y en la tradicional línea de continuidad que Weber habría quizás iniciado en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, la mirada económica que por supuesto se halla presente en las reglas prácticas del judaísmo (como pueden observarse en las detalladas legislaciones talmúdicas y demás) no implica el aislamiento que algunas lecturas han intentado delimitar en la figura del judío como el individuo capitalista egoísta: ver en literatura rabínica la parte de la *Mishná* donde aparece el tema de la donación a los pobres (*peá*) en el tratado de *Zraím*. También en Dt 23, 25. También el diezmo para los levitas, los forasteros y los pobres (Dt 14, 28). Tb Lev 25, 1-6. Por otra parte, en tanto la tierra es de Dios, es importante el cumplimiento de estas normas y la apropiación de las tierras deberá ser limitada. Todas estas medidas representan una restricción de la propiedad al servicio de la acción social, noción que parecería estar completamente desligada de la organización capitalista. Para Cohen, es puntualmente en el estoicismo donde el individualismo entra completamente en juego en el terreno de lo que luego será la tradición cristiana: «El *pathos* es reemplazado por el *ethos*. La *apatía* se convierte en meta de la moralidad». (p.106)

⁴⁷ W. Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, Tesis II.

⁴⁸ RV, p.24 / 16.

destrutivo inherente al advenimiento mesiánico, su potencia catastrófica, para lograr una imagen teleológica, progresiva del ideal ético que propugna en su obra en consonancia con el universalismo. Pero el abandono del ideal nacional no debe ser pensado como una negativa frente al estatalismo *in toto*, sino, antes bien, como el rechazo de la clausura moral que cierta función mítica ejerce sobre los que fueron así denominados “pueblos históricos”. La ley Oral, en tanto proceso inacabado, no debe ser enmudecida por la mitología nacional, «el libro está acabado, pero la boca permanece abierta».⁴⁹ Sin embargo, Cohen interpreta la escena del Sinaí a la luz del kantismo que ensaya un vínculo esencial entre Ley y libertad:

«El espíritu de la Revelación no consiste en grabar unas tablas. La Mishná (Las sentencias de los Padres, Pierke Abot 6, 2) tiene razón cuando dice: “No leas “grabado” sino “libertad” en las tablas” (אל תקרא חרות אלא חרות). Ciertamente que el juego de palabras no se adecuaba del todo a esta interpretación, pero el sentido de la interpretación es correcto, y es ése el que importa para la pureza del monoteísmo».⁵⁰

El lugar de la elección del pueblo parece haber sido trasladado a una tarea apostólica⁵¹, un pueblo está llamado a «unificar a los hombres en el sentido de la humanidad mesiánica» y, por ello mismo, «la trasmisión histórica de la elección divina de la humanidad».

Aquello que Cohen denominaba su “socialismo mesiánico” era caracterizado en las antípodas de un ideal sionista –del cual aquí no podremos ocuparnos por motivos tanto de extensión como metodológicos–, entendido como el ideal secular al servicio de un pueblo, un pueblo que, como mencionábamos anteriormente, asumiría, por tanto, las notas de lo histórico. Sin embargo, a la luz de otra conceptualidad, quizás podría seguir manteniéndose cierta asignación de “sionismo” al pensamiento de Cohen, tal como José Antonio Fernández realiza en *Judaísmo finito. Judaísmo infinito*, distinguiendo, por un lado, un “sionismo cultural”, en el cual incluye a nuestro autor, junto con Rosenzweig y Mendelssohn, quienes «asumen la victoria de la razón ilustrada sobre la tradición y la revelación».⁵² Y, por otro lado:

«[E]l sionismo de León Pinsker, como en de Theodor Herzl, los grandes creadores del sionismo, concibieron el problema judío como un problema humano, al que cabía darle una solución humana. Esto suponía una ruptura

⁴⁹ RV, p.32 / 22.

⁵⁰ RV, p.125 / 59. Citamos la versión directamente de la Mishná: «No leas ‘grabado’ [*jarut*] sino ‘en libertad’ [*jerut*], pues no hay hombre libre sino quien se ocupa del estudio de la Torá. Y todo aquel que se ocupa siempre del estudio de la Torá es elevado. Pues fue dicho: ‘Y de Mataná a Najaliel, y de Najaliel a Bamot’ (Números 21:19)». El paso que aquí Cohen no realiza junto con el texto y la lectura maimonídea es la interpelación individual de que el conocimiento es al mismo tiempo el modo de acercarse a Dios.

⁵¹ H. Cohen, “La idea de Mesías”, p.64.

⁵² Ujaldón, E., “El problema judío y los límites del liberalismo en Leo Strauss” en J. A. Fernández, *Judaísmo finito. Judaísmo infinito*, p.272.

con la tradición que había visto el problema judío como resultado de sus especiales relaciones con la divinidad y, por tanto, como un problema teológico, no político».⁵³

En cuanto a la categoría de “sionismo cultural” nos preguntamos si ella no hace de toda la cultura intelectual judía un “sionismo”, borrando las posibles e interesantes fronteras entre “sionismo” y “judaísmo”. Ante las clásicas lecturas que hacen del judío un ser individualista y antiestatal, los desarrollos del mesianismo de esta tradición parecen al menos complejizar esta apreciación, dado que en la historia del mesianismo judío, a diferencia del cristiano, el pensamiento de la salvación siempre ha sido entendido en términos comunitarios. Por el contrario, así como el héroe trágico en la antigua Grecia⁵⁴ siempre ha sido un alma individual, lo mismo sucede en su herencia mesiánica cristiana, porque para los griegos, la esperanza representaba sólo una vana especulación.⁵⁵

Pero, ¿podemos todavía establecer una distinción entre fe comunitaria e individual, entre experiencia de fe e intelectualización de la fe, entre vivencia y conversión? O quizás deberíamos aquí considerar las palabras de Taubes: «aquí no hablamos de conversión sino de vocación»⁵⁶, porque no se trata de parentesco de sangre sino de parentesco de la promesa.⁵⁷ Esto queda bastante más claro cuando pensamos en el caso de Abraham. Abraham, dice Kierkegaard⁵⁸, es el caballero de la fe, es aquel que se encomienda, se da a la decisión del otro-Dios. Y lo que da es aquello máspreciado, el hijo de la promesa. De hecho, algunos textos de la era

⁵³ J. A. Fernández, *op. cit.*, p.274.

⁵⁴ RV, p.180 / 105.

⁵⁵ H. Cohen, “La idea de Mesías”, p.61. Habría que señalar, sin embargo, que la lectura de Cohen sobre el fenómeno trágico parece estar guiada por una de las posibles interpretaciones de la discusión de la caracterización de la *Poética* de Aristóteles a propósito de los sentimientos de “temor y compasión”. Para Lessing sin embargo, la lectura “intelectualista” debe ser ante todo revisada. Porque la compasión es el dolor que causa el dolor del otro, siendo este otro “amado”. Por su parte el temor (y no terror) es lo que se suscita cuando vemos el mal que amenaza al otro. Es temor a la futura desgracia del otro. (*Dramaturgia de Hamburgo*, Madrid, Publicaciones de la Asociación de directores de escena de España, 1993, p.429) Todos los hechos que la tragedia exhibe, deben ocurrir entre amigos para que estos sentimientos puedan aflorar. No obstante, la acción trágica puede ser o no premeditada. De allí que Aristóteles realice una clasificación en donde enumera cuatro posibilidades de acuerdo a las cuales puede desarrollarse una tragedia. La primera de ellas es, cuando la acción es emprendida con premeditación, pero no llega a consumarse. En la segunda el acto también es emprendido conscientemente, pero esta vez, llega a realizarse. La tercera opción presenta el emprendimiento de una acción no premeditada que no logra consumarse. Por último, la cuarta opción, la acción se realiza inconscientemente. Como comenta Lessing, Aristóteles prioriza la cuarta opción por sobre las tres primeras. Sin embargo, en páginas anteriores Aristóteles señala que «una buena fábula trágica» debe tener un final desgraciado. Frente a esta aparente contradicción Lessing sostiene: «...el mejor tratamiento del sufrimiento [...] se da cuando los personajes sobre quienes pesa la inminencia de la situación dolorosa no se conocen, pero se conocerán en el preciso instante en que tal dolor debe hacerse realidad, y eso hará que la catástrofe no se produzca». (DH, p.433) Apenas la tragedia termina, la compasión se va con ella. No obstante, el temor perdura y nos acompaña. De este modo, lo que la tragedia misma ha logrado es purificar mediante la compasión y el temor, esas mismas pasiones y otras similares, provocando el fin más auténtico de la tragedia: la educación moral.

⁵⁶ Taubes, J., *La teología política de Pablo*, p.27.

⁵⁷ Taubes, J., *op. cit.*, p.42

⁵⁸ S. Kierkegaard, *Temor y Temblor*, Buenos Aires, Lozada, 2003.

postalmúdica imaginan a Abraham perplejo en este punto. Si Isaac es el hijo de la promesa, ¿cómo sacrificarlo sin perder en ese mismo acto toda promesa?

La experiencia de la fe es una experiencia práctica, que no busca el desmantelamiento de una ontología fundamental, sino que *la esperanza se transforma en fe cuando el hombre asocia el futuro con la emergencia de una comunidad cuya existencia no puede asimilarse al presente y la realidad entendida a través de un solo pueblo, porque la fe en la Providencia no es una preocupación individual, ni de una sola comunidad sino de toda la Humanidad, en tanto hijos de Dios. Y es esa fe en la Humanidad lo que constituye, a juicio de Cohen, el contenido de la idea mesiánica.*⁵⁹

En la elaboración histórica, Cohen distingue tres grandes momentos en la historia del judaísmo. En primer lugar, la época anterior a la decadencia del Reino, donde Mesías, en tanto ‘ungido’, encuentra un significado puramente político. La literatura nacional comienza con la historia nacional y con los mitos y sagas que la rodean. Y esta historia se convierte gradualmente en *política*. Es el profetismo el que lleva a cabo este proceso de transformación y el Deuteronomio constituye también un documento relevante e instructivo de esa transformación.⁶⁰ Pero esta elaboración es abandonada posteriormente para adquirir un sentido eminentemente religioso, que involucra ahora a la totalidad de un pueblo y deja de hacer referencia a un título real. Sin embargo, es recién el tercer momento, correspondiente al Exilio, el que permite anclar la idea mesiánica al proceso histórico de la humanidad, abandonando su privilegio semántico político y transformándose en contenido de la moralidad. Porque la moralidad se alcanza en el momento en que el hombre sirve a un interés que no es particular. Y esta moralidad puede definirse en función de dos ideas principales. Por un lado, en lo que concierne a la conducta moral, el hombre debe “denigrar su amor propio” para llegar hasta las raíces de sus valores humanos. Abandonando la individualidad, podrá encontrar el componente universal en su interior. Y, en segundo lugar, esta moralidad representa el llamado divino a la Santidad, porque «el bien es posible»⁶¹, «Sed santos porque yo, vuestro Dios, soy santo».⁶²

⁵⁹ Cf. H. Cohen, “La Idea de Mesías”, p.62.

⁶⁰ RV, p.212 / 224.

⁶¹ H. Cohen, “La Idea de Mesías”, *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, p.77.

⁶² Levítico 19:2.