



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL CONCEPTO DE "AUTORIDAD" EN EL ENCUENTRO
DEL JUDAÍSMO CON EL ESPÍRITU ALEMÁN;
ANÁLISIS DE UN DIALOGO TRUNCADO

TESIS

QUE PARA OPTAR EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MAURICIO PILATOWSKY BRAVERNAN

DIRECTORA DE TESIS:
DRA. ISABEL CABRERA VILLORO

MÉXICO, D.F.

2001





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de mis
queridos abuelos
Tobías y Max.

Agradezco:

A mi esposa *Esther* por acompañarme en cada momento de esta travesía, con su amor y su paciencia.

A mis hijos *Eynel* y *Saúl* por darle sentido a mi vida y motivación a mi trabajo.

A mi papá *Jaime* por enseñarme lo que significa la palabra “*DIGNIDAD*”.

A mi mamá *Rebeca* por su amor que está siempre conmigo.

A mis hermanos, hermanas, cuñados y cuñadas.
Por todo su apoyo. En particular a *Roziel*, *Eddy*, por su sabia orientación en todo lo relacionado con el judaísmo.

A mis suegros *Haim* y *Raquel*,
por recibirme como parte de su familia.

A *Isabel Cabrera* por su generosa asesoría. Por contribuir a la realización de este trabajo con su lectura exigente y sus atinadas observaciones. Y en especial, por haberme permitido encontrar su amistad como fruto de nuestro encuentro.

A los lectores de esta tesis: *Doctor Carlos Pereda*,
Doctora Silvana Rabinovich, *Doctora Nora Rabotnikof*,
Doctora Faviola Rivera, *Doctor Ambrosio Velasco* y *Doctor Luis Villoro*, por sus comentarios y correcciones.

A dos personas que se han ido y siempre me acompañan.

Al *Dr. Fernando Salmerón*, por todas sus enseñanzas que me permitieron cumplirle la promesa de terminar este proyecto que iniciamos juntos.

A *Elia Natán* por haberme leído más allá de las palabras.

INDICE.

INTRODUCCIÓN	1
I. DE ROUSSEAU A KANT	9
I.1. "ILUSTRACIÓN"	10
I.2. EL CONCEPTO DE "AUTORIDAD" A PARTIR DE LOS GRANDES TEMAS DE LA ILUSTRACIÓN: "RAZÓN", "IGUALDAD" Y "LIBERTAD".....	12
I.3. LA AUTORIDAD DE LA RAZÓN	16
I. 4. SOBRE UNA AUTORIDAD RACIONAL, AUTÓNOMA, IGUALITARIA, Y LIBRE.....	18
I.5. ROUSSEAU Y EL CONTRATO SOCIAL	21
I. 6. IMMANUEL KANT.....	27
I.6.1. LA AUTORIDAD DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA.....	29
I.6.2. LA "AUTORIDAD" EN LA RAZÓN PRÁCTICA, EL LUGAR DE LA RELIGIÓN Y LA PAZ PERPETUA.....	33
I.6.3. LA RAZÓN PRÁCTICA	36
I.6.4. LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA RAZ.....	39
I.6.5. LA PAZ PERPETUA	43
I.7. -SOBRE LOS LÍMITES DE LA UNIVERSALIDAD ILUSTRADA.....	45
II. DE LA ILUSTRACIÓN A LA H'ASK'ALAH'	47
II.1. ENTRE UNA ÉPOCA ILUSTRADA Y UNA DE ILUSTRACIÓN	48
II.2. LOS CONTEXTOS TEOLÓGICOS	51
II.3. LA SALIDA DEL GHETTO	56
II.4. EL DESMORONAMIENTO DE LAS ESTRUCTURAS COMUNITARIAS JUDÍAS; EL DOBLE SENTIDO DEL TÉRMINO "EMANCIPACIÓN"	60
II.5. EL COMPROMISO CON EL PROYECTO ILUSTRADO COMO GARANTÍA EXCLUSIVA DE SUPERVIVENCIA	66

II.6. MOSHE MENDELSSOHN Y LA <i>H'ASHK'ALAH'</i>	70
--	----

III. EL CONCEPTO DE “AUTORIDAD”, ENTRE EL MONOTEÍSMO JUDÍO Y LA FILOSOFÍA

III.1. EL PENSAMIENTO JUDÍO EN EL IMPERIO DE HABLA ALEMANA.....	79
III.2. HERMANN COHEN.....	81
III.2.1. EL CONCEPTO DE “AUTORIDAD” EN LO UNO Y LO ÚNICO.....	83
III.3. FRANZ ROSENZWEIG.....	85
III.3.1. ROSENZWEIG Y HEIDEGGER	87
III.3.2. EL CONCEPTO DE “AUTORIDAD” EN LA ANGUSTIA FRENTE A LA MUERTE.....	88
III.4. MARTIN BUBER	92
III.4.1. BUBER FRENTE A LA FILOSOFÍA	94
III.4.2. LA “AUTORIDAD” ENTRE DOS MODOS DE “FE”; “ <i>HEMUNA</i> ” VRS. “ <i>PISTIS</i> ”	98
III.5. FRANZ KAFKA	102
III.5.1. ¿UNA AUTORIDAD SIN TIERRA, SIN AIRE Y SIN LEYES?	104
III.5.2. EL DERECHO A REPRESENTAR.....	106
III.5.3. KAFKA Y LA AUTORIDAD DE DIOS.....	109

IV. EL CONCEPTO DE “AUTORIDAD” EN LA APORTACIÓN DEL PENSAMIENTO JUDÍO A LA REFLEXION MORAL.....

IV.1. COHEN, MÁS ALLÁ DE LA RAZÓN PRÁCTICA	115
IV.1.1. EL SURGIMIENTO DEL ‘YO’ EN CORRELACIÓN CON EL ‘TU’	118
IV.2. ROSENZWEIG Y LA DIMENSIÓN ÉTICA DEL AMOR	122
IV.2.1. TIEMPO Y ETERNIDAD	124
IV.2.2. LA “AUTORIDAD” EN EL MANDAMIENTO DEL AMOR.....	126
IV.3. EL CONCEPTO DE “AUTORIDAD” DENTRO DE LA PROPUESTA “DIALÓGICA” DE BUBER	129

IV.3.1. EL CONCEPTO DE "AUTORIDAD" DENTRO DE LA IDEA BUBERIANA DEL BIEN Y DEL MAL	137
IV.4. KAFKA, ENTRE LITERATURA Y DENUNCIA	143
IV.4.1. LA "AUTORIDAD" MORAL KAFKIANA.....	147
IV.5. POR UNA AUTORIDAD RESPONSABLE Y COMPASIVA	148

V. EL CONCEPTO DE "AUTORIDAD" EN LA PROPUESTA DEL PENSAMIENTO JUDÍO PARA LA VIDA POLÍTICA Y SOCIAL.....	149
V.1. HERMANN COHEN; LA IDEA DEL MESÍAS Y LA HISTORIA	150
V.1.1. LEY Y <i>TORÁH'</i>	153
V.1.2. JUSTICIA Y PAZ	156
V.1.3. TODO ODIO ES VANO	159
V.1.4. JUSTICIA Y PERDÓN	162
V.2. ROSENZWEIG Y UNA AUTORIDAD AL MARGEN DEL ESTADO.....	167
V.2.1. EL EXILIO COMO FUENTE DE AUTORIDAD	169
V.2.2. LA AUTORIDAD DEL LENGUAJE QUE SABE GUARDAR SILENCIO.....	173
V.2.3. LA AUTORIDAD MÁS ALLÁ DEL DERECHO	178
V.3. MARTIN BUBER; DE LA "HEMUNA" AL "JASIDISMO".....	181
V.3.1. MARTIN BUBER DEL JASIDISMO AL SIONISMO	186
V.4. KAFKA Y LA AUTORIDAD DEL PADRE	192
V.4.1. KAFKA; DEL PROCESO A LA CONDENA	195
CONCLUSIONES	200
BIBLIOGRAFÍA	207

INTRODUCCIÓN:

“Y pondrá [*Ve SaMaJ*¹] su mano sobre la cabeza del holocausto, y será aceptado a favor suyo para servirle de expiación”

(Levítico 1, 4)

“Y dijo el eterno a Moisés: Toma para ti a Josué, hijo de Nun, hombre en quien hay este espíritu, y pon [*Ve SaMaJ*’*Ta*] tu mano sobre él”

“Y puso [*Ve iSMoJ*’] sobre él sus manos, y le dio el cargo; como había ordenado el Eterno por conducto de Moisés.”

(Números, 27, 18 y 22)

La explicación del título de este estudio: “El Concepto de “Autoridad” en el Encuentro del Judaísmo con el Espíritu Alemán; Análisis de un Diálogo Truncado” podría servir como preámbulo para esta introducción. El tema central es el del “Concepto de Autoridad”. El estudio se desarrolla en torno a los escritos de algunos de los pensadores judíos de lengua alemana que vivieron a finales del siglo XIX y principios del XX. Se menciona “el encuentro” porque esta fue la motivación de sus aportaciones, la de establecer un diálogo con los pensadores alemanes. En el subtítulo está sugerida la suerte que corrió este proyecto, hay una clara indicación de la violencia con la que se interrumpió el intercambio.

Para introducir este encuentro desde la filosofía, sería conveniente conocer la forma en la que cada una de las tradiciones entendía el término “autoridad”. En hebreo se dice “*SaMJ*’*uT*” y en la raíz latina, en la que se apoyan las lenguas indoeuropeas, “*Auctoritas*”.

¹ En el hebreo las vocales aparecen como signos de puntuación que se añaden a las consonantes.. Ya que las raíces de las palabras se manifiestan en las puras consonantes la escritura en caracteres latinos se hará diferenciando las consonantes de las vocales en forma de mayúsculas para las primeras y minúsculas para las segundas. Existen tres consonantes mudas la *Halef* que escribiremos con H, la *H`ain* con H’ y la *H`ei* con H’. También diferenciaremos la “*SaMaJ*” escrita con “S” de la “*Zadik*” con “Z”, la “*ShiN*” con “SH” y la “*Z`ain*” con “Z’”, “*Ter*” con “T” y *Tav* con “T’” y “*Beth*” con “B”, “*VaV*” con “V”, “*JeT*” con “J”, “*Jaf*” con “J’” y “*KoF*” con “K’”.

SaMJ'uT viene de *SaMaJ*: 1. acercar, aproximar. 2. proteger, defender. 3. autorizar, ordenar. 4. apoyar, sostener, apuntalar². La búsqueda de su aparición en la Biblia como “autoridad” nos lleva al pasaje donde Moisés “pone” sus manos sobre Josué. La misma expresión se utiliza para cuando el sacerdote “pone” su mano sobre la cabeza del animal sacrificado en holocausto, para que le sirva de expiación.

El término *SaMJ'uT* busca reproducir la función de “recibir la carga”. Josué recibe de Moisés una responsabilidad, se “recarga” en él, por instrucciones directas de Dios. En este legado lingüístico la “autoridad” representa una disposición al sacrificio. La asociación con el sacrificio se confirma cuando se utiliza la misma expresión con referencia a la expiación. En el simbolismo ritual el animal recibe la *SaMJ'uT*.

El término hebreo se refiere al que asume la autoridad, no al gobernado. En la imagen bíblica, Josué parece que es sometido por Moisés como lo es el animal sacrificado. Esto parece plantear una autoridad impuesta, carente de voluntad propia. Sin embargo, no hay que olvidar que la aceptación del compromiso es voluntaria, lo mismo que la responsabilidad que esto significa. La asociación con el holocausto sirve para describir las características de esta obligación, libremente elegida.

La disposición al sacrificio no se plantea con respecto al que transfiere la autoridad, en el caso del relato, de Josué hacia Moisés. El compromiso es con los gobernados, en este ejemplo el pueblo hebreo. El que transmite (Moisés) sirve al pueblo y a su nombre acepta al nuevo líder (Josué) para que continúe su entrega al servicio de los gobernados. En la tradición hebrea el servir como autoridad se relaciona con el compromiso de aceptar libremente recibir la carga de los demás. El privilegio está asociado con la aceptación del sacrificio.

² A. Comay y D. Yardén, *Completo Diccionario Hebreo – Español; con una Sinopsis de la Gramática Hebrea en Español*, Eitorial Achiasaf, Jerusalén Tel Aviv, 1978. p. 432

Esta interpretación que hacemos a partir del estudio de las palabras se confirma con los estudios históricos realizados por Michel Foucault³ En su investigación, la autoridad hebrea se asocia con la función del pastor de rebaños. Y esta relación se utiliza para describir la autoridad de Dios. “Dios y sólo Dios es el pastor de su pueblo”⁴. En su descripción de esta autoridad pastoril en el mundo hebreo, encontramos el aspecto de la responsabilidad y la disposición al sacrificio. Incluso es por estos aspectos que hace la distinción con el de los griegos.

“4. Hay una diferencia más, consistente en la idea de que el ejercicio del poder es un “deber”. El jefe griego debía tomar naturalmente sus decisiones en interés de todos; de haber preferido su interés personal, hubiese sido un mal jefe. Pero su deber era glorioso: debiendo hasta ofrecer su vida en la guerra, un don extremadamente precioso compensaba su sacrificio: la inmortalidad. Este jefe no perdía nunca. La benevolencia pastoral, en cambio, está mucho más próxima a la “abnegación”. Todo lo que hace el pastor, lo hace por el bien de su rebaño. Esta es su preocupación constante. Cuando ellos dormitan, *él vela*.”⁵

En la aproximación que hace el historiador a la estructura hebrea del poder se señala que, a diferencia de los griegos, el “pastor debe asegurar la salvación de su rebaño” y, además, “vela por el alimento de su rebaño; él provee cotidianamente a su sed y a su hambre”⁶

La imagen del pastor con su rebaño se asocia con una conducción donde los gobernados parecen no tener voluntad propia. Esto es cierto, pero en esta imagen se está hablando de la posición del dirigente, no del dirigido. Describe la obligación que el conductor asume, la cual sugiere responsabilidad, compromiso y rendición de cuentas. Si bien, el término *SaMJ'uT* nos

³ Michel Foucault “*Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la razón política*” en Tomás Abraham, *Los Senderos de Foucault; Seguidos por un Apéndice con Tres Textos Inéditos de Michel Foucault*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 1989. pp. 149-174.

⁴ *Ibid.* p. 152

⁵ *Ibid.* p. 153.

⁶ *Ibidem.*

permite una revalorización del concepto de “autoridad”, es inadecuado para analizar el lugar del gobernado.

Emile Benveniste en su **Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas** ⁷ le dedica unas páginas al desarrollo del término “autoridad”, su seguimiento lo conduce a las palabras: *Auctoritas* y *auctor* que son dos formas del mismo término. En su análisis nos dice que “*auctor* es el nombre de agente de *augeo*, ordinariamente traducido por <<acrecentar, aumentar>>” ⁸ De este hallazgo inicial el autor pasa al siguiente paso.

“Se sigue traduciendo *augeo* por <<aumentar>>; es exacto en la lengua clásica, pero no al principio de la tradición. Para nosotros, <<aumentar>> equivale a <<incrementar, hacer mayor *algo que ya existe*>>. Ahí está la diferencia, no percibida, con *augeo*. En sus empleos más antiguos, *augeo* indica no el hecho de incrementar lo que existe, sino el acto de producir fuera de su propio seno; acto creador que hace surgir algo de un medio nutricio y que es privilegio de los dioses o de las grandes fuerzas naturales, no de los hombres.”⁹

El concepto de “autoridad”, en su formación indoeuropea, establece un vínculo del hombre con el mundo, no con el prójimo. Su equiparación con lo divino es en el espacio de la posibilidad de crear y con los privilegios que se obtienen, a partir de esta virtud. “Por ahí el abstracto *auctoritas* abarca su valor pleno: es el acto de producción, o la calidad que reviste el alto magistrado, o la validez de un testimonio o el poder de iniciativa, etc.” ¹⁰

Mientras que en “*SaMJuT*” la autoridad viene de asumir una responsabilidad, en “*auctoritas*” se reconoce un poder que surge de la capacidad de transformar. En el primero se conduce, en el segundo se produce. En el sentido hebreo la justificación viene por la necesidad

⁷ Emile Benveniste. **Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas**, Taurus, Madrid, 1983.

⁸ *Ibid.* p. 326

⁹ *Ibid.* p. 327

¹⁰ *Ibidem.* A partir de esta lectura se puede entender porque el autor y la autoridad, sienten su función como una propiedad o como un derecho del que no quieren desprenderse fácilmente.

del otro, en la tradición indoeuropea se presenta como un reconocimiento de la capacidad individual, que genera derechos y privilegios.

El encuentro de estas dos tradiciones podría aportar una combinación de elementos. Por un lado, aceptación de la responsabilidad, y disposición al sacrificio (*SaMJ`uT*), por el otro, fuerza creadora, poder de iniciativa y capacidad de transformar (*auctoritas*).

En la primera parte del estudio se presenta el contexto filosófico en el que se produce este encuentro, desde la perspectiva del concepto de "autoridad". Primero se trata lo relativo a la Ilustración (capítulo I), su propuesta en el marco histórico de las ideas. Se analizan algunos aspectos de la propuesta de Rousseau para luego pasar al pensamiento de Kant.

Como parte complementaria de este inicio se analizan las condiciones históricas y conceptuales que llevaron a la formación de un proyecto judío ilustrado, o *HaSKaLa*. En este capítulo (II), se presenta el pensamiento de Moshe Mendelssohn. A partir de este análisis se determina la relevancia del pensamiento judío alemán.

En la segunda parte del trabajo se analizan las propuestas de los autores en los diferentes campos donde surge el concepto de "autoridad". Los hemos llamado "pensadores" para ubicarlos en una categoría especial. Para explicar la particularidad de su quehacer, haremos nuestra la definición de Shalom Rosenberg:

"Yo creo que el pensamiento judío constituye una especie de diálogo: un diálogo con el mundo exterior y un diálogo del judío consigo mismo. El judío es alguien que acepta la autoridad de la Sagrada Escritura y de las fuentes del judaísmo, pero que a la vez acepta la autoridad de la razón humana y de sus propias facultades racionales, y cree que puede llegar a sintetizar estas dos fuentes de sus puntos de vista.

Una discusión sobre el pensamiento judío es, en realidad un capítulo dentro del estudio del pensamiento humano en general."¹¹

¹¹ Shalom Rosenberg . *El Bien y el Mal en el Pensamiento Judío*, Editorial Riopiedras, Barcelona, 1996. p.11

Los pensadores judíos se ubicaron en una posición muy particular. Se alejaron de su tradición, donde no siempre fueron bien aceptados, y se distinguieron también de los pensadores no judíos. Desde este lugar singular, produjeron una reflexión que buscó reformar los dos universos con los que mantuvieron su diálogo, el que venía de sus fuentes judías y el que surgió en la cultura donde vivieron.

La división temática de la segunda parte del estudio (capítulos III, IV y V) busca presentar una visión del concepto de “autoridad” desde distintas perspectivas. En el encuentro del monoteísmo judío con la filosofía (capítulo III), se explora este “diálogo con el mundo exterior y consigo mismo” del que habla Rosenberg.

La siguiente reflexión (capítulo IV) se centra en el aspecto de la Ética. Según las propuestas de los pensadores judíos, es en este campo donde el encuentro debe producirse en forma natural. La cercanía de la moral ilustrada, en particular la de la propuesta kantiana, con la interpretación que hacen del judaísmo, permite una contribución enriquecedora del concepto de “autoridad”.

Para completar el estudio se aborda el ámbito de lo social (capítulo V), el de las relaciones sociales y los aspectos políticos. En esta parte es donde se confrontan, con mayor claridad, los sentidos de “*SamJ`uT*” y de “*auctoritas*”. Las propuestas de los pensadores judíos se proyectan sobre la conducción de la vida política y social, sobre la forma de conducir las instituciones que regulan la vida de los hombres.

La propuesta de este estudio busca ir más allá de una revisión histórica de la filosofía. La recuperación del pensamiento judío de lengua alemana desde la perspectiva de su posición con respecto al concepto de “autoridad”, en sí, podría considerarse un resultado parcial de esta investigación. Lo central es poder utilizar estas aportaciones para enriquecer el debate filosófico en torno al concepto de “autoridad”. La actualización de su contribución tiene como objetivo

final poder brindar “herramientas” conceptuales al servicio de las diversas áreas del conocimiento donde el concepto es requerido.

La investigación se desarrolló de acuerdo al estudio filosófico de los textos. Con este objetivo se recurrió al apoyo del análisis histórico y biográfico. Una herramienta fundamental fue el análisis de las palabras hebreas. Si bien es cierto que los textos se escribieron en alemán, las aportaciones centrales de los autores (con excepción de Kafka) se remiten a las fuentes hebreas.

Los textos que se consultaron para este trabajo se podrían clasificar de la siguiente forma: Las fuentes hebreas que se agrupan en lo que se podría definir como la Biblia Hebrea y sus interpretaciones. Los documentos filosóficos con los que los pensadores judíos debaten. Los textos de estos pensadores. Por último, los trabajos de varios autores que presentan sus interpretaciones sobre los filósofos, los pensadores judíos, la recreación histórica y los análisis de conceptos.

Entre los pensadores judíos que se estudiaron, la inclusión de Franz Kafka, podría parecer extraña. Los otros tres: Hermann Cohen, Franz Rosenzweig y Martin Buber tenían ciertas características comunes que él no compartía. No tenía estudios de filosofía, no conocía bien el hebreo, ni estaba tan vinculado con su judaísmo. Sin embargo, su postura con respecto a la “autoridad”, radicalmente crítica y profundamente lúcida, justifica su incorporación.

La omisión de dos pensadores no puede pasar inadvertida, la de Walter Benjamin y la de Sigmund Freud. Esta falta se justifica solamente por cuestiones de alcance, incluir el estudio de sus aportaciones significaría la extensión del trabajo a otras áreas como la filosofía de la historia y la sicología. Esto nos llevaría fuera de los límites que nos hemos trazado para este estudio. Esta falta nos motiva a la reparación, una de las posibles proyecciones de este estudio sería poder continuar el estudio extendiéndolo a estos autores.

La violencia con la que el diálogo judeo-alemán fue truncado por la barbarie nazi, le imprime al proyecto de los pensadores judíos un carácter de profecía. La insistencia con la que estos pensadores llamaban a la recuperación de un espíritu de inclusión, respeto y participación, se puede comprender frente al peligro que vieron aproximarse a gran velocidad. La recuperación de este momento, significa mucho más que un ejercicio de restauración antropológica. El estudio que a continuación se presenta busca actualizar los términos del encuentro, y revitalizar el sentido profundo del diálogo.

CÁPITULO I.
DE ROUSSEAU A KANT.

I.1. "ILUSTRACIÓN"

"Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro.(...)¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración"¹

**Immanuel Kant, Respuesta a la pregunta:
¿Qué es la Ilustración? (1784)**

Con el término "Ilustración" se define no sólo una época, sino a toda una visión de mundo vigente hasta la actualidad. A partir del siglo XIX y durante todo el siglo XX, la filosofía se ha debatido en torno a este proyecto. Ha tenido prominentes defensores, severos críticos, fieles seguidores, y feroces detractores. Al ubicar nuestro análisis filosófico del concepto de "autoridad" en el centro de esta polémica, buscamos incidir en la misma. Por lo mismo, recogemos la propuesta de ver la Ilustración como un proceso permanente:

"Después de todo me parece que la *Ausklärung* no es simplemente para nosotros un episodio de la historia de las ideas, sino también un suceso singular que inaugura la modernidad europea, un proceso permanente que se manifiesta en la historia de la razón, en el desarrollo y la instauración de formas de racionalidad y de técnica, en la autonomía y la autoridad del saber."²

En el desarrollo de este estudio se busca enmarcar al concepto de "autoridad" en el encuentro del pensamiento judío con el proyecto ilustrado. El siguiente capítulo se abocará al análisis

¹ Immanuel Kant, "*Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*", traducción Javier Alcoriza y Antonio Lastra, en: **En Defensa de la Ilustración**, Alba Editorial, Barcelona, 1999, pp. 63-71. p. 63. Primera edición en alemán 1784.

² Foucault Michel, "*¿Qué es la Ilustración?*", en **Saber y Verdad**, La piqueta, Madrid, 1985. pp.196-207. p. 206.

detallado de este encuentro. En esta parte del trabajo es importante señalar que por razones histórico-culturales, fueron los judíos de habla alemana los principales representantes de este movimiento conocido por la forma hebrea de “Ilustración”, “*H'aSHK`aLa*”.³

El espacio preferente fue el de la filosofía alemana, y la figura más destacada la de Immanuel Kant. Por esta razón, recurrimos a las fuentes y trabajamos los principales textos de este autor. Para la realización de esta tarea consideramos necesario comenzar el estudio examinando ciertos antecedentes conceptuales presentados por otro gran pensador ilustrado Ginebrino; Jean Jacques Rousseau. Esta “desviación” se justifica a partir de la enorme influencia de Rousseau en la Ilustración en general, y en la filosofía de Kant en particular.

³ La *H'aSHK`aLa* surgió principalmente entre los judíos alemanes de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Por razones metodológicas se presenta primero el proyecto ilustrado de Rousseau a Kant y en el próximo capítulo se trata la *H'aSHK`aLa*.

1.2. EL CONCEPTO DE “AUTORIDAD” A PARTIR DE LOS GRANDES TEMAS DE LA ILUSTRACIÓN: “RAZÓN”, “IGUALDAD” Y “LIBERTAD”.

La “Ilustración” es el nombre con el que la historia de occidente “bautizó” su voluntad de entenderse sin la necesidad de recurrir a lo divino. Es también el término con el que se define un proceso emancipatorio.⁴ Remite a un episodio de la vida política europea en el que se escenificó una revolución, tanto en el sentido político como en el conceptual. En el centro de esta lucha, uno de los conceptos centrales fue el de “autoridad”.

Mientras que las monarquías se constituían en poderes absolutos, la burguesía fue preparando el terreno para el enfrentamiento. Desde el siglo XVII este proceso se fue gestando, en el XVIII se manifestó plenamente, con matices y distintos desarrollos, fue un fenómeno común a toda la parte occidental de Europa.⁵

La guillotina francesa simbolizó, con una metáfora macabra, la separación del cuerpo y la cabeza. La monarquía desapareció en el cuerpo amputado de una forma de autoridad que no soportó el peso de la razón. Mientras que la autoridad ilustrada buscó como sostenerse en el ejercicio intelectual de una racionalidad autosuficiente. El “corte” que separó al antiguo régimen de la república ilustrada, fue más profundo que el de un cambio de nombres, o de formas.

⁴ Javier Mugerza, “Kant y el Sueño de la Razón”, en: *Kant: de la Crítica a la Filosofía de la Religión, En el Bicentenario de La Religión en los Límites de la Mera Razón*, Anthropos y UAM, Barcelona, 1994, pp.125 –159, p. 130

Significó una transformación en la manera de entender y explicar el lugar del hombre y de su vida en colectivo. Esta profunda modificación se reflejó en el funcionamiento del concepto de "autoridad".

La concentración del poder en las monarquías absolutas,⁶ le imprimió al término "autoridad" un "sello" donde se mezclaron la invocación a un estado natural divino con una apología de la desigualdad. El concepto de "autoridad" de los ilustrados se rebeló contra la función que le había asignado el poder absoluto. El término fue tomado por la Emancipación y pasó a ser una parte medular de su discurso. Esta transformación, que se entiende mejor como reacción que como gestada a partir de sí misma, se relaciona al poder como factor de corrupción.

"Algunos, concediendo al más fuerte la autoridad sobre el más débil, se han apresurado a fundar el gobierno sin pensar en el tiempo que ha debido transcurrir antes que el sentido de las palabras autoridad y gobierno pudiese existir entre los hombres. En fin, todos, hablando sin cesar de necesidad, de codicia, de opresión, de deseos y de orgullosos han trasportado al estado natural del hombre las ideas que habían adquirido en sociedad:"⁷

Como resultado del sentido opositor, el término conservó una identificación con "los abusos de la corona", no terminó de perder su vínculo con el tirano. A su vez se convirtió en portador de un aire libertario. Dicho en otras palabras, el funcionamiento del concepto a partir del cambio conservó los dos momentos de la reacción; buscó la emancipación pero en un marco permanente

⁵ Eric Hobsbawm, *En Torno a los Orígenes de la Revolución Industrial*, parte primera "*La crisis de la economía europea en el siglo XVII*", Siglo XXI, México 1971. pp. 7-51.

⁶ Hanna Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*, Taurus Ediciones, Madrid, 1974, pp.57-63.

⁷Jean Jacques Rousseau, "*Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*", en *El Contrato Social*, Editorial Porrúa, México, 1969. Primera edición Ámsterdam 1755. pp.98-173. p.110.

y sistematizado de desconfianza.⁸ Este gobierno debía incluir la suspicacia como un elemento central y constitutivo. Una de sus principales funciones debía ser el de la vigilancia.⁹ En el campo conceptual este lugar lo ocupó la función crítica, herramienta racional de la desconfianza.

La propuesta que surgió en la oposición al Absolutismo se propuso responder a la “igualdad” y la “libertad”, desde la “vigilancia” crítica de la razón. El reto consistió en ofrecer una nueva concepción del poder donde estos principios pudieran conservarse e incluso procurarse.

El clamor por la igualdad debe entenderse en el sentido que le imprimió el enfrentamiento, “Ilustración” significó terminar con una manera de entender al hombre. El sistema de jerarquías y de privilegios se construyó sobre el supuesto de una desigualdad natural. La lucha contra el antiguo régimen exigió una desarticulación de esta visión diferenciadora. El enfrentar la desigualdad fue una de las principales tareas del Iluminismo.

“Infiérase, además, que la desigualdad moral, autorizada por el sólo derecho positivo, es contraria al derecho natural, toda vez que no concurre con la misma proporción con la desigualdad física; distinción que determina suficientemente lo que debe pensarse a este respecto, de la clase de desigualdad que reina entre todos los pueblos civilizados, ya que es manifestamente contraria a la ley natural, cualquiera que sea la manera como se la define, el que un niño mande a un anciano, que un imbécil conduzca a un sabio y que un puñado de gentes rebose de superfluidades mientras la multitud hambrienta carezca de lo necesario.”¹⁰

⁸ Para ilustrar esta idea, nada más ilustrativo que el terror y la persecución del régimen instituido por Robespierre, quién a su vez terminó en la guillotina, el 28 de julio de 1794.

⁹ Este punto es tratado ampliamente por Michel Foucault en toda su obra, particularmente en: Michel Foucault, *Vigilar y Castigar; Nacimiento de la Prisión, SigloXXI*, México 1976.

¹⁰ Rousseau, *op. cit.* p. 149.

La libertad se convirtió en otro gran tópico del discurso ilustrado. Como antítesis de un poder absoluto la propuesta emancipatoria adquirió un papel preponderante. Se buscó “desterrar” toda forma de tiranía en la promesa de una libertad republicana. El rechazo al despotismo llevó a pensar en una “autoridad” que pudiese constituirse sobre la base de la libertad.

“Para esta Ilustración no se requiere sino *libertad*; y por cierto, la menos perjudicial de las que pueden llamarse libertad; a saber: la de hacer *uso público* en todas partes de su razón.”¹¹

La razón pasó a ser el instrumento por medio del cual se podía alcanzar igualdad y libertad. Frente a un sistema que buscaba justificarse en la fe, el discurso ilustrado contrapuso las herramientas de la razón.

¹¹ Kant, *op. cit.* p. 65

I.3. LA AUTORIDAD DE LA RAZÓN

El poder absoluto, que precedió a la revolución ilustrada, “cimentaba” sus derechos en una interpretación teológica del orden universal. Según esta explicación la “autoridad” se recibía por designio divino. Tanto en la vida religiosa como en la secular, las jerarquías se establecían en forma vertical y la posición más elevada pendía de un vínculo trascendente. De generación en generación las cadenas se continuaban a través de la sangre. El padre heredaba el poder que decía, le había sido conferido por el cielo por medio de sus ancestros. Incluso cuando se usurpaba el poder o se adquiría por algún medio, se legitimaba como elección divina.

Para la sociedad que precedió a la ilustrada, la autoridad se definía por su carácter meta-humano. Dios representa este poder metafísico que permite “anudar” el origen de las jerarquías desde otro lugar que está “fuera” del hombre. La justificación del poder pertenecía al ámbito de la fe. Y la fuente remitía a los evangelios:

“1 Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas.

2 De modo que, quien se opone a la autoridad se rebela contra el orden divino, y los rebeldes atraerán sobre sí mismos a la condenación.

3 En efecto los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, si no cuando se obra el mal. ¿Quiéres no temer a la autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ellos elogios.”¹²

En su movimiento emancipador, el pensamiento ilustrado luchó contra esta forma

¹² La Epístola a los Romanos 13, 1-3. Biblia de Jerusalén; Edición Pastoral con Guía de Lectura y Nuevas Introducciones de J. T. Bagot Editor Español Desclér Brouwer, Bilbao, 1984. Santo Tomas reforzó esta postura al escribir. “Todo dominio deriva de Dios, como primer dominante” *De regimine principum*, III, 1.

heterónoma de legitimar el derecho a gobernar. Como respuesta, el Iluminismo propuso como criterio el uso de una facultad humana, el de la razón. En esta revolución, el espacio de la exterioridad que ocupaba el concepto de “Dios”, se transfirió al “hombre”.

Para que esta transformación pudiese darse se buscó “anclar” esta “humanidad” naciente en el interior de su propia constitución. Es la idea de un hombre autosuficiente que ya no necesita de “Dios” para gobernar su propio destino. Saberse independiente es, según esta interpretación, saberse libre, “saber” tiene otro sentido distinto del de “creer”. Para el hombre ilustrado el conocimiento debe enfrentar a la fe desde la crítica.

La razón sirvió para cubrir esta exigencia. Por medio de esta facultad, el hombre colocó la fuente legitimadora en el interior de sus propias posibilidades. Se liberó del despotismo de esta interpretación de la divinidad y de sus “representantes” terrenales. Gracias a la razón la humanidad pudo empezar a pensarse como entidad autónoma. El concepto de “autoridad”, surgido del cambio, recogió este apremio.

" Un imperativo moral es un mandato que ordena sin tener en cuenta ninguna otra finalidad ulterior a conseguir con nuestra acción, como la evitación de un castigo o el logro de una recompensa. (...) Y es que, además de categórico, un imperativo moral digno de dicho nombre tendría que ser autónomo, donde la *autonomía moral* entraña que sólo yo puedo dictarme a mí mismo mi propia *ley moral*. La supuesta ley de Dios, no menos que las leyes del Derecho, sería por el contrario, heterónoma; es decir, procedente de una voluntad que no es mi voluntad"¹³

¹³ Mugerza op. cit. p. 141

L4. SOBRE UNA AUTORIDAD RACIONAL, AUTÓNOMA, IGUALITARIA Y LIBRE.

Para la sociedad que se construyó a partir de los principios que postuló la Ilustración, el concepto de "autoridad" está delimitado por la razón, la autonomía, la igualdad y la libertad.¹⁴ A más de dos siglos de distancia estos grandes temas siguen siendo vigentes. En el discurso cotidiano, en el que genera la moral, la política, la pedagogía e incluso la religión, el término "autoridad" se diferencia, hoy día, de "autoritarismo". En el primero existe una valoración positiva, en el segundo una negativa. Esta distinción en el funcionamiento del término tiene que ver con la discusión que se generó a partir de la propuesta ilustrada.

La valoración positiva resulta cuando el ejercicio del poder responde a los principios "ilustrados". Debe surgir de una elección libre, o en su defecto, del consentimiento de los gobernados. Esta elección, o consentimiento, debe tener una base racional, o someterse al examen de la crítica. No se acepta una imposición, la legislación debe producirse como resultado de una revisión interna de cada individuo de acuerdo al uso correcto de su razón. Cada individuo

¹⁴ Bertrand Russell. **Autoridad e Individuo**, F.C.E, México, 1949. En este texto el concepto de "autoridad" se define a partir de los conceptos centrales de la Ilustración, el autor hace hincapié en la importancia de la libertad individual frente a una opresión de la comunidad al buscar la igualdad. Para atacar el totalitarismo recurre a la fórmula Rousseoniana de la "igualdad" definida como espacio de libertad individual:

"Una vez planteado este problema, consideraré lo que se puede hacer para resolverlo y, por último, examinaré, desde el punto de vista ético, la relación total entre el pensamiento, el esfuerzo y la imaginación individual, por una parte, y la autoridad de la comunidad por otra." p.10

"Esto sólo podrá evitarse si se concede a la libertad el mismo valor que a la democracia, y se comprende que una sociedad en que cada uno es esclavo de un déspota. La igualdad existe lo mismo donde todos son esclavos que donde todos son libres, lo que demuestra que la igualdad, en sí misma, no basta para construir una sociedad ejemplar." pp. 78-9

defiende su derecho a participar en esta designación. Su ejercicio debe respetar y procurar la libertad de los gobernados. Todos exigen igualdad de derechos y no aceptan que se fomente la desigualdad o se busquen privilegios.

“La única fuerza verdadera contra el principio de Auschwitz sería la autonomía, si se me permite valirme de la expresión kantiana: la fuerza de reflexionar, de autodeterminarse, de no entrar en el juego.”¹⁵

La valoración negativa se contrapone a lo que se señaló en la positiva. Se descalifica al que se impone por la fuerza, o por un poder exterior donde no se consulta a los que serán gobernados. cuando el principio en el que se sostiene proviene de lo ajeno, **heterónimo**, sin que pase el examen de la crítica racional. No se soporta que la libertad del individuo se restrinja o cancele a menos que sea por una aceptación o tenga una justificación racional. Toda forma de autoridad que fomente o permita la desigualdad de las personas, en cuanto a sus derechos, e incluso en cuanto a las cuestiones materiales, es desacreditada en la valoración que se expresa en los términos empleados.

La “autonomía” se construye a partir del establecimiento de principios que regulen el comportamiento de acuerdo con las estructuras de la razón. ¹⁶ Son inherentes al hombre como ser actuante, el regirse por estos principios significa apegarse a sus propias estructuras. Se es libre porque existe el “sometimiento” a los principios de la propia estructura. En este preciso sentido

¹⁵ Teodoro W. Adorno, “*Educación después de Auschwitz*” en *Educación para la Emancipación; Conferencias y Conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)*, pp.79-92. p.83.

se puede decir que la ley está vinculada a la comprensión de la identidad. La autonomía permite que se alcance una libertad ilustrada.

En esta primera aproximación al funcionamiento del término “autoridad”, a partir de los principios de la Ilustración, se definieron los aspectos fundamentales. El concepto está acotado por un requerimiento de autonomía, en un marco de igualdad, bajo la supervisión de la crítica racional. Sin embargo, cada uno de estos términos debe estudiarse con mayor profundidad, para luego poder determinar como se integraron a partir de la propuesta ilustrada.

Para analizar estos aspectos recurriremos a las fuentes, a los textos de los pensadores ilustrados: Rousseau y Kant.

¹⁶ El concepto de “autonomía” se tratará más adelante en la presentación del pensamiento de Kant. Sin embargo, nos pareció importante diferenciarlo del de libertad.

1.5. ROUSSEAU Y EL CONTRATO SOCIAL

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) fue el más importante de los pensadores ilustrados de habla francesa (nació en Ginebra). Su nombre aparece asociado con los de Voltaire (1694-1778) y Montesquieu (1689-1755). Para el estudio del concepto ilustrado de "autoridad", es determinante considerar sus reflexiones. Las ideas expresadas por él, fueron tomadas como principios básicos de ideología de la revolución francesa (1789), que a su vez influyó a todos los movimientos revolucionarios y reformadores en todo el mundo. Además, sus propuestas determinaron el pensamiento occidental de tal manera que sin ellas sería impensable hoy en día un sistema político o social.

En su *Discurso Sobre el Origen y Fundamento de la Desigualdad de los Hombres* (presentado en Dijon en 1755)¹⁷ Rousseau se enfrentó a los argumentos del Absolutismo en varios puntos. Rechazó en forma categórica la supuesta naturalidad de la desigualdad, sosteniendo que el hombre en su estado natural no conocía el estado de desigualdad social.

“ He procurado exponer el origen y el progreso de la desigualdad, el establecimiento y el abuso de las sociedades políticas, hasta donde es posible deducir tales cosas de la naturaleza humana, e independientemente de los dogmas sagrados que dan a la autoridad soberana la sanción del derecho divino. De lo expuesto se deduce que, siendo la desigualdad casi nula en el estado natural, su fuerza y su crecimiento provienen del desarrollo de nuestras facultades y del progreso del espíritu humano, convirtiéndose al fin en estable y legítima por medio del establecimiento de la propiedad y de las leyes.”¹⁸

Se pronunció categóricamente en contra de toda autoridad que busque imponerse por medio de la fuerza, la riqueza o la utilización de engaños. Sugirió que no puede haber un poder que restituya el estado de igualdad y libertad natural, a no ser que provenga de la libre elección de cada individuo en el ejercicio de su libertad.

“(…), y ello constituye la máxima fundamental de todo el derecho político, que los pueblos se han elegido jefes para que defiendan su libertad y no para que los esclavicen. Si tenemos un príncipe, decía Plinio a Trajano, es para que nos preserve de tener un amo.”¹⁹

El texto se presenta como un análisis que hoy podríamos describir como histórico o antropológico. Sin embargo, el autor lo presenta con la explícita advertencia que no se trata de un estudio de esta naturaleza. Las conclusiones a las que va llegando provienen de lo que se podría explicar como reflexión sobre las características del ser humano a nivel más bien deductivo que empírico.

“No es preciso considerar las investigaciones que pueden servirnos para el desarrollo de este tema como verdades históricas, sino simplemente como razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios a esclarecer la naturaleza de las cosas que a demostrar su verdadero origen, semejantes a lo que hacen todos los días nuestros físicos con respecto a la formación del mundo. La religión nos manda creer que Dios mismo, antes de haber sacado a los hombres del estado natural inmediatamente después de haber sido creados, fueron desiguales porque así él lo quiso; pero no nos prohíbe hacer conjeturas basadas en la misma naturaleza del hombre y de los seres que lo rodean, sobre lo que sería el género humano si hubiese sido abandonado a sus propios esfuerzos”²⁰

¹⁷ Rousseau, *op. cit.*

¹⁸ *Ibid.* p. 149

¹⁹ *Ibid.* p. 141

²⁰ *Ibid.* p. 110

Por ejemplo, cuando describe al hombre pre-social o en estado natural, no utiliza ninguna de las herramientas que los historiadores o antropólogos utilizarán muchos años después. Rousseau propone un estado natural como producto de una reflexión especulativa. El estado natural es más bien una condición hipotética recreada por el ejercicio del pensamiento.

En esta situación construida a partir de sus deducciones, el hombre vivía sólo y no necesitaba de los otros para ser feliz. Tal estado tan sólo existe como hipótesis metodológica. El método está fijado por una argumentación racional que avanza de acuerdo a lo que el desarrollo conceptual permite.

En esta presentación, la opresión y la desigualdad se relacionan con el desarrollo “corrupto” de la vida en sociedad. El autor descalifica todo intento de crear una vida social libre e igualitaria que no parta del supuesto metodológico del estado natural donde el hombre se entienda como individuo aislado.

En otro de sus textos titulado *El Contrato Social* (publicado en 1762)²¹, nos presenta una construcción teórica que permite establecer una vida social donde se preserve la autonomía del individuo en un marco de igualdad. El punto de partida vuelve a ser que la única forma de proteger al individuo de la corrupción social es mantener su estado hipotético de aislamiento natural. Para conseguirlo se debe vigilar que la sociedad y sus instituciones dependan de las voluntades individuales de cada uno de sus integrantes.

“<<Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes>> Tal es el problema fundamental cuya solución da el *Contrato Social*”²²

El límite que este sistema establece es el del interés del individuo. Dicho de otra manera, es como si en el ejercicio teórico planteado por el autor nos fuéramos al momento en el que el individuo vivía sólo y tratáramos de convencerlo en forma racional que le conviene asociarse. En esta labor “promocional” le debe quedar claro que todo vínculo presupone una determinada renuncia de su libertad. Él debe calibrar, a partir del uso correcto de su razón, si las ventajas que obtiene con la participación compensan lo que pierde de libertad.

“La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que antes carecían. Es entonces cuando, sucediendo la voz del deber a la impulsión física, y el derecho al apetito, el hombre, que antes no había considerado ni tenido en cuenta más que su persona, se ve obligado a obrar basado en distintos principios, consultando a la razón antes de prestar oído a sus inclinaciones. (...)”

Simplificando: el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee.”²³

Todos los integrantes deben participar en igualdad de condiciones, con las mismas obligaciones y derechos.²⁴ Con el nombre “Contrato” se enmarca el sentido del acuerdo. En el

²¹ Juan Jacobo Rousseau, *El Contrato Social o Principios de Derecho Político*, Editorial Porrúa, México, 1969, primera edición, Amsterdam, 1762.

²² *Ibid.* p. 9

²³ *Ibid.* pp. 11-12.

²⁴ *Ibid.* p. 17.

momento en el que los integrantes sientan que no se cumple lo ofrecido están en absoluta libertad de rescindir el contrato.

La “autoridad ilustrada” nació de un contrato, se identificó con la persona o grupos de personas, comisionadas por la suma de los individuos para hacer cumplir lo que los llevó a unirse. A la razón de ser de la asociación la denominó Rousseau “voluntad general”. El principio que rige esta forma de sociedad es la voluntad de cada uno de los miembros que los lleva a cambiar su libertad natural por una contractual. El representante de la voluntad general debe estar al servicio del interés que justifica la sociedad.

“Frecuentemente surge una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: ésta sólo atiende al interés común, aquélla al interés privado, siendo en resumen una suma de las voluntades particulares; pero suprimid de estas mismas voluntades las más y las menos que se destruyen entre sí, y quedará por suma de las diferencias la voluntad general” ²⁵

La distinción entre “voluntad general” y “voluntad de todos” que se obtiene a partir de este razonamiento con forma aritmética, donde se obtiene una suerte de “voluntad promedio”, hace posible, según el autor, que el interés común adquiera una cualidad superior que en el estado natural.

La voluntad general no es solamente la suma de las voluntades de la mayoría, también lo es de los que participaron en la elección y perdieron. Las voluntades de la minoría quedan protegidas, según este sistema en los principios que regulan el contrato, los cuales están por

²⁵ *Ibid.* p. 16.

encima de las decisiones mayoritarias. Este es el espacio de los derechos individuales que no pueden suprimirse por la decisión mayoritaria. En la base del sistema ilustrado, la vigilancia por el respeto a los derechos de la minoría constituye una de las obligaciones centrales que conforman la voluntad general.

El concepto de “autoridad” perdió su lugar en el otro mundo, dejó de tener color en la sangre y dependió del cabal cumplimiento de un peculiar contrato donde se estipula su carácter condicional. Se constituyó bajo el presupuesto de que toda asociación comunitaria es imperfecta por naturaleza ya que el estado natural la rehuye por principio. Tiene, además, que ser vigilada para evitar que las bases contractuales se incumplan.

El concepto de “autoridad” se trasportó al universo de los cálculos “aritméticos”. En busca de la “humanidad” nació el “individuo” abstracto, que en su condición solitaria, avaló la constitución del poder republicano. Este término, en su versión rousseoniana de la Ilustración, quedó acotado en los límites de un contrato. Las “cláusulas” que regularon su funcionamiento fueron redactadas para procurar una forma de vida social donde el “hombre” viva en libertad en un marco de igualdad.

I.6. IMMANUEL KANT

Immanuel Kant (1724-1804) nacido en la ciudad de Königsberg en Prusia, fue el más importante filósofo ilustrado de habla alemana. Tan sólo doce años más joven que Rousseau, escribió sus principales obras después de la muerte del pensador ginebrino.

La propuesta kantiana puede leerse como un trabajo que buscó complementar el trabajo de Rousseau. En relación con el concepto de “autoridad” la aproximación tiene matices particulares que deben tomarse en cuenta. Si bien los principios que guiaron todo el proceso de la Ilustración son similares, los puntos de partida son distintos. Mientras que, como ya explicamos, la versión rousseoniana surge en la “arena” del discurso político, la de Kant tiene una “cuna” epistemológica.

Es hasta 1785, a los 61 años de edad cuando el filósofo prusiano escribió su primer trabajo importante sobre ética: “**Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres**”.²⁶ Dos años más tarde escribió su otro texto importante en esta área y que tituló: “**La Crítica de la Razón Práctica**”.²⁷ En 1793 publicó sus reflexiones sobre los aspectos de la religión en “**La Religión dentro de los Límites de la Mera Razón**”.²⁸ A los 71 años presenta un estudio que trata

²⁶ Immanuel Kant, **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres**, traducción de Manuel García Morente, Editorial Porrúa, México 1972, primera edición en español, Madrid 1921, primera edición en alemán, Riga 1785.

²⁷ Immanuel Kant, **Crítica de la Razón Práctica**, traducción de Emilio Miñana y Villagrasa y de Manuel García Morente, Editorial Espasa-Calpe, primera edición en español, Madrid 1913, primera edición en alemán, Riga 1788.

²⁸ Immanuel Kant, **La Religión dentro de los Límites de la Mera Razón**, traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid 1969. Primera edición en alemán Königsberg, 1793.

aspectos de ética y política en: “**Por la Paz Perpetua**”.²⁹

La relación entre la epistemología y la política, que pasó a ser uno de los elementos centrales del discurso ilustrado en la propuesta de Rousseau, se convirtió en la base del sistema construido por Kant. El funcionamiento del término “autoridad”, a partir de entonces, tiene que pasar por un examen que ya no es de carácter divino (sociedad pre ilustrada), ni tampoco político (contrato social) sino más bien en el orden del pensamiento (crítica de la razón). Se enfocó en la intersubjetividad, en las estructuras del saber y del hacer.

²⁹Immanuel Kant, “*Por la Paz Perpetua. Un esbozo filosófico*”, en **En Defensa de la Ilustración**, Alba Editorial, Barcelona, 1999, pp. 307-359, primera edición en Español, Madrid, 1922, primera edición en alemán, Königsberg 1795.

I.6.1. LA AUTORIDAD DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA.

La crítica, como facultad de la razón es considerada una herramienta de supervisión. En su función se sostiene todo sistema que se someta al examen del pensamiento. Como ya expusimos anteriormente, la revolución ilustrada tuvo que redefinir el concepto de “autoridad” en el enfrentamiento a la interpretación que el Absolutismo le dio al concepto de “fe”. Para Kant toda creencia que no puede sustentarse a partir de la crítica de la razón queda fuera del conocimiento verdadero.

“(...) es una intimación a la razón, para que emprenda de nuevo la más difícil de sus tareas, la del propio conocimiento, y establezca un tribunal que la asegure en sus pretensiones legítimas y que en cambio acabe con todas las arrogancias infundadas, y no por medio de afirmaciones arbitrarias, sino según sus eternas e inmutables leyes. Este tribunal no es otro que la *Crítica de la razón pura* misma.

Por tal no entiendo una crítica de los libros y de los sistemas, sino de la facultad de la razón en general, respecto de todos los conocimientos a que ésta puede aspirar *independientemente de toda experiencia*; por lo tanto, la crítica resuelve la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general, y determina, no sólo las fuentes, sino también la extensión y límites de la misma; todo ello, empero, por principios.”³⁰

La “regulación” para determinar si este conocimiento es correcto, según el filósofo, debe determinarse de acuerdo con los principios constitutivos y regulativos de la razón. Dicho en otras palabras, las estructuras epistemológicas se convierten en fuentes de autoridad. Todo aquello que no puede demostrarse, con los criterios que la regulación del pensamiento exige, se considera de orden “metafísico” y no puede ser tomado en cuenta como argumento en una discusión

influyente.

En este aspecto, el autor marcó una clara diferencia entre las cuestiones relativas al saber y las que corresponden al hacer³¹. Las primeras corresponden al entendimiento, las segundas a la práctica. Para construir una crítica que responda a la naturaleza de la conducta se propuso entender la estructura de la razón práctica. Kant diferenció claramente la razón ligada al entendimiento de la que se relacionaba con el comportamiento. Esta última, se tratará más adelante con mayor profundidad. Sin embargo, en lo que respecta al lugar especial que le otorgó al conocimiento la posición es similar.

En el análisis epistemológico, la “autoridad” o el criterio de validación se encontraba en la coherencia del sistema organizador. Utilizando un principio similar en el área de la conducta humana, Kant busca determinar los principios que la regulan. “La crítica de la razón práctica no busca descubrir un principio nuevo de la moralidad sino una fórmula en el sentido en el que la entiende un matemático.”³²

Las pruebas sobre la existencia de Dios, que tienen muchas variantes, y que fueron centrales para el pensamiento pre ilustrado³³ son desmanteladas y rechazadas por la crítica kantiana.³⁴ Al

³⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, “prólogo de la primera edición en alemán”, traducción de Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, Editorial Porrúa, México, 1972, primera edición en español, Madrid 1883. p. 6, primer edición en alemán Riga 1781.

³¹ *Ibid.* 348-349. También en la segunda edición en alemán Riga 1787.

³² Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, *op. cit.* p.17.

³³ Las pruebas sobre la existencia de Dios tienen su origen en Platón y en Aristóteles. Posteriormente son utilizadas por Avicena, Maimónides, Abelardo de Bath, Santo Tomas, San Agustín, San Anselmo, Guillermo de Auvernia, San Justino, Tertuliano, San Juan Damasceno, Duns Scoto, Berkeley, Locke, Leibniz y Descartes. Nicola Abbagnano *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México 1963. En el apartado de “Dios, pruebas de su existencia”, pp.342-347.

ubicar la fe en Dios en el universo de las creencias metafísicas se termina con la justificación del poder a partir de este vínculo. Esto se entiende sólo si consideramos que toda justificación debe someterse a la crítica de la razón. Si la creencia en Dios no pasa la prueba, ninguna conclusión que parta de ésta puede ser aceptada.³⁵

“Kant habla de Dios y la inmortalidad del alma como presupuestos necesarios de la moralidad, pero reconoce que no constituyen para nosotros “saberes”. Estrictamente, no puede darse una prueba de la existencia de Dios, teóricamente sólo contamos con la posibilidad de su existencia y prácticamente reconocemos lo deseable que sería que existiera e hiciera realidad los sueños justos de la razón; (...).”³⁶

El derecho divino queda también en el espacio de la metafísica, sus autoridades pierden su fuero y también sus privilegios. Kant propone una revolución ilustrada donde el concepto de “autoridad” surja y funcione a partir de una batalla de argumentos. Para gobernar hay que convencer y para eso las reglas las proporciona el correcto entendimiento de las estructuras racionales, o en otras palabras, la nueva autoridad depende de la crítica.

Kant hace una clara distinción entre los conocimientos que se relacionan con la estructura del conocimiento y los que se obtienen mediante la experiencia. “La crítica de la razón pura debe bosquejar todo el plano, de un modo arquitectónico, es decir, por principios, con garantía completa de la integridad y certeza de todas las partes que constituyen ese edificio,”³⁷

³⁴ Kant, *op. cit.* pp.268. 269, 273, 281.

³⁵ Kant busca recuperar el lugar de Dios para la razón práctica y para la orientación de la moral. Pero su rechazo a las pruebas mediante las herramientas del entendimiento permaneció firme.

³⁶ Isabel Cabrera, “¿La religión complementa la moral kantiana?”, en *Diánoia; Anuario de Filosofía*, Vol. XXXIX, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1993. pp. 59-73. p.68.

³⁷ *Ibid.* p.39.

“(...). sólo los juicios de la experiencia o las verificaciones empíricas pueden fundarse sobre los contenidos de la representación. Cualquier otro enlace debe fundarse, si ha de ser universal, más allá de toda experiencia, en el *a priori* que la hace posible. No se trata de otro mundo, sino de las condiciones que permiten a existencia de toda representación del mundo en general.”³⁸

En esta forma de entender el conocimiento no hay un lugar para lo que no está sintetizado en la conciencia. A este espacio exterior Kant lo denomina de dos maneras: *cosa-en-sí* o *noúmeno*.³⁹ La pregunta sobre su existencia desde el entendimiento corresponde a la metafísica y no puede esperar ser validada.

³⁸ Michel Foucault, *Las Palabras y las Cosas; Una Arqueología de las Ciencias Humanas*, Siglo XXI, México, 1968. p. 237.

³⁹ *Ibid.* p.151.

I.6.2. LA “AUTORIDAD” EN LA RAZÓN PRÁCTICA, EL LUGAR DE LA RELIGIÓN Y LA PAZ PERPETUA.

Como ya hemos mencionado, Kant le dedicó la mayor parte de vida a responder a preguntas en el campo de la epistemología. En su madurez reconoció que sus investigaciones no respondían a los problemas que se planteaban en las cuestiones morales, políticas y religiosas. En las obras que corresponden a esta época y hasta el final de su vida buscó utilizar todas las herramientas del campo de la teoría del conocimiento, para aplicarlas en las otras áreas.

La biografía del pensador, en este caso, debe ser considerada como un dato importante. Nació en el seno de una familia cristiana de tendencia pietista. La fuerza de este movimiento religioso consistió en buscar el nexo con Dios a partir de un trabajo individual en el universo práctico de la vida moral y civil, y no como dogma de fe o cumplimiento de rituales. Es por lo mismo que se ponía el acento en el estudio personal y libre de las escrituras. Esta base cultural y religiosa ayuda a comprender la propuesta kantiana.

Para el filósofo, el estudio debía conservar el espíritu antidogmático. Desde esta perspectiva el papel de la crítica como facultad de la razón no dejó de tener una fuerte influencia reformista en su lucha contra la interpretación oficial como forma de poder. La motivación profunda para una crítica racional no dejó de ser religiosa. En el funcionamiento del concepto de “autoridad” esta motivación se presentó cuando el autor pasó de su teoría del conocimiento a su propuesta para la aplicación concreta.

A este contexto reformista se debe agregar la influencia que tuvieron en Kant las ideas de una religión natural. De las polémicas entre empiristas y racionalistas surge la exigencia de regular; el saber, el hacer y el creer. En el marco filosófico de aquellos que prepararon el terreno para el pensamiento ilustrado se establecieron los criterios para entender al hombre y a su mundo. El Dios ilustrado debía hallarse en la misma naturaleza que había creado.

“Ahora está, partiendo del orden moral como de una unidad fundada en la esencia de la libertad y que no está establecida accidentalmente por mandatos exteriores, vuelve a llevar la finalidad de la naturaleza a principios que deben estar indisolublemente unidos *a priori* a la posibilidad interna de las cosas, y por ello, a una teología trascendental, que hace del ideal de la perfección ontológica suprema un principio de unidad sistemática por el cual todas las cosas están ligadas según las leyes naturales, universales y necesarias, puesto que todas tienen su origen en la absoluta necesidad de un primer Ser único.”⁴⁰

El tránsito de las investigaciones epistemológicas a las éticas se entiende también a partir de las motivaciones religiosas. Esta afirmación puede parecer extraña cuando se presenta como parte central del pensamiento ilustrado. Sin embargo, la trayectoria del pensamiento kantiano nos conduce por este camino. Cuando el filósofo llegó a la conclusión de que ya había desmantelado todo el edificio dogmático que imposibilitaba una verdadera crítica racional, procedió al estudio de los que debían ser, según él, los principales temas de la filosofía.

⁴⁰Kant, *op. cit.* p.353. y también en: **La Religión dentro de los Límites de la Mera Razón, Prólogo a la Primera Edición, op. cit.** pp. 20-1. “De la Moral, sin embargo, resulta un fin; pues a la Razón no puede serle indiferente de qué modo cabe responder a la cuestión de *qué saldrá de este nuestra obrar* bien, y hacia qué - incluso si es algo que no está plenamente en nuestro poder - podríamos dirigir nuestro hacer y dejar para al menos concordar con ello. Así ciertamente se trata sólo de una idea de un objeto que contiene en sí en unidad la condición formal de todos los fines como debemos tenerlos (el deber) y a la vez todo lo condicionado concordante con ello de todos los fines que

“El fin está indispensablemente fijado, y no hay más que una sola condición posible, desde mi punto de vista, que permita a este fin ponerse de acuerdo con todos los demás fines y que le dé así un valor práctico, a saber: que hay un Dios y un mundo futuro; estoy seguro también que nadie conoce otras condiciones que conduzcan a la misma unidad de fines bajo la ley moral. Pero como el precepto moral es al mismo tiempo mi máxima (puesto que la razón ordena que la sea), yo creo infaliblemente en la existencia de Dios y en una vida futura y estoy seguro que nada puede hacer vacilar esta fe, puesto que derribaría con ella mis mismos principios morales, a los cuales no puedo renunciar sin llegar a hacerme digno de desprecio ante mis propios ojos”⁴¹

tenemos (la felicidad adecuada a la observancia del deber); esto es: la idea de un bien supremo en el mundo, para cuya posibilidad hemos de aceptar un ser superior, moral, santísimo y omnipotente.”

⁴¹ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, op. cit., primera y segunda edición, p.358.

I.6.3. LA RAZÓN PRÁCTICA.

En el fundamento de toda acción está la voluntad, y ésta es posible sólo si se considera que se produce en un espacio de libertad. Las acciones que no surgen de una voluntad libre no pueden ser consideradas de orden moral. Estas conclusiones, que nos presenta Kant, buscan la instrumentación de una ética que parta de los principios intrínsecos de toda acción humana. "La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas."⁴²

"En efecto, la razón pura, en sí misma práctica, es aquí inmediatamente legisladora. La voluntad es pensada, como independiente de condiciones empíricas, por consiguiente, como voluntad pura, como determinada por la mera forma de la ley, y ese motivo de determinación es considerado como la suprema condición de todas las máximas."⁴³

La crítica de la razón práctica busca construir una ética basada en la autonomía. Kant la relaciona con la estructura de la misma razón, toda regulación debe "anclarse" en principios universales que respondan a las condiciones de esta estructura. Las conductas de los hombres deben procurar que en el móvil no existan intereses particulares que cancelen el principio de universalidad.

"*Principios* prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas. Son subjetivos o *máximas*, cuando la condición es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad; son, en cambio, objetivos o *leyes* prácticas cuando la condición

⁴² Kant, *Crítica de la Razón Práctica*. op. cit, p. 54

⁴³ *Ibid.* p. 51.

es conocida como objetiva, es decir, valedera para la voluntad de todo ser racional."⁴⁴

La ética kantiana exige que toda acción surja de una decisión autónoma. Para que ésta sea posible debe fundarse en una voluntad libre que se regula por los principios universales que la constituyen y no por los contenidos particulares que la experiencia recoge. Toda "orden" que no pase el riguroso examen de la crítica debe ser rechazada.

"En primer lugar, una conducta moral es obra de una voluntad libre. (...), y a Kant no le faltaba razón al afirmar que una "buena voluntad" no podía estar determinada, causalmente por ningún apetito empírico. Lo cual implica, en segundo lugar, que la voluntad moral está determinada por la razón práctica o —en palabras de Kant— por el "respeto a la ley moral". El motivo de la voluntad recta debe ser la razón moral ella misma y no un impulso empírico."⁴⁵

Hasta aquí, tanto en la parte epistemológica como en la ética, todo el sistema kantiano parece no necesitar salir de la conciencia. Lo que se puede saber y lo que se debe hacer se responde en la correcta organización de las condiciones y facultades de saber y del hacer. Sin embargo, en la búsqueda de su sistema moral, el filósofo nos presenta al "otro" que no parece ser tan sólo una parte de la representación en la conciencia.

" El hombre, en verdad, está bastante lejos de la santidad; pero la humanidad en su persona tiene que serle santa. En toda creación puede todo lo que se quiera y sobre lo que se tenga algún poder, ser también empleado sólo como medio; únicamente el hombre, y con él toda criatura racional, es fin en sí mismo." ⁴⁶

⁴⁴ *Ibid.* p. 33.

⁴⁵ Luis Villoro, *El Poder y el Valor; Fundamentos de una Ética Política*. Fondo de Cultura económica, El Colegio Nacional, México, 1997. p.226.

⁴⁶ *Ibid.* p. 127.

“Pues todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, *nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo.*”⁴⁷

Kant sostiene que una de las bases para que la voluntad racional sea considerada principio estructural de la ética es que consideré la existencia de otras voluntades externas. En este punto, el filósofo se relaciona a la exterioridad de la conciencia de otra manera que con relación a la *cosa-en-sí* o al *noúmeno*. En la razón práctica “el otro” debe ser “otro” para que las acciones puedan ser morales. La independencia de la capacidad legisladora de la otra conciencia moral pasa a ser constitutiva de la propia legislación.

Para el entendimiento, como ya se explicó, la “otredad”, entendida como lo que suponemos que está fuera del fenómeno, es una especulación metafísica. Por lo mismo la “otredad” como materia de la razón práctica se fundamenta en las leyes que le son propias, las de carácter moral. La voluntad libre del prójimo, que para el entendimiento no deja de ser una especulación, se convierte en uno de los principios reguladores de la conducta.

⁴⁷ Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, op. cit. p. 47

I.6.4. LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA RAZÓN.

En la etapa madura de Kant el concepto de “Dios” aparece para ser reivindicado. Para el entendimiento no podía tener otro lugar que el de la metafísica. En forma clara y definitiva lo exilió de toda posibilidad de ser conocido por este medio. En la razón práctica, con esta singular apertura a considerar la exterioridad de los “otros” entes racionales, se perfila un reencuentro con lo divino. Para la definición del funcionamiento del término “autoridad” en la propuesta kantiana, este reencuentro debe ser considerado.

“Actuar como si Dios existiera, o no, depende de nosotros mismos. Kant, ya se ha dicho, no está tan lejos de una apuesta racional sobre la existencia de Dios. Pero, a diferencia de Pascal, lo importante para Kant no es que podemos ganar la eternidad, sino que ganamos un sentido último para la moral: Dios le concede a la moral proyección más allá de las limitaciones humanas.”⁴⁸

Kant recurre a una facultad de la razón práctica donde la regulación presupone la trascendencia. De esta manera no pierde a Dios en el solipsismo⁴⁹ de los límites epistemológicos.

⁴⁸ Cabrera, *op.cit.* p.69

⁴⁹ La discusión si existe un solipsismo en la filosofía kantiana es presentada por: DulceMaría Granja Castro, “¿Es solipsista el ‘yo’ kantiano?” en: **Kant: de la Crítica a la Filosofía de la Religión**, *op. cit.* pp.69-93. Si bien la autora se pronuncia por una interpretación antisolipsista, reconoce que el tema fue central para Kant, y en particular cuando pasó al tratamiento de los temas morales.

“5. Soy consciente de que sólo he sugerido los indicios para elaborar un posible argumento antisolipsista. El argumento acabado requiere un considerable desarrollo de todos sus detalles, y éstos no son pocos ni sencillos. Sin embargo, creo que he reunido algunos de los elementos indispensables para responder a la pregunta inicial de este trabajo.

Me resta sólo hacer una breve mención acerca de la ruta en la que se dirige el pensamiento kantiano. La conexión que se ve venir es la del sujeto que piensa y el sujeto que actúa. Esta conexión se establecerá mediante la doctrina de la libertad práctica, la cual constituye un ingrediente esencial del autoconocimiento. En efecto, somos conscientes de nosotros mismos no sólo como sujetos epistémicos poseedores de representaciones objetivas, sino además somos conscientes de nosotros mismos como agentes capaces de resistir inclinaciones y de elegir cursos de acción alternativos.” p.92

Al igual que con la "otredad", si se permanece en el ámbito del entendimiento, la idea de Dios no puede representarse más que especulativamente. Sin embargo, a partir de lo que la conciencia debería esperar del orden cósmico, y llegando a la conclusión de que esta expectativa es constitutiva de la acción moral, Kant recupera a Dios.

"Así pues, la Moral conduce ineludiblemente a la Religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre."⁵⁰

Esta religión acotada en los límites de la razón resulta ser la cristiana y muy cercana al pietismo. Al Dios de Kant se llega por el estudio crítico e individual, sólo después de comprender que para acercarse a Él, lo fundamental son los actos y no las ideas. En la moral, por medio de las acciones y en ellas descubre el hombre que existe un sentido que de otra manera no puede encontrarse. Con el mismo método el filósofo llega a la conclusión de que la religión de la razón debe ser cristiana.

" En cambio, según la Religión moral (tal es, entre todas las religiones públicas que ha habido, sólo la cristiana) es principio lo que sigue: que cada una ha de hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor; y sólo cuando no ha enterrado la moneda que la ha sido dada al nacer (Luc., XIX, 12-16), cuando ha empleado la disposición original al bien para hacerse un hombre mejor, puede esperar que lo que no está en su capacidad sea suplido por una cooperación más alta." ⁵¹

Para Kant, el carácter universal de la religión de la razón compagina con el espíritu

⁵⁰ Kant, *La Religión dentro de los Límites de la Mera Razón. op. cit.* p. 22.

evangelizador. Cristo es presentado como ejemplo moral y los evangelios como un texto que propone principios para una religión universal dentro de los límites de la razón.

" La Religión cristiana tiene, (...) sobre el judaísmo la gran ventaja de que se la representa salida de la boca de su *primer maestro* como una Religión no estatutaria sino moral, y, poniéndose de este modo en la más estrecha ligazón con la Razón, pudo mediante ella ser por sí misma, sin erudición histórica, extendida con la mayor seguridad a todos los tiempos y pueblos." ⁵²

El concepto de "autoridad" de la Ilustración kantiana critica al Dios de los judíos que presenta como que "viene de afuera". En el pasaje que a continuación se presenta, la postura del autor hacia el judaísmo es bastante crítica. La valoración negativa parte del análisis racional de lo que debe esperarse de una religión.

"-Entonces se muestra en primer lugar que la fe *judía* no está en absolutamente ninguna ligazón esencial, esto es: en ninguna unión según conceptos, con esta fe eclesial cuya historia queremos considerar, aunque la precedió inmediatamente y dio la ocasión física para la fundación de la iglesia de que se trata (la cristiana)" ⁵³

"Ahora bien, dado que no puede pensarse Religión alguna sin fe en una vida venidera, el judaísmo como tal, tomado en su pureza, no contiene fe religiosa alguna." ⁵⁴

Los elementos cristianos que Kant admite como constitutivos de una religión dentro de los

⁵¹ *Ibid.* pp. 60-1.

⁵² *Ibid.* pp. 163. y, " (...): esta muerte (el más alta grado del sufrimiento de un hombre) fue justamente la presentación del principio bueno, a saber: de la humanidad en su perfección moral, como ejemplo a seguir para todos.", p. 84. y "La fe viva en el arquetipo de la humanidad agradable a Dios (en el hijo de Dios) en sí misma está referida a una idea moral de la Razón, en cuanto que esta idea no sólo nos sirve de pauta sino también de motivo impulsor, y por lo tanto es lo mismo que ya parta de esta fe como *racional* a que parta del principio de la conducta buena.", p. 121.

⁵³ *Ibid.* p. 127.

⁵⁴ *Ibid.* p. 128.

límites de la razón se presentan como resultado de un ejercicio crítico. Por lo mismo se abre al debate incluyente de acuerdo a los principios ilustrados de tolerancia, cercanos a la religión natural. Desde esta postura, la religión ilustrada de Kant, que sigue conservando los principios cristianos y rechazando los judíos, permite debatir de acuerdo a los principios de esta razón reguladora.

El Dios de Kant sigue siendo cristiano, pero ilustrado. Es ilustrado porque no permite someter la voluntad libre de otros creyentes. En la religión de la razón el judaísmo es considerado interlocutor en el debate. Esto tiene un doble significado. Por un lado la posición kantiana, aún después de su crítica racional, mantuvo su descalificación del judaísmo. Sin embargo, por el otro, cambió radicalmente la manera de tratar las discrepancias, considerando la creencia del otro como diferencia y no como error.

I.6.5. LA PAZ PERPETUA

La idea de una humanidad ilustrada requería de una propuesta que pasara, del individuo a la comunidad política representada en el Estado, y de éste a las relaciones entre los estados. La paz perpetua significa para Kant la máxima aspiración de las relaciones humanas representadas en los Estados.

“Para los Estados, en sus relaciones mutuas, no hay otro modo, según la razón, de salir del estado anárquico, que involucra la guerra, que avenirse en leyes públicas coactivas, así como los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y formar un *Estado de pueblos (civitas gentium)*, la cual (siempre en aumento, por cierto) abarcaría al fin todos los pueblos de la tierra.”⁵⁵

Con cierto pesimismo, el filósofo considera que el alcance de esta meta requiere de un proceso difícil.⁵⁶ Él sostiene que para llegar a esta etapa, los acuerdos entre los estados deben surgir de las voluntades de los súbditos de cada uno de los Estados involucrados, a partir de la razón práctica.⁵⁷ El primer paso al que se debe llegar es a la constitución de repúblicas que se conformen a partir de la facultad legislativa de la razón práctica de sus integrantes.

“Comencemos recogiendo datos; Kant señala que la constitución de todo Estado que aspire a la paz perpetua (pero tal vez mejor, ya se anotó, debería decir: que aspire perpetuamente a la paz) debe ser republicana, y entiende por tal, aquellas constituciones que, además, deben organizar el poder a partir de una idea de representación y, así, contar con un principio de separación de poderes.”⁵⁸

⁵⁵ Kant, “*Para la paz perpetua: un esbozo filosófico*”, op. cit. p.323.

⁵⁶ *Ibid.* 333.

⁵⁷ *Ibid.* pp. 347-348.

⁵⁸ Carlos Pereda, “*Sobre la consigna “hacia la paz perpetua”*” en *Filosofía Moral, Educación e Historia; Homenaje a Fernando Salmerón*, UNAM, México, 1996. p.555.

Kant considera que para lograr que los intereses particulares de los estados se sometan a los principios prácticos de la razón y acepten renunciar a toda clase de hostilidad o agresión, es imperativo que se organicen como una confederación de estados independientes.⁵⁹

La propuesta política, tanto en el ámbito particular de cada Estado, como en el de las relaciones interestatales, se sustenta en los principios de la razón práctica. La esperanza para que un individuo pueda vivir en paz, a partir de la interpretación kantiana, requiere que sea parte de un estado y que éste sea republicano.

“Si existe un deber, y al mismo tiempo una esperanza fundada, de que hagamos realidad el estado de un derecho público, aunque sólo sea en una aproximación progresiva al infinito, la *paz perpetua*, que resulta de los, hasta hoy falsamente llamados, tratados de paz (en realidad, armisticios), no es una idea vacía, sino una tarea que, resolviéndose poco a poco, se acerca constantemente a su meta (porque es de esperar que los tiempos en que ocurren iguales progresos sean cada vez más cortos)”⁶⁰

La aspiración a ser miembro de una humanidad ilustrada que viva en una situación de paz perpetua requiere, según el autor, de participar en la conformación de un estado republicano. Así como la religión de la razón se presentaba como universal siempre y cuando fuese cristiana, la paz social también estaba abierta para todos los que aceptaran al Estado Republicano como la única expresión política viable.

⁵⁹ Kant, *op.cit.* p. 319.

⁶⁰ *Ibid.* p. 358-9

I.7. SOBRE LOS LÍMITES DE LA UNIVERSALIDAD ILUSTRADA

En el estudio del concepto “autoridad” lo que nos interesa es el marco filosófico. Lo que se investiga son los límites dentro del funcionamiento mismo de los términos. Desde esta perspectiva, la propuesta ilustrada puede circunscribirse de la siguiente manera.

La “autoridad” ilustrada coloca al “hombre” en el centro, y a Dios en el otro mundo. Considera que la sociedad, en principio “corrompe” al individuo, que debe verse siempre como un ser autónomo. Por lo que debe constituirse una sociedad de individuos que conserve el aislamiento original o hipotético. Que la garantía para que esto sea posible debe fincarse en la ley moral, y que ésta se inspira en el sistema epistemológico, en la estructura misma del pensamiento, en la razón como facultad humana. Que incluso las conductas, las esperanzas, los proyectos y los ideales, deben regularse a partir del examen crítico de esta razón vigilante.

Las fronteras en esta redefinición de la “autoridad”, se mantienen en una religión cristiana evangelizadora, por lo menos en la propuesta kantiana.

“La universalidad incondicional del imperativo categórico es evangélica. La ley moral se inscribe en el fondo de nuestros corazones como una memoria de la pasión. Cuando se dirige a nosotros, habla el idioma del cristiano –o se calla.”⁶¹

En cuanto a lo político, lo universal tiene una sola fórmula, la del Estado Republicano. La paz, a la que aspira el sueño ilustrado de una Europa beligerante, se deposita en el proyecto de un

mundo conformado por Estados Republicanos Confederados.

“Y así como entre los hombres es el contrato el que crea la paz sobre la base de la restricción de la arbitrariedad y del capricho individuales, así también entre los Estados debe crearse una confederación de tipo especial, una confederación de paz (*foedus pacificum*), que debe ser distinguida de un tratado de paz (*pactum pacis*) ya que este último aspira tan sólo a poner fin a una guerra y aquel otro, a todas las guerras. Así como el contrato es la garantía de la libertad y de la autonomía individuales, así también el pacto que da origen a la confederación de paz es la garantía del desarrollo de las instituciones republicanas dentro de los límites de la soberanía de cada Estado.”⁶²

En el ideal de una autoridad ilustrada, que resume Kant, las condiciones quedaron definidas.

La universalidad religiosa debía seguir siendo, “preferentemente” cristiana. La participación ciudadana se limitaba al formato del estado europeo. A pesar de la diferenciación entre las leyes del pensar y las del actuar, su posición epistemológica permitió, en forma indirecta, que “el saber” obtuviera ciertos “privilegios” frente “al hacer”.

⁶¹ Derrida Jacques, “Fe y saber, las dos fuentes de la <<religión>> en los límites de la mera razón”, en: **La Religión**, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1997. pp. 7-106. p.20.

⁶² Garzón Ernesto, “La paz republicana” en **Kant: de la Crítica a la Filosofía de la Religión; En el Bicentenario de La Religión en los Límites de la Mera Razón**, Anthropos y UAM, Barcelona, 1994, pp. 161-183. p. 170

CAPÍTULO II.
DE LA ILUSTRACIÓN A LA *H'ASHK'ALA*.

II. 1. ENTRE UNA ÉPOCA ILUSTRADA Y UNA DE ILUSTRACIÓN.

“¿En vuestros Estados, no permitáis que nadie denuncie lo íntimo ni sea juez del pensamiento; no permitáis que nadie se apropie un derecho, que el omnisciente se ha reservado sólo para sí! ¿Si nosotros *damos al César lo que es del César*, dad vosotros también *a Dios lo que es de Dios!*”¹

(Mendelssohn Moshe, *Jerusalén o Acerca de Poder Religioso y Judaísmo 1783*)

A partir del proyecto ilustrado, en las ciudades alemanas del siglo XVIII y principios del XIX, surgió un grupo de pensadores judíos conocidos como *MaSHK`iLiM*, que en hebreo quiere decir ilustrados. Motivados por los principios que se planteaban en este proyecto, se encontraron con sus seguidores del lado cristiano, creando un espacio de encuentro.

Para poder abordar el pensamiento judío de finales del siglo XIX y principios del XX, se debe recuperar este episodio de la historia filosófica. La aportación de estos pensadores en general y en referencia al concepto de “autoridad” en particular, se puede entender como la continuación del proyecto que nace con la *H`aSHK`aLa*.

Moshe Mendelssohn fue el representante más reconocido e importante de los *MaSHK`iLiM*². La recuperación de su aportación al proyecto ilustrado nos permite ubicar al pensamiento judío alemán, que surgió casi un siglo después, como parte de un desarrollo conceptual más extenso. Para

¹Moshé Mendelssohn, *Jerusalén o Acerca de Poder Religioso y Judaísmo*, Anthropos, Barcelona, 1991. p.279

² La vida y la obra de este autor se tratará en el apartado 6.

comprender el lugar de la *H'aSHK'ala*, es necesario hacer un breve recorrido por los contextos que precedieron al movimiento ilustrado, y por aquellos donde las tradiciones judías y cristianas aceptaron las bases para un diálogo. Esta es una descripción de un encuentro “cercado” por los desencuentros. En las palabras de Kant encontramos el reconocimiento de lo limitado del proyecto:

“Si ahora nos preguntáramos: ¿vivimos en una época *ilustrada*?, la respuesta sería: no, pero sí en una época de *Ilustración*. Falta mucho todavía, tal como están las cosas, para que los hombres, tomados en conjunto, se hallen en situación o puedan estar dispuestos para servirse con seguridad y provecho de su propio entendimiento sin la guía de otro en materia de religión.”³

El destino de la comunidad judía en la Europa occidental quedó “prensado” en este “no” del que habla Kant. Antes de la Ilustración los judíos vivían segregados.⁴ Esta política generalizada debe entenderse dentro de un abanico de situaciones. Desde un extremo donde se presentaban expulsiones, conversiones forzadas y matanzas. A una convivencia pacífica de intercambio y aceptación. Entre estos dos extremos existía una realidad donde se toleraba su presencia y se les permitía vivir dentro de restricciones particulares.

A lo largo de los siglos los judíos sobrevivieron en este universo cristiano, dentro de los límites, que en cada caso, se iban estableciendo. La propuesta emancipatoria surgió en el seno de la sociedad cristiana, la libertad fue una concesión del opresor, ante las demandas del oprimido. Para poder

³ Kant, “*Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*” op. cit., p. 69

⁴ Para la elaboración de este capítulo recurrimos a las investigaciones de Iacob Katz, quien nació en Hungría en 1904 y falleció en Jerusalén en 1998. Fue rector de la Universidad Hebrea de Jerusalén (1968-1971) recibió el premio Israel en historia judía. Es considerado una autoridad en lo que se refiere a la historia judía de finales de la edad media y de la época de la Ilustración. Las citas bibliográficas se irán presentando por medio de las notas correspondientes. Los aspectos aquí

comprender y revalorar el proyecto ilustrado. desde el estudio de los términos que conforman su discurso, es necesario recuperar las dos partes del diálogo. Y para ello se debe tener presente que este debate representa una extensión de una polémica con antecedentes teológicos.

Se puede afirmar que la falta de hogar –fenómeno de un carácter realmente singular- fue una condición básica de la existencia de los judíos antes de la Emancipación. A diferencia de los gitanos, cuya vida errante era aceptada por las sociedades anfitrionas como un hecho sociológico, la condición de parias de los judíos ostentaba –tanto para los cristianos como para los judíos -una dimensión teológica.”⁵

La recuperación de los contextos teológicos, que precedieron los discursos ilustrados, amplía la comprensión del uso de términos como “universalidad”, “particularidad”, “libertad” e “igualdad”, y su relación con el de “autoridad”. La valoración del espacio del encuentro, enmarcado por el proyecto ilustrado, debe partir de un análisis de los discursos con los que se debate. Las dos grandes tradiciones, la cristiana y la judía, con todas sus diferencias internas, se enfrentaron al nuevo reto a partir de perspectivas diferentes.

señalados se tratan con mayor extensión en su libro: **Exclusiveness and Tolerance; Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times**, Berhrman House, Nueva York, 1961.

⁵ Jacobo Katz, “*La Emancipación Judía y los Estudios Judaicos*”, en *Dispersión y Unidad*, No. 15, Organización Sionista Mundial, Jerusalén, 1975, pp. 118-126, p. 119.

II.2. LOS CONTEXTOS TEOLÓGICOS.

El punto de partida debe ubicarse en el momento de la fractura. Las dos tradiciones refieren a un mismo origen. Los cristianos se entienden como continuadores del judaísmo, fundamentan su religión en la interpretación de sus textos. Los judíos, en cambio, se oponen a esta lectura y buscan otra estructura que sustente su religión.

Para retomar el análisis de los términos es importante recuperar algunos puntos centrales de esta fractura. . Cuando el cristianismo pasó a ser, de una fe perseguida en el Imperio Romano a una religión del poder en la Europa Medieval⁶, los judíos que rechazaron a Jesús, fueron ubicados a partir de esta negativa. Desde el discurso teológico no eran acreedores del perdón universal⁷ que otorgaba la fe en Cristo como el Dios encarnado. La aplicación social y política fue la de una segregación de las estructuras sociales que se regían por los principios cristianos.⁸

El concepto "universal" dentro de la sociedad cristiana que precedió a la Ilustración no admitía ninguna definición que no aceptara las palabras de los evangelios. La tolerancia a los judíos se fundaba en la esperanza de que admitieran su error, o en la profecía de que vivirían para atestiguar que siempre estuvieron equivocados.

⁶ En el año 323 D.C. El Emperador Constantino se convierte al cristianismo, que se instaura como la religión oficial del Imperio Romano.

⁷ De acuerdo con las interpretaciones que hicieron de los evangelios, los que sostenían esta forma de segregación.

⁸ Iacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance*; op. cit. p. 4.

La historia del cristianismo y la del judaísmo remiten a lecturas compartidas desde ópticas diferentes. A traducciones lingüísticas y conceptuales comunes, y también a otras, que dejan de reproducir partes centrales de sus discursos.

Los evangelios, escritos en griego por los seguidores de Jesús, se escriben como la continuación de la Biblia hebrea. Cristo es la forma griega de decir *MaSHiaJ*, el Mesías o “El Ungido”. En la lectura griega que hace Saulo de Tarso o Pablo, en el primer siglo de la era cristiana, este *MaSHiaJ* se convierte en Dios. El pueblo judío pierde el favor de haber sido elegido por Dios. En su lugar, el pueblo elegido se compone por los que creen en la palabra de Jesús. Que en el origen del cristianismo representaban una secta del judaísmo.

El cristianismo se construyó a partir de esta lectura griega del judaísmo.⁹ En el discurso cristiano la divinidad de Cristo y la universalidad de sus creyentes están escritas en los mismos caracteres de la profecía hebrea. Para el discurso de la minoría hebrea, la figura del Cristo es ajena a su palabra, y la religión cristiana es producto de una lectura equivocada de las escrituras.¹⁰

“La Iglesia ha “sustituido” al judaísmo. Ahora, el verdadero elegido de Dios, el verdadero Israel, es el cristiano plenamente consciente de sus orígenes judíos y de su deuda con la *ToRaH'* y los Profetas, completamente limpio de la gran herejía marcionita que defiende que hay una absoluta discontinuidad entre las Antiguas y las Nuevas Escritura. La herencia prometida de Abraham es ahora la de un cristianismo que se extiende por todo el mundo.”¹¹

⁹Martin Buber, *Dos Modos de Fe*, traducción de Ricardo de Luis Carballeda, Caparros Madrid, 1996. p.61.

¹⁰ Jacob Katz *MaSoReT Ve MaSHBeR; H'aJeBRaH' H'aieh'uDiT Ve MoZaeH'i ieMei H'aBeiNaiiM (Tradición y Crisis; La Sociedad Judía al final de la Edad Media)* Mosad Bialik, Jerusalén, 1963. pp.28-29.

¹¹ George Steiner, “A través de ese espejo, en enigma”, en *Pasión Intacta; Ensayos 1978-1995*, Ediciones Siruela, Bogotá, 1997, pp. 427-456. p. 443.

La explicación judía para su desventurada condición, a partir del primer siglo de la era cristiana, nada tiene que ver con Jesús o con la nueva doctrina. La *GaLuT*, o diáspora, se produjo después que los romanos sometieron la rebelión judía en Palestina. Junto con la destrucción del Segundo Templo en el año 70 D. C. se exilió a los líderes políticos y religiosos, con lo cual se destruyó la entidad nacional judía.¹²

La dispersión de las sectas de nuevos cristianos por todo el Imperio Romano, responde al mismo patrón de las judías, ya que en un principio no existía una ruptura. Con la destrucción del centro político y religioso, y sin la conducción de sus líderes, los grupos de judíos fueron construyendo una nueva forma de explicar y dirigir su vida. Y mientras que los judíos-cristianos crearon una nueva religión con un nuevo centro político y religioso, los judíos se organizaron en torno a una cultura diaspórica y a una vida en el exilio.

En la interpretación judía, la diáspora o *GaLuT*, representa un castigo y una posibilidad de expiación. De acuerdo con esta explicación, los judíos que vivieron en la tierra de Israel no cumplieron con las obligaciones que su ley les exigía, se dejaron corromper por el poder, la ambición, y la entrega a los placeres materiales.¹³

“El pueblo no hubiera podido sobrevivir en el desastroso exilio si no hubiese visto un sentido en él y si no hubiese tenido una esperanza permanente. En conclusión, la existencia en la *GaLuT* requirió de un judaísmo “galítico” definido por una creencia en que este exilio,

¹² Jacob Katz, *H'eT LjKoR ve H'eT LeH'ITBoNeN; MaSaH' H'iST'oRIT H'al. DaRCo Shel Beit ISHraeL MeHaZ' ZeHaTó MeHaRZoVe H'aD SHuBo HeLea* (Tiempo para Investigar y Tiempo Para Reflexionar; Un Ensayo Histórico sobre el pueblo de Israel, desde su Salida de su Tierra hasta su Retorno), Mercaz Salman Shazar, Jerusalén, 1999. pp.48-53.

¹³ Katz, “La Emancipación Judía y los Estudios Judaicos”, *op. cit.* p. 119.

mientras durara, debía enfrentarse pacientemente, y que el secreto de su término estaba en custodia de Dios.”¹⁴

Los judíos le dieron una explicación expiatoria a su segregación y sufrimiento, relacionando esto con su carácter singular como pueblo elegido. Como resultado de esta nueva lectura desplazaron los centros de autoridad, de las estructuras político religiosas (de su vida como nación en su Estado antes del exilio) al estudio de las escrituras y a la adaptación de las leyes escritas (para regir a una nación que vivía en el exilio).

El judío veía la invitación evangelizadora del cristianismo como una incitación a traicionar su compromiso por conservar la enseñanza judía o *ToRaH*. La promesa de no perseguirlo si se cristianizaba, que se fue presentando ocasionalmente durante los siglos que van, desde la instauración del cristianismo como religión oficial del Imperio Romano, hasta la Emancipación, se veía como una tentación de romper con la alianza. Esta resistencia en ocasiones se pagaba con el martirio y la muerte.

“La actitud de los mártires judíos confirma, posiblemente más que cualquier otro factor, la idea de que la comunidad judía en ese tiempo, entendía su posición y su misión religiosa desde el punto de vista de su antagonismo con el cristianismo.”¹⁵

Toda formulación que ofreciera el fin de la persecución a cambio de la conversión debía rechazarse. En el concepto de “universalidad evangélica” el judío diaspórico identificaba el espacio de la traición a su fe, y al sentido de su existencia.

¹⁴ Emil Fackenheim. *To Mend the World*, Schocken Books. New York, 1982. p.17. La traducción del inglés es nuestra responsabilidad.

¹⁵ Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, op. cit., p.90 La traducción del inglés es nuestra responsabilidad.

Franz Rosenzweig explica esta lucha por conservar la particularidad haciendo una distinción conceptual entre “pueblo particular” y “pueblo único”. La propuesta cristiana de universalidad se presentaba como “única”, mientras que para la visión judía se entendía como suma de particulares.

“Ahora bien, es justamente en este separarse de los demás pueblos particulares como un pueblo particular permanece en conexión con ellos. Toda frontera tiene dos lados. Cuando una cosa se circunscribe, justamente limita con alguna otra. Al ser un pueblo particular, es un pueblo entre pueblos. Su separación quiere decir tanto como su conexión. Pero no ocurre así cuando el pueblo se niega a ser un pueblo particular y quiere ser *el pueblo único*. No puede entonces encerrarse entre fronteras, sino que tiene que encerrar en si mismo las fronteras que, por tener dos lados, harían de él un pueblo particular entre los demás pueblos.”¹⁶

¹⁶ Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, traducción de Miguel García-Baró, primera edición en alemán en 1921. Sígueme, Salamanca, 1997, p. 363. En los próximos capítulos se desarrollará este aspecto con mayor amplitud. La definición del concepto judío de “universalidad” es fundamental para la comprensión del término “autoridad”.

II.3. LA SALIDA DEL GHETTO.

La palabra “ghetto” (judería) expresa el sentido de la segregación desde sus diversas lecturas. Este término se utiliza como sinónimo de reclusión, aislamiento o negativa a la integración. Por lo mismo se utiliza para señalar una inclinación contraria a lo universal, a la apertura y a la convivencia. “Vivir en un Ghetto” se refiere a un espacio metafórico valorado en forma negativa.

El origen de la palabra, al parecer es italiano, y viene de *getto* (fundiciones) que describe la ubicación del ghetto de Venecia,¹⁷ que se hizo tristemente celebre por la comedia de Shakespeare (1564-1616) *El Mercader de Venecia*.¹⁸ El término describía un espacio físico dentro de las ciudades medievales donde vivían los judíos. En cada una de las poblaciones se destinaban algunas calles dentro de una misma zona para que ahí vivieran solamente los judíos.

“Los judíos en la Edad Media se asentaban juntos a causa de su mutua dependencia y a su vínculo a las mismas instituciones comunitarias. Posteriormente, en el período del ghetto, la convivencia enclaustrada les fue impuesta por una legislación. Esto se convirtió en una dificultad física, el ghetto era generalmente pequeño, sin la posibilidad de expansión, y localizado en la peor parte del pueblo. Los judíos hicieron lo posible por mejorar estas condiciones de vida hasta donde les fue posible. Sin embargo, al contrario de lo que podría esperarse, la institución del encierro judío en un vecindario no fue tan rechazado por ellos. Se aceptó como que una situación que correspondía a un grupo de su posición, y que respondía a sus necesidades sociales y religiosas; además, proporcionó una medida de la seguridad”¹⁹

¹⁷ *Enciclopedia Judaica Castellana: En Diez Tomos*. tomo V, México, 1949. p.68

¹⁸ William Shakespeare. “*El Mercader de Venecia*”, en *Obras Completas de William Shakespeare*, Aguilar, Madrid, 1961, pp. 1045-1089. Lo calificamos de “desafortunado” por que reproduce el estereotipo del judío que maneja el antisemitismo. Al final de la comedia Shylock, el prestamista judío, recibe el perdón del cristiano misericordioso a cambio de su conversión al cristianismo.

¹⁹ Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, op. cit., pp. 132-3. La traducción del inglés es nuestra responsabilidad

La vida en el ghetto, en sus comienzos (siglo XIII) y hasta la Ilustración, respondía al acuerdo mutuo, y no-concertado, de la segregación. Los judíos vivían de acuerdo con sus leyes y costumbres en un marco de autonomía relativa y protegiéndose al estar juntos. Los cristianos mantenían a los judíos “a distancia” de su organización social y política. El ghetto constituyó la zona del desencuentro, la demarcación de los universos diferenciadores.

La revolución ilustrada en su política universalizadora se encontró con el “ghetto” y lo identificó con el “lote” de artículos medievales que había que transformar. Las nuevas estructuras políticas no podían permitir la existencia de “islas” particularistas en la propuesta de una extensión universal y hegemónica.

La exigencia de terminar con el ghetto no respondió a una revaloración del lugar del judío y a la revisión de los contextos teológicos, fue motivada por el reordenamiento de las estructuras sociales. Para Napoleón, el sistema autonómico judío representaba un riesgo estructural dentro de su Imperio Ilustrado.²⁰

Por imposición del Emperador, se convocó a una simulación de parlamento judío “Gran Sanedrín”, en París, en febrero de 1807. A este evento acudieron rabinos de muchas partes de Europa. La emancipación forzada se extendió a grandes sectores de la Europa Occidental.²¹

²⁰ Simón Dubnov, “*El precio de la Emancipación – El decreto de 1806*”, en *Historia Universal del Pueblo Judío*, Tomo VIII, pp. 55-69, Editorial S. Sigal, Buenos Aires, 1951.

²¹ *Ibidem*

Ante la presión, los líderes judíos tuvieron que renunciar a la autonomía en lo referente a leyes civiles, comerciales y políticas. Se comprometían a servir en el ejército, renunciando al cumplimiento de las leyes religiosas que dificultaran su servicio.²²

Entre el texto de Kant y la Ilustración forzada instrumentada por Napoleón, habían transcurrido tan sólo 24 años. Con una nueva estrategia política e ideológica, la judería europea fue “emancipada”. Recibió la libertad condicional con más promesas que soluciones. Fue obligada a renunciar a su protección en contra de su voluntad autónoma. Las “puertas” del ghetto se “tiraron” desde afuera y sus habitantes fueron “arrojados” a un mundo que distaba mucho de ser ilustrado.²³

“A la presencia histórica de la sociedad judía tradicional le sucedió lo que no aconteció con ninguna otra de sus manifestaciones anteriores. En vez de expulsión y migración- en las que se podía ver una trasplatación de un lugar a otro- ocurrieron cambios, que a pesar de dejarlo en su ubicación, la quebraron, o por lo menos, deformaron su estructura. La imagen de la “fractura de la estructura” representa lo que sucedió a la sociedad tradicional a mediados del siglo XVIII en Francia (Alsacia), en Alemania, en Bohemia, en Moravia, y después de una o dos generaciones, también en Hungría. En los lugares donde actuó y se extendió el movimiento ilustrado y de ciudadanía.”²⁴

La forma radical en la que se aplicó la Ilustración dentro del Imperio Napoleónico violentó el proceso. En otros países el tránsito fue gradual, sin embargo, en lo esencial, no fue distinto.

“En su etapa inicial, la Emancipación se limitó al reconocimiento del derecho de residencia de los judíos. Tal facultad fue acordada primeramente a los judíos del Imperio Austriaco, en 1781 y 1782 el Emperador José II, en los marcos de las reformas conocidas como *Toleranzpatent*.(...)”

En perspectiva histórica el Edicto Hasburgo de José II, se nos aparece hoy como importante viraje en la historia del judaísmo europeo. Bien pronto, una legislación similar fue dictada en otros países, no tanto como consecuencia del ejemplo austriaco sino como

²² **Ibidem**

²³ Este punto se tratará con mayor extensión en el siguiente apartado.

²⁴ Katz, *Masoret u Mashver*, op. cit. p. 264. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

resultado de los mismos procesos políticos y sociales que determinaron la acción del emperador.²⁵

En Prusia fue hasta la Reforma Hardenberg (1812) que se planteó una integración completa de los judíos, pero, incluso en esta legislación no se permitía a los judíos ocupar puestos de gobierno.²⁶

²⁵ Katz, "*La Emancipación Judía y los Estudios Judaicos*", *op. cit.* p.120.

²⁶ *Ibidem.*

II.4. EL DESMORONAMIENTO DE LAS ESTRUCTURAS COMUNITARIAS JUDÍAS; EL DOBLE SENTIDO DEL TÉRMINO “EMANCIPACIÓN”.

La minoría judía que vivía en la Europa Occidental en los siglos XVIII y XIX, quedó “atrapada” en el juego de estrategias de los poderes políticos. La promesa de Emancipación que provenía de la Ilustración se leyó desde distintas interpretaciones, y por lo mismo, propició un encuentro de desacuerdos violentos, donde se gestó el antisemitismo moderno.

“Nunca otra vez un grupo social aceptaría a los judíos con una mente y un corazón libres. Se mostraría amistoso con los judíos, bien porque se viera impulsado por su propio atrevimiento y “vicio”, o como protesta contra la conversión en parias de unos conciudadanos. Pero los judíos se convirtieron en parias sociales allí donde dejaron de ser proscritos políticos y civiles”²⁷

En su propuesta positiva, la Emancipación se entendió como la universalización de los derechos civiles, políticos y comerciales. Dicho de otra forma, como la cancelación de todas las medidas restrictivas y discriminatorias. De acuerdo con los principios ilustrados, era inadmisibles que en una sociedad existieran ciudadanos de segunda clase. “Todos los hombres tienen los mismos derechos”, así reza el “coro igualitario” de los emancipadores ilustrados. Para fines prácticos este lema significaba el cambio estructural de la relación del poder hacia la minoría judía.

²⁷ Hanna Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*, op.cit. p. 111.

En el ámbito de los derechos civiles significaba quitar las restricciones medievales.²⁸ Con respecto al libre tránsito y asentamiento, el judío podía abandonar el Ghetto y vivir en dónde le pareciera.

También podía viajar libremente como cualquier otro ciudadano. Podía comprar en cualquier tienda, vestirse como todos, casarse con quien fuese su elección, acudir a los tribunales para solucionar sus conflictos. Tenía derecho a gozar de la protección de la ley. Era libre de profesar su religión.

En cuanto a sus derechos políticos se supone que los judíos podían aspirar a ocupar cualquier puesto dentro de la burocracia o a participar de los procesos democráticos, ya sea como elector o como candidato.

“En todo caso, la “Emancipación” se convirtió en la consigna de los combatientes liberales por la causa judía, que arguyeron que la Emancipación judía significaba dejar sin efecto las limitaciones políticas impuestas a una minoría religiosa a la que se había hecho sufrir debido a su rebeldía.”²⁹

En el aspecto comercial o profesional, la Emancipación parecía ofrecer el fin a las prohibiciones. El mercado laboral debería abrirse para el judío. Las universidades recibirían estudiantes judíos, y los profesionistas egresados podrían ejercer sin restricciones. En el comercio, la propuesta no podía ser menos abierta, todos los ramos de la industria, los servicios y el comercio podían ser atendidos por judíos. No obstante:

“La estructura económica de la sociedad judía era considerada por los racionalistas judíos y gentiles, como anacrónica e ilógica. La unilateralidad ocupacional se justificaba si se consideraba a la sociedad judía como una clase con una función específica entre otras clases.

²⁸ Katz, *H'et LaJkor*, op. cit. pp. 53-59. El autor presenta las condiciones de los judíos, en los ámbitos social, político y económico, antes del periodo de la Emancipación.

²⁹ Katz, “*La Emancipación judía y los estudios judaicos*”, op. cit. p. 121.

Pero cuando comenzó a ser vista la sociedad como una composición de individuos que gozaban de movilidad social; la participación de los judíos en un número limitado de ocupaciones fue considerada anormal.³⁰

En el universo de los derechos, las bondades de la Emancipación significaban una bendición para la minoría judía. La posibilidad de vivir en libertad, con garantías y protección legal, significaba el fin del sufrimiento milenario, la promesa de una convivencia pacífica y respetuosa. Si bien en otras épocas y lugares se alcanzó esta situación, nunca se reguló jurídicamente de tal manera que no dependiera de condiciones contingentes.

Desde la perspectiva de grandes sectores de la sociedad cristiana, la palabra “emancipación” seguía remitiendo al contexto teológico de la evangelización. En otras palabras, entendían el “contrato de libertad” con cláusulas implícitas, y supuestamente aceptadas por ambas partes.

“Todo parecía traer consigo el peligro de un distanciamiento insalvable de los judíos con respecto a ese estado y esa sociedad a los que se habían incorporado con tantas esperanzas.

Para muchos cristiano, ese peligro nacía de la circunstancia de que la emancipación de los judíos no era considerada por ellos como la fase final de un proceso, sino como el primer paso hacia el bautismo de los obstinados, que debía ser la única rúbrica definitiva de su total asimilación a la sociedad circundante.”³¹

Antes de ser considerados ciudadanos de primera, y recibir todos los derechos prometidos, los judíos debían renunciar a sus antiguos “privilegios autonómicos comunitarios”. Rechazar sus sistemas judiciales comunitarios, sus procedimientos civiles, desconocer a sus autoridades tradicionales y

³⁰ Katz, *MaSoReT Ve MaSHBeR*, op. cit. pp.298-299. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

³¹ Katz, *La Emancipación judía y los estudios judaicos*, op. cit. p.122.

repudiar los elementos de su fe que no compaginaban con la sociedad cristiana en esta lectura de la Ilustración.

Es importante remarcar que el desarrollo histórico del proceso emancipatorio se presentó de acuerdo a este mecanismo. Los derechos prometidos se fueron otorgando en forma gradual e incompleta, mientras que las exigencias de renunciar a las particularidades culturales y religiosas se fueron volviendo cada vez más intensas. Mientras más se integraban los judíos a la sociedad cristiana, más evidentes aparecían las particularidades y más fuertes eran las presiones para que renunciases a ellas. Estas presiones venían de sectores intolerantes que conservaban la fórmula contextual teológica universalidad = evangelización. Desde sus posiciones, las reivindicaciones de particularidad “violaban” las bases del acuerdo que permitía el ingreso a la sociedad.

“Todos los que propugnaban la emancipación exigían la asimilación, es decir, el acoplamiento y la recepción por parte de una sociedad, considerados o bien condición preliminar de la emancipación judía o como su consecuencia automática.”³²

En los países de la Europa Occidental se presionó a los judíos para que renunciaran a sus tribunales comunitarios, para que abandonaran sus costumbres en cuanto a la alimentación. Se les pedía que trabajaran en sábado, lo cual iba en contra de su religión. Se les condicionaba su participación dentro de empresas, universidades o puestos de gobierno, a su cristianización.

En nombre de la Emancipación, grandes sectores de la sociedad cristiana se abocaron a cumplir con su tarea evangelizadora. Para ellos, un judío libre era el que dejaba de ser judío. De acuerdo con esta

³² Arendt, *op. cit.*, p.107.

estrategia de conversión, la definición del derecho a lo universal seguía manteniendo el contexto teológico, pero se presentada con un discurso ilustrado.

“En cierta oportunidad manifestó Franz Rosenzweig que la tácita expectativa de los emancipadores del estilo de Humbolt, que consideraban inevitable la adopción del humanismo cristiano por los judíos, contrastó con la firmeza igualmente tácita de personas como Moshe Mendelsohn, Abraham Geiger, Gabriel Riesser y Leopold Zunz, quienes a pesar de sus ansias de emancipación, jamás consintieron, ni por un momento, a renunciar a su judaísmo.”³³

La situación de la minoría judía se complicó. Desde la política, el Ghetto fue disuelto sin que existiera una emancipación completa de los judíos. Fuera de la protección que sus estructuras comunitarias tradicionales les brindaban, los individuos se enfrentaron a sectores mayoritarios de la sociedad cristiana poco dispuestos a otorgarles sus derechos ilustrados.

Los judíos habían dejado de ser una entidad medieval enclaustrada en la definición teológica del mundo. Pero al no existir una sociedad mayormente ilustrada que los acogiera, ocuparon un espacio nuevo, el del “La Condición Judía”. Un espacio que quedará enmarcado por las palabras de Karl Marx, un descendiente de judíos alemanes, que en 1844 escribió:

Tan pronto logre la sociedad acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, con la usura y con sus premisas, será *imposible* el judío, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre.

La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad del judaísmo*.³⁴

³³ Katz, “*La Emancipación judía y los estudios judaicos*”, op. cit. p.123.

³⁴ Karl Marx, “*Sobre la cuestión judía*”, en *La Sagrada Familia; Y Otros Escritos Filosóficos de la Primera Época*, Editorial Grijalbo, México, 1958. pp 16-44. p.44.

En la propuesta de Marx ya no habla el cristianismo. El clamor universalista reivindica un ateísmo antirreligioso radical. Sin embargo, lo relativo al judaísmo, según el autor, debe recibir un tratamiento diferente al de cualquier religión. Todas son negativas y atentan contra la emancipación real del hombre, pero la judía representa el espacio mismo de la imposibilidad del hombre de ser hombre. Es la condición que hace falta “erradicar” para lograr la libertad.

“El egoísmo cristiano de la bienaventuranza se trueca necesariamente, en su práctica ya acabada, en el egoísmo corpóreo del judío, la necesidad celestial en la terrenal, el subjetivismo en la utilidad propia. Nosotros no explicamos la tenacidad del judío partiendo de su religión, sino más bien arrancando del fundamento humano de su religión, de la necesidad práctica, del egoísmo.”³⁵

La interpretación radical del concepto de emancipación que hace Marx, recoge dos elementos de la tradición cristiana, la promesa de una salvación que exige renunciar a lo particular, y en la identificación de lo judío como impedimento de esta emancipación.

³⁵ *Ibidem.*

II.5. EL COMPROMISO CON EL PROYECTO ILUSTRADO COMO GARANTÍA EXCLUSIVA DE SUPERVIVENCIA.

Desde la óptica de la minoría judía, el proceso emancipatorio planteado por la Ilustración, debía examinarse con una actitud precavida y diferenciadora. Todo lo referente a los derechos y libertades era bienvenido, y se entendía como extensión de las manifestaciones de tolerancia con las que los judíos se encontraron a lo largo de su historia dentro de la sociedad cristiana.

En cuanto a las condiciones que había que ir cumpliendo para recibir los derechos, la postura fue de precaución y recelo. Esta actitud debe entenderse también a la luz de la experiencia histórica del desencuentro.

A diferencia del enfrentamiento con la políticas pre-ilustradas, en la minoría judía que fue “sacada” de los Ghettos, las instituciones y formas de autoridad se transformaron o desaparecieron. Para poder definir sus posiciones individuales frente a las dos caras de la Emancipación, los judíos ya no contaban con una comunidad orgánica que los orientara.

Sin el marco tradicional, los judíos asimilados dejaron de tener una forma de vida donde la particularidad se manifestara prácticamente. Como resultado se creó una población que buscaba parecerse a la mayoría, integrarse, social y políticamente, pero conservando una particularidad que pasó a ser más de corte psicológica que cultural. En su negativa de cristianizarse, los judíos asimilados

mostraron una oposición vital a las estrategias homogenizadoras. En su defensa del derecho a la diferencia se convirtieron en una amenaza para todo sistema totalizador.

A partir de este momento, el judaísmo en la Europa Occidental, enfrentó un gran reto. A la luz de lo sucedido en el holocausto durante la Segunda Guerra Mundial, se podría afirmar que lo que estuvo en juego, fue la supervivencia misma en el sentido más inmediato del término. El judío quedó “prensado” entre dos grandes bloques que terminaron llevándolo al genocidio.

Por un lado, la Emancipación lo empujaba a sumarse al concepto de una humanidad universal, pero en el sentido laico de la salvación evangelizadora. Por el otro, lo rechazaban por no querer renunciar a sus particularidades, y aceptar la conversión laica. La paradoja de las dos emancipaciones terminó en los crematorios porque no permitió otra salida que no fuera el exterminio. De los elementos religiosos se pasó a los político-sociales, donde existían cargas de odio relacionadas con las nuevas estrategias del poder.

Para ser aceptado como hombre, el judío debía dejar de ser judío, pero si lo intentaba hacer sin asimilarse se le colocaba en un “subgrupo” humano. Junto con otros “subgrupos” igualmente discriminados y perseguidos Esta dinámica negativa fue radicalizando la intolerancia antisemita. Lo “judío” dejó de ser una religión, una nación o un pueblo, y paso a definir un defecto, una anomalía o un vicio.

Por lo que a los judíos se refería, la transformación del “delito” de judaísmo en “vicio” de moda de la judeidad fue peligrosa en extremo. Los judíos habían podido escapar del judaísmo mediante la conversión; de la judeidad no había escape. Además, un delito tropieza con el castigo; un vicio sólo puede ser exterminado. La interpretación atribuida por la

sociedad al hecho del nacimiento judío y el papel desempeñado por los judíos en el marco de la vida social se hallan íntimamente relacionados con la catastrófica perfección con la que pudieron ser puestos en acción los medios antisemitas. El tipo de antisemitismo nazi tenía sus raíces en estas condiciones sociales tanto como en condiciones políticas.”³⁶

Los judíos, por su parte, reaccionaron de diferentes formas. Una parte decidió cristianizarse para poder obtener su emancipación completa, la paradoja de la historia fue la disposición nazi de exterminar a los cristianos que tuviesen un origen judío, incluso en tercera generación. Otro grupo buscó construir un Ghetto “conceptual” donde las “paredes” consistían en prohibiciones y radicalización de los rituales religiosos, este se definió como “Ortodoxo”³⁷. Otro sector se pronunció por una definición nacionalista de la cuestión judía, de aquí nació el movimiento Sionista.

Un grupo reducido, conformado por pensadores y estudiosos, se identificaron con los principios de la Ilustración y buscaron resolver la situación de los judíos a partir de los principios de la razón. Los *MaSHK`iLiM* se encontraron con los cristianos ilustrados y, a partir de estos principio, pugnaron por una emancipación que permitiera a las minorías mantener su particularidad, sin cancelar sus derechos. En sus desarrollos conceptuales podemos encontrar algunas contribuciones al proyecto emancipatorio.

“Por distintos medios, los hombres ilustrados crearon lazos entre sí, a través de la lectura de las mismas publicaciones, libros y revistas, reuniones tanto espontáneas como organizadas, y por último, por medio de la creación de círculos sociales que tenían por único objetivo el cultivo de los valores de la Ilustración en un ambiente social común.

(...)

³⁶ Arendt, *op. cit.* p. 140.

³⁷ Para ilustrar como surge este movimiento y cuales son sus argumentos ver: Rafael S. Hirsch *The Nineteen Letters About Judaism*, Feldheim Publishers Jerusalén-Nueva York, 1995.

"A pesar de que el ingreso de los judíos se sobreentendía a partir de los principios que reunían a los ilustrados, para los judíos significaba una innovación sin precedentes."³⁸

El encuentro de los *MaSHK`iLiM* con los ilustrados y la creación de una "zona neutra" que se definía por los principios de la razón, representó una alternativa revolucionaria. Si bien en su momento tuvo un alcance limitado, sentó las bases para la reflexión sobre el destino de la Ilustración y los principios emancipatorios.

La definición del concepto de "autoridad" a partir de una revisión de la Ilustración, continúa con el diálogo que se inició a finales del siglo XVIII y principios del XIX entre la Ilustración y la *H`aSHK`aLa*. La reflexión que surgió en el terreno "neutral" colocó a los pensadores ante el reto de constituir un diálogo que considere la tradición religiosa y cultural como parte de una diferencia enriquecedora. Es imposible hablar de este proyecto sin recoger la contribución de Moshe Mendelssohn.

³⁸ Katz, *Masoret u Mashber*, op. cit. pp. 292-293. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

II.6. MOSHE MENDELSSOHN Y LA *H'aSHK'aLa*.

De la misma forma en la que se asocia el término “*aufklärung*” con el nombre de Kant, su versión hebrea “*H'aSHK'aLa*” se relaciona con el pensador judío Moshe Mendelssohn. En la *Crítica de la Razón Pura*, en un pequeño apartado, Kant presenta una *Refutación de la Prueba de la Permanencia del Alma, dada por Mendelssohn*³⁹. La refutación en sí, no es materia de este análisis, se presenta como registro, como constancia de encuentro, como “cruce de caminos”.

Moshe Mendelssohn, o Moshe Ben Menajem Mendl nació en la ciudad alemana de Dessau en 1729⁴⁰, cinco años después que Kant. Su padre fue un estudioso del *TaLMuD* y *SoFeR* (copista de textos sagrados). A los catorce años se trasladó a Berlín donde ingresó a la Academia Talmúdica.

Sus estudios no sólo se limitaron al judaísmo; se interesó por temas de carácter universal. Estudió matemáticas, ciencias naturales, filosofía e idiomas. A los veinticinco años conoció y consiguió la amistad de Lessing.

En 1763 ganó el premio de la Academia de Prusia, en ese concurso participó también Kant, a quien le otorgaron el segundo lugar. A pesar de su prestigio, costó mucho trabajo que Federico II le

³⁹“Este agudo filósofo advirtió pronto los argumentos que suelen darse para demostrar que “(...) En su *Fedón* trata de(...)” Kant, *Crítica de la Razón Pura*, op. cit. p.189

⁴⁰ Para los datos biográficos ver: *Enciclopedia Judaica Castellana*, op. cit. vol. VII pp.392-395. Y José Monter, *Estudio introductorio: MOSHE Mendelssohn, un judío ilustrado, Bibliografía y Cronología* en: Mendelssohn.,op. cit. pp.VII –LIV.

diera el nombramiento de *Schutzjude* (judío protegido).⁴¹ En 1767 publicó Fedón; *Tratado sobre la Inmortalidad del Alma*. La refutación arriba mencionada hace referencia a lo tratado en este libro.

En 1769 tuvo que enfrentar al teólogo cristiano J. K. Lavater en un debate público donde Mendelssohn expuso sus razones para conservarse dentro del judaísmo. Dos años más tarde es elegido miembro de la Academia, pero Federico II no reconoce la elección. En 1777 se encuentra con Kant en Königsberg. En 1783 publicó *Jerusalén; O sobre el Gobierno Religioso y sobre Judaísmo*. Una de sus obras más importantes fue la traducción de la Biblia del hebreo al alemán. Falleció en 1786 en Berlín, 18 años antes de la muerte de Kant.

Mendelssohn fue un hombre muy religioso, un judío observante que representó a la generación de judíos que enfrentaron la paradoja de la emancipación dentro de la sociedad cristiana que se pretendía ilustrar.

⁴¹ “Dentro de la <<nación>> judía, en Berlín, se distinguían seis grupos: 1) El grupo superior, que tenía un privilegio general, es decir, tenía derecho a propiedades, que podían heredar sus hijos, económicamente se equiparaban a los comerciantes cristianos; algunos conseguían el derecho de ciudadanía. 2) El segundo grupo, denominado *ordentliche Schutzjuden* (judíos protegidos ordinarios), con permiso de residencia, siempre que tuvieran un oficio; su <<protección>> la podían heredar dos de sus hijos, el primero si justificaba tener más de 1.000 taleros, y el segundo si justificaba más de 10.000. 3) los *ausserordentliche Schutzjuden* (judíos protegidos extraordinarios) sólo tenían el privilegio para una persona, de manera que, a su muerte, la mujer y los hijos podían ser desterrados; a este grupo pertenecían médicos, pintores, ópticos y otros artesanos. 4) El cuarto grupo estaba formado por los funcionarios de la comunidad (rabinos, cantores, sepultureros, carnicero, panadero, médico, impresor), que tenían el mismo status que el grupo anterior mientras ejercieran su función. 5) El quinto grupo estaba formado por judíos <<tolerados>> que estaban excluidos de toda actividad comercial o artesanal; a este grupo pertenecían los hijos de los judíos protegidos. 6) el sexto grupo estaba compuesto por empleados y personal de servicio; no podían contraer matrimonio y podían permanecer en Berlín mientras tuvieran trabajo.

Mendelssohn, cargado de exilio, se trasladó a Berlín a los catorce años; sólo siete años después, en 1750, al convertirse en profesor privado, consiguió entrar en el tercer grupo, del que ya no pasaría.” José Monter, *op. cit.* pp. X-XI.

En la vida y obra de este pensador judío se manifiesta el conflicto que la Ilustración representó para los sectores que defendían una racionalidad que no demandara la homogenización. Él fue el primero de una larga lista de grandes pensadores judíos que buscaron cómo responder a este reto.

“A Moisés Mendelssohn le tocó vivir uno de los momentos de especial trascendencia para los judíos.(...) Es el momento en que, más o menos aceptados en la sociedad en que viven, se ven en el dilema, las más de las veces impuesto desde afuera, pero otras veces también ansiado por ellos mismos, de abandonar su idiosincrasia para hacerse iguales a los demás o de seguir siendo diferentes y soportar el dedo acusador de la *diversidad*. Asimilarse, integrarse en la sociedad en que viven, manteniendo su particularidad o dejándola perder. El miedo a la diferencia no es sólo el miedo propio de la libertad, sino también, y sobre todo, el miedo a ser condenado por esa diferencia.”⁴²

Mientras que la Ilustración transitaba por la secularización de la evangelización cristiana, la *H'aSHK`aLa* tenía que proponer una emancipación donde la permanencia de lo particular fuera garantía de una universalidad no totalitaria. El concepto de “autoridad”, en esta lectura, debía mantener clara la diferencia.

“¿Y vosotros os jactáis de haber unificado la fe de los hombres y de haber dejado el rebaño bajo un único pastor? ¡Ay! Si esta ficción general llega a alcanzar su meta por doquier, me temo que, ante todo, sólo se quiera tener encerrado entre barrotes el espíritu de los hombres, que había conseguido su liberación.”

(...)

¡Hermanos! Si lo que os mueve es la verdadera beatitud, no permitáis que falseemos ningún acuerdo, cuando la diversidad es manifiestamente el plan y la meta de la providencia. Nadie de nosotros piensa y siente por completo como su prójimo: ¿por qué queremos, pues, engañarnos mutuamente con engañosas palabras?”⁴³

⁴² *Ibid.* p. IX.

⁴³ Mendelssohn, *op. cit.* p. 275

Mendelssohn llevó a una lectura reformada del judaísmo talmúdico⁴⁴. La *H'aSHK'aLa* representa una nueva lectura de la tradición, al igual que todos las respuestas que surgieron entre los judíos, incluyendo la que se definió como ortodoxia.⁴⁵ También tuvo que llevar la defensa del judaísmo al “tribunal de la razón”. La argumentación requería de una revisión teórica de las propuestas ilustradas.

“Es verdad; yo no reconozco otras verdades eternas, que las que no sólo son comprensibles para la razón humana, sino que pueden ser explicadas y comprobadas por las fuerzas humanas. Sólo que al respecto le induce a engaño un concepto inadecuado del judaísmo, si cree que yo no podría afirmar esto sin abdicar de la religión de mis padres.”⁴⁶

El pensador judío se pronunció por una diferenciación tajante entre las facultades del Estado y las creencias de los ciudadanos. En su idea de *H'aSHK'aLa*, el concepto de “autoridad” debía construirse a partir de la vigilancia de este derecho. “El derecho sobre nuestras propias creencias es inalienable;”⁴⁷

La función del Estado consiste en vigilar el cumplimiento de la ley, y para tal cosa tiene un poder coercitivo. La moral, en cambio, surge de la convicción, su principal instrumento es la enseñanza. En este campo de la razón ilustrada, la discrepancia y la pluralidad son necesarias para que el individuo regule sus actos por propia voluntad.

⁴⁴ Nathan Rotenstreich, “*DaRCo SHeL Mendelssohn Ve H'aBaNaT H'a iaH'aDuT*” (*La trayectoria de Mendelssohn en la comprensión del judaísmo*) en Moshe Mendelssohn, *ieRuSHaLaIM; K'TaBiM H'al H'a iaH' aDuT, Lagbulim-Bialik* Ramat Gan. pp. 7-32.

⁴⁵ La historia cultural judía se presenta como una tensión entre permanencia y cambio. En esta forma de “identidad” milenaria, todo cambio busca una justificación en su vínculo con la tradición. En el enfrentamiento entre los *MaSHK'iLiM* y los ortodoxos lo “nuevo” frente a lo “tradicional” constituye una parte central de sus argumentos por la exigencia de legitimidad.

“Ahí reside ya una diferencia esencial entre Estado y religión. El Estado ordena y reprime, la religión instruye y persuade; el Estado hace leyes, la religión *mandamientos*. El Estado tiene poder físico y se sirve de él si es necesario; el poder de la religión es *amor y hacer el bien*.”⁴⁸

Ante la idea generalizada del judaísmo como una religión teocrática, y que podría encontrar una semejanza con las posturas eclesíásticas cristianas, Mendelssohn hace una clara diferencia entre: el judaísmo durante su vida nacional en tierra de Israel (hasta la destrucción del Templo en el año 70) y el diaspórico.⁴⁹ Su defensa del judaísmo lo lleva a una presentación de las acciones coercitivas en aspectos religiosos durante la vida nacional del pueblo judío, como crímenes estatales y no de creencia. Esta argumentación,⁵⁰ nos parece poco convincente.

No así la que se refiere al desarrollo de la vida judía en el exilio. En este largo periodo de la historia judía, la vida comunitaria se desarrolló sin contar con la estructura de un Estado nacional, y la religión cumplió una función reguladora en el aspecto moral. El autor sostiene que estos principios conservaban su dimensión particular práctica de acuerdo a los fundamentos de una racionalidad universal.

⁴⁶ Mendelssohn, *op. cit.* p.151.

⁴⁷ *Ibid.* p. 83.

⁴⁸ *Ibid.* p.37.

⁴⁹ *Ibid.* pp. 255, 257 y 265.

⁵⁰“El que ultrajaba a Dios era un reo de lesa majestad; el que profanaba sacrilegamente el *sabbat* suprimía, en la medida en que estaba en su mano, una ley fundamental de la sociedad civil, pues una parte esencial de la constitución descansaba en la instauración de este día. (...) Así, pues, estos crímenes podían, más aún, tener que ser castigados civilmente en esa constitución; no como opinión errónea, no como *incredulidad*, sino como delitos, como sacrilegos crímenes de Estado, que desembocaban en la supresión o el debilitamiento del prestigio del legislador y, de esa manera, acababan socavando al mismo Estado. Y, sin embargo, ¡con cuánta benignidad eran castigados incluso estos grandes crímenes! ¡Con qué rebosante consideración hacia la debilidad humana; según una ley no escrita, no se podía infligir ningún castigo corporal ni condenar a muerte, si *el criminal no era advertido por dos intachables testigos, con la mención de la ley y con la amenaza del castigo prescrito*” *Ibid.* p. 253.

“ Entre todas las prescripciones y órdenes de la ley mosaica no hay ninguna que diga: *¡Debes creer! o! No debes creer!* ; por el contrario, todas dicen: *¡Debes hacer! O ¡Debes dejar de hacer!* A la fe no se le manda, pues no acepta más mandatos que los que le llegan por el camino de la persuasión. Todos los mandatos de la ley divina están dirigidos a la voluntad, a la capacidad de actuar de los hombres. Precisamente, en la lengua original, el término que se acostumbra a traducir por *fe*, significa en la mayoría de pasajes *confianza, fiducia*, confiada seguridad en la palabra y la promesa.”⁵¹

Mendelssohn se refiere a la misma idea kantiana de razón práctica que busca regular las conductas morales en su contexto específico y concreto, a partir de criterios generales, pero como problemas particulares. Para el autor, que hace una lectura reformada de la tradición judía, la aceptación de un principio moral general, adquiere su verdadera dimensión racional cuando ha pasado a ser una convicción individual que se expresa en una forma particular de cumplirla. Así explica el ritualismo judío, como una educación en la práctica, en el hacer cotidiano, como una constante actualización de la racionalidad práctica.

“Imágenes y escritura con imágenes inducen a la superstición y a la idolatría, y nuestra escritura alfabética hace al hombre demasiado especulativo. Demasiado a menudo interpreta superficialmente el conocimiento simbólico de las cosas y sus relaciones, nos dispensa del esfuerzo de penetración y de investigación y abre una separación demasiado amplia entre enseñanza y vida. Para remediar estas deficiencias, el legislador concedió a esta nación la *ley ceremonial*. Los conocimientos religiosos y morales debían estar unidos a las ocupaciones diarias. La ley, en efecto, no les empujaba a la meditación, meramente les prescribía acciones, conductas. La gran máxima de esta constitución parece haber sido: *Los hombres tienen que ser atraídos a las acciones y sólo incitados a la meditación.* (...) Las acciones de los hombres, no tienen nada de duraderas, de perdurables, que pueda inducir a la idolatría, como la escritura por imágenes, a través de su abuso o incomprensión.”⁵²

⁵¹ *Ibid.* p. 179 El autor se refiere a la palabra hebrea *HeMuNaH*'. Este término se tratará en el capítulo III.4.2.

⁵² *Ibid.* p. 227.

Este proyecto, que orientó todo el pensamiento judío hasta la fecha, buscó una racionalidad que pueda “cobijar” las diversas expresiones particulares. De acuerdo con este principio se le da una lectura ilustrada a las fuentes judías. La cual se da en el mismo sentido de la diferencia kantiana entre conocimiento especulativo y práctico. Mendelssohn se refiere a la enseñanza judía *ToRaH'* como legislación práctica. Ya que se construye a partir del análisis de las estructuras que rigen las conductas y no como principios metafísicos de una razón especulativa.

“El judaísmo no se vanagloria de ninguna revelación *exclusiva* de verdades eternas, ineludibles para la bienaventuranza; ni de ser una religión revelada, en el sentido que se acostumbra a entender este término. Una cosa es *religión revelada* y otra es *legislación revelada*.”⁵³

La *H'aSHK`aLa* de Mendelssohn puso el acento en la idea kantiana de una razón práctica ilustrada. A partir de esta lectura el judaísmo fue revalorado por su contribución particular al proyecto. Por ofrecer una forma de vida que coloca la práctica por encima de la especulación. Por hacer de las reglas de la conducta el aspecto central de la convivencia humana. Por entender lo universal como expresión reguladora de la convivencia de las particularidades. Finalmente porque en su persistente lucha contra la homogenización permite que la razón adquiera su auténtico carácter de convencimiento en el espacio de la discusión.

El concepto de “autoridad” que surgió de la *H'aSHK`aLa* se entendió con los mismos criterios, debía servir para asegurar la consolidación de una sociedad ilustrada. Sin embargo, la historia de la Europa Occidental tomó otro camino. Durante el siglo XIX y la primera mitad del XX, los principios

ilustrados se fueron rezagando. Los nacionalismos, las ideologías racistas, el culto por los mitos y el fomento de los odios, tuvieron mayor acogida entre gobernantes y gobernados.

Para los judíos, el panorama no fue nada alentador. El antisemitismo se volvió una de las principales estrategias del poder. Para un sector del judaísmo la *H'aSHK`aLa* pasó a ser una promesa a la cual no podían renunciar, porque no había otro lugar a donde ir. Los pensadores judíos alemanes que continuaron con la empresa ilustrada, se encontraron bastante solos, defendiendo una causa perdida, en un mundo que se acercaba cada vez más a la antítesis más pavorosa del proyecto ilustrado. Sin embargo, entre más difícil se veía la empresa, más creativa se convirtió la tarea.

El concepto de "autoridad", que surge del encuentro del judaísmo con el espíritu alemán, y que será tratado en los próximos capítulos, retoma el diálogo truncado entre *aufklärung* y *H'aSHK`aLa*.

⁵³ *Ibid.* p. 171.

CAPÍTULO III.

EL CONCEPTO DE “AUTORIDAD”, ENTRE EL MONOTEÍSMO JUDÍO Y LA FILOSOFÍA.

III.1. EL PENSAMIENTO JUDÍO EN EL IMPERIO DE HABLA ALEMANA.

“La ingenuidad de la conciencia que sabe que las fuentes que le son familiares para precaverse de la sed de la propia alma y para aplacarla, riegan, por la red de acequias de la razón, la tierra entera.”

Franz Rosenzweig *“Introducción a los Escritos Judíos de Hermann Cohen”*¹

A finales del siglo XIX, en el centro de Europa la cultura alemana se extendía en la forma de un Imperio. Lo que hoy en día es Alemania, Austria, Hungría, La República Checa, Eslovaquia, algunos territorios de los Balcanes y del sur de Polonia. Entre Prusia y el Imperio Austro-Húngaro de los Habsburgo, se peleaban el control de una hegemonía en un mundo donde regía la lengua alemana.

En este escenario político las ideas de la Ilustración fueron quedando relegadas a un segundo plano. El nacionalismo pasó a ocupar un lugar central. Las comunidades judías que vivían en esta zona, y que habían optado por el proceso de asimilación ofrecido por el discurso emancipador, no fueron incluidos dentro de los nuevos nacionalismos.²

¹ Franz. Rosenzweig. *“Introducción a los escritos Judíos de Hermann Cohen”* traducción de Miguel García-Baro, en **Judaísmo y los límites de la Modernidad**, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1998. pp. 13-64. P. 64.

² “El esfuerzo por introducir el alemán en sustitución del latín como línea de flujo de la administración imperial dio lugar por reacción al nacionalismo cultural -húngaro y checo, y éste, siguiendo el debido curso, se desarrolló en forma del nacionalismo político. El nacionalismo eslavo político y económico dio a su vez lugar al nacionalismo económico y político alemán; y éste a su vez dio lugar al antisemitismo, con el sionismo como natural reacción judía.” : Allan Janik y Stephen Toulmin, **La Viena de Wittgenstein**, Taurus, Madrid 1974. p.47.

Como continuadores de la *HaSHK' aLaH'*, un grupo de pensadores judíos, se pronunciaron por la recuperación de los principios ilustrados. En contra de las tendencias excluyentes sus propuestas buscaron “puentes” de enlace cultural. En las fuentes del judaísmo encontraron elementos para la revitalización de este proyecto.

III.2. HERMANN COHEN

Hermann Cohen nació en 1842 en la ciudad de Coswig, Alemania³. Fue hijo de un *JaZ'an* (cantor). Creció en un medio religioso, estudió en el Seminario Teológico de Breslau. En un principio se propuso estudiar para ser rabino pero luego cambió sus planes. Decidió estudiar filosofía. Primero en la Universidad de Breslau y luego en la de Berlín. Obtuvo su doctorado de la Universidad de Halle en 1865 a los 23 años de edad.

De 1873 a 1912 fue profesor de filosofía en la Universidad de Marburg. En 1879 el historiador Treitschke publicó un escrito titulado *"Una Palabra sobre Nuestro Judaísmo"*, donde definió el judaísmo como la religión nacional de una raza extranjera. Hermann Cohen publicó una respuesta con el título *"Una Confesión sobre la Cuestión Judía"*, en donde rechazó el argumento de la doble lealtad. En 1888 fue llamado a testificar en un juicio contra un maestro antisemita de una escuela pública. El profesor argumentaba que el *TaLMuD* privilegiaba las relaciones entre judíos y discriminaba a los gentiles. El filósofo presentó su defensa con una gran elocuencia. El testimonio se publicó con el título: *"Amor Fraternal en el Talmud"*.

Después de jubilarse en la Universidad de Marburg, Hermann Cohen, se mudó a Berlín. En sus últimos años se dedicó a escribir su obra más importante **La Religión de la Razón desde las Fuentes del Judaísmo**⁴. Este libro se publicó después de su muerte que ocurrió en 1918.

³ Para los datos biográficos ver S.T. Katz *Jewish philosophers*, Library of Jewish Knowledge, Jerusalén 1975. pp.173-179. Y en la *Enciclopedia Judaica Castellana en Diez Tomos*; Editorial Enciclopedia Judaica Castellana. México. 1948.Tomo III pp. 61-2.

⁴ H. Cohen, *DaT H'a ThuNaH' MiMeKoRoT HaiaH'aDuT.* (La Religión de la Razón desde las Fuentes del Judaísmo. En Hereo), Mosad Bialik, Jerusalén 1971. o en inglés: *Religion of Reason; Out of the Sources of Judaism*. American Academy of Religion, Atlanta, 1995. Para las citas se hará referencia a la traducción en

El pensamiento de Hermann Cohen surge en una suerte de "intersección" o "intersecciones" de múltiples planos. Empezó sus estudios para rabino y los terminó como filósofo. Buscó respuestas para la filosofía universal desde las fuentes del judaísmo. Y al mismo tiempo "tradujo" los conceptos de la tradición judía en términos filosóficos. Con un pie en la religión y con el otro en la Ilustración, colocó la dimensión religiosa y la secular en el ámbito de la experiencia humana.

Cohen nació medio siglo después de Moshe Mendelssohn. Su trabajo académico más importante lo realizó a finales del siglo XIX principios del XX. El escenario político y social distaba mucho de los principios propuestos por la Ilustración. Europa se preparaba para ir a sus Dos Grandes Guerras, con "banderas" como el nacionalismo, el racismo y el antisemitismo.⁵ Para el pensador judío, la recuperación del proyecto ilustrado en la forma de la *HaSHK' aLaH'*, representó la única alternativa de supervivencia, y no sólo para los judíos.

En la historia de la filosofía se presenta al autor como un neokantiano, junto con P. Natorp y E. Cassirer conformaron lo que se conoce como La Escuela de Marburgo⁶. Para ser más precisos, deberíamos definir a Cohen como un pensador "Neomendelssohniano". Ya que su lectura de Kant y de la filosofía, tiene la perspectiva de la *HaSHK' aLaH'*. Lo que propone es enriquecer las propuestas ilustradas con elementos que surgen de las fuentes judías tradicionales. Él consideró que este encuentro podría recuperar el impulso ilustrado.

hebreo con nuestra traducción al español. (Si bien el texto original es en alemán, las fuentes que cita el autor están en hebreo). Las citas se harán con referencia a la estructura original del texto alemán y que conservan las traducciones.

⁵ La distinción entre racismo y antisemitismo es pertinente porque no todo antisemitismo está fundado en argumentos racistas.

⁶ A. Philonenko. "La Escuela de Marburgo: H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer" en *Historia de la Filosofía ; Ideas Doctrinas*, tomo III, Espasa- Calpe, Madrid, 1984. pp. 494-516.

III.2.1. EL CONCEPTO DE “AUTORIDAD” EN LO “*UNO*” Y LO “*ÚNICO*”:

Cohen nos invita a reflexionar sobre este principio; entender la totalidad en este doble significado de *HeJaD* (en hebreo) como “*UNO*”, pero también como “*ÚNICO*” (como singular, especial o insustituible, no como lo que excluye a lo otro).⁷ De las fuentes del judaísmo el filósofo obtiene este principio regulador en cuanto al manejo de lo universal. Si se toman por separado estos dos sentidos se pierde su orientación.

"Uno" en oposición con "múltiple", en referencia a la totalidad tiene un claro sentido excluyente, y simplificador. Al buscar unificar la multiplicidad sin mantener el sentido de la diversidad, se construyen sistemas que cancelan la individualidad. Según el autor esto es lo que convierte al *logos* en un "segundo dios sin freno".⁸

Cohen nos sugiere que la razón es única pero no en el sentido estricto en que el *logos* lo entiende. Es única porque conserva lo singular dentro de un universo múltiple. O dicho de otra forma porque no requiere cancelar lo diverso para definir su unicidad.

Pensar que lo múltiple debe reducirse a lo “*UNO*” abre la posibilidad de una interpretación coercitiva de la razón. De acuerdo con esta lectura, la conciencia debe “ajustar” lo diverso dentro de los límites de la unidad. Por eso es que el sentido de “*UNO*” no puede dissociarse del de “*ÚNICO*”. Este término se refiere a la totalidad como no sustituible ni en valor ni en función. Como imposible de reproducir en forma idéntica y lo que puede

⁷ Cohen, op. cit. 1.1.

⁸ Ibid., 1, 23.

realizarse de un sólo modo. Lo “*UNO*” es “*ÚNICO*” porque lo múltiple es irreducible, lo es como reproducción de esta totalidad de multiplicidades.

En las fuentes bíblicas encuentra Cohen una clara indicación de esta forma de entender la totalidad. La forma primera en la que se llama a Dios, recibe el nombre hebreo *HeLoH'im*. La terminación “*iM*” da la forma del plural, o sea, que dentro del monoteísmo judío se utilizó el plural de dioses para nombrar al Dios “*UNO*” Y “*ÚNICO*”. Lo uno se describe en plural, según lo interpreta Cohen, para no perder el sentido de “unicidad”⁹ o “singularidad”.

Desde esta lectura lo “*Universal*” debe entenderse siempre como la totalidad inagotable de las multiplicidades. La pluralidad desborda los límites del *logos*. La lucha irreconciliable contra la idolatría obtiene aquí su fundamento racional. Todo intento de limitar lo ilimitable, de encajonarlo en principios unificadores somete lo “*Universal*” a una “caricatura” que reproduce el *logos* a partir de sus límites.

A la pregunta de cómo en esta forma de explicar la razón se pueden conciliar las diferencias que la multiplicidad ofrece; la propuesta Coheniana sería la siguiente. La necesidad de conciliar al nivel de *logos*, o, para utilizar un término kantiano, de la “razón pura”, se vuelve limitativa en el ámbito de una razón práctica. En la racionalidad del hombre que se entiende como ser actuante sentirse único, singular, especial es al mismo tiempo comprenderse como parte de una multiplicidad irreducible.

Cohen busca enriquecer la distinción kantiana entre lo relativo al entendimiento y a la acción. De las fuentes del judaísmo obtiene una “herramienta” que le permita “reubicar” al “*logos*” al servicio del hombre. Lo “*UNO*” adquiere su “autoridad” en su *correlación* con lo “*ÚNICO*”. Este punto se tratará en el capítulo referente a la visión coheniana de la moral.

⁹ *Ibid.*, 1,6.

III.3. FRANZ ROSENZWEIG.

Franz Rosenzweig nació el 25 de Diciembre de 1886 en Casel Alemania¹⁰. Creció en una familia judía asimilada¹¹ de la una clase económica acomodada. Estudio medicina, historia y filosofía. En 1912, a los 26 años de edad, se doctoró en filosofía con una brillante tesis sobre "*Hegel y el Estado*".

En 1913 tuvo un acercamiento a la fe. A pesar de haber crecido en una familia judía, su inclinación no fue por esta religión, decidió, más bien, convertirse al cristianismo. El 11 de octubre de 1913, pocos días antes de su bautizo, acudió a una sinagoga de Berlín y a partir de ese momento decidió que su camino era permanecer dentro del judaísmo.

A principios de 1915 se alistó en el ejército alemán. Un año más tarde se le asignó una unidad antiaérea en el frente de los Balcanes. A finales de agosto de 1918, en plena guerra, comenzó a escribir *La Estrella de la Redención*.¹² Para tal fin utilizó postales militares. Siguió escribiendo aún después de la retirada del frente, y lo terminó el 16 de febrero de 1919.

En febrero de 1922 se le diagnosticó "Ameotrofia Esclerótica Lateral con Parálisis Progresiva". Murió el 10 de diciembre de 1929 a los 43 años de edad. A pesar de su corta vida y los años de su enfermedad, dejó una gran obra. Junto con Martin Buber se dedicó a preparar una nueva traducción de la Biblia al Alemán. También participó en actividades de educación, y en la difusión de la cultura judía.

¹⁰ Para los datos biográficos ver: Katz, *op. cit.* pp. 184-190. y *Enciclopedia Judaica Castellana, op. cit.* tomo IX, pp. 196-197. Y Miguel García-Baró, "*1. Noticias de la vida de Franz Rosenzweig*" en F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención, op.cit.* pp. 11-14.

¹¹ El término "asimilada" define a los judíos que después del proceso emancipatorio se alejaron de los elementos religiosos y tradicionales.

¹² F. Rosenzweig, *op.cit.*

A diferencia de su maestro Herman Cohen, Rosenzweig no creció en una familia judía religiosa. Su encuentro con las fuentes judías fue posterior a sus estudios filosóficos. Mientras que para el primero, el estudio de la filosofía significaba el encuentro de lo nuevo, para el segundo, el estudio de las fuentes judías representaba la renovación. En esta extraña situación biográfica histórica, Rosenzweig nos presenta un nuevo pensamiento que se alimenta de una tradición que parece más antigua que la misma filosofía. Para enriquecer al pensamiento occidental con una crítica radical, el pensador judío busca colocarse al margen de la filosofía

“Se entiende lo que pretende Rosenzweig al privilegiar la capacidad cognitiva de la memoria si recordamos la crítica que hace a toda la racionalidad occidental, representada en el *logos*. La tacha de *idealismo*. ¿Qué entiende exactamente por ello? No se refiere sólo a esa parte de la historia de la filosofía que solemos llamar <<idealismo alemán>>, sino al conjunto de la filosofía occidental, la que va <<desde los jónicos hasta Jena>>, desde los presocráticos hasta Hegel. La racionalidad occidental es tachada de *idealista*”¹³

¹³ Mate Reyes, *Heidegger y el Judaísmo; Y sobre La Tolerancia Compasiva*, Ánthropos, Barcelona, 1998, p. 73

III.3.1. ROSENZWEIG Y HEIDEGGER

“Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. De derribar la angustia de lo terrenal, de quitarle a la muerte su agujón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía. Todo lo mortal vive de la angustia de la muerte; cada nuevo nacimiento aumenta en una las razones de la angustia, porque aumenta lo mortal. Pare sin cesar el seno de la infatigable Tierra, y todos sus partos son puestos a la merced de la muerte: todos aguardan con temor y temblor el día de su viaje a lo oscuro. Pero la filosofía niega las angustias de la tierra. La filosofía salta sobre la tumba que a cada paso se abre bajo el pie. Deja que el cuerpo quede a merced del abismo, pero la libre alma sale revoloteando.”¹⁴

La Estrella de la Redención comienza hablando de la “muerte”, del “miedo a la muerte”, y de la “angustia de la muerte”. Antes de pasar al análisis filosófico, y para evitar confusiones, es importante recurrir a la historia de la filosofía. Para la mayoría de los estudiosos fue Martin Heidegger, filósofo Alemán no judío, quién colocó el aspecto de la “angustia frente a la muerte” como una herramienta central de la filosofía. Sin embargo, es importante recordar que el texto del pensador judío fue publicado en 1921. Seis años antes de la publicación del *Ser y Tiempo*¹⁵ de Martin Heidegger.

¹⁴ Rosenzweig, *op. cit.* p. 43.

¹⁵ M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México 1951.

III.3.2. EL CONCEPTO DE “AUTORIDAD” EN LA ANGUSTIA FRENTE A LA MUERTE

Rosenzweig comienza la “Estrella de la Redención” con una “descalificación” de la Filosofía, la trata de “jactanciosa”, “evasiva”, “superficial” y “engañosa”. Se refiere a ella como una sólo entidad, como una disciplina, que a lo largo de sus miles de años de historia no ha conseguido ser más que eso, una ficción. Para fundamentar su pronunciamiento va más allá que su maestro, Herman Cohen, y termina de “sellar la grieta” entre lo “*UNO*” y lo “*ÚNICO*”. En un movimiento, que podría calificarse como “existencialista religiosa”, lleva al individuo al reconocimiento de su infinitud en la experiencia de su angustia frente a su propia muerte.

La experiencia existencial de cada individuo frente a su propia muerte es para Rosenzweig la puerta para la construcción del Nuevo Pensamiento. Es en este momento central en la vida del hombre es donde la filosofía “falla” y lo deja sólo. No hay argumento, por elaborado y sistemático que sea, que le responda al hombre cuando más lo necesita. El pensador judío le hace la pregunta para “desenmascararla”.

“Si la filosofía no quisiera taparse los oídos ante el grito de la humanidad angustiada, tendría que partir – y que partir con conciencia – de que la nada de la muerte es algo, de que cada nueva nada de muerte es un algo nuevo, siempre nuevamente pavoroso, que no cabe apartar ni con la palabra ni con el silencio. Y en vez de la nada una y universal que mete la cabeza en la arena ante el grito de la angustia de muerte, y que es lo único que quiere la filosofía que preceda al conocimiento uno y universal, tendría que tener el valor de escuchar aquel grito y no cerrar los ojos ante la atroz realidad. La nada no es nada: es algo.”¹⁶

La imagen que presenta el autor para describir la actitud de la filosofía frente al reclamo del hombre angustiado frente a la muerte, es la del avestruz. Con la cabeza oculta en la arena

¹⁶ Rosenzweig, *op. cit.* p. 45

piensa que está a salvo, que nada va a sucederle. Es el encierro del solipsismo idealista¹⁷. Así explica cómo se pudo haber llegado a una filosofía como la de Hegel.

“Pero lo que ahora prometía traer la filosofía hegeliana era algo completamente distinto. Ni separación, ni mera concordia: lo que se sostenía era que había la más íntima conexión. El mundo que está al alcance del saber lo está por la misma ley del pensar que reaparece en la cima del sistema como suprema ley del ser. (...) Parece que así se zanja el viejo conflicto y quedan reconciliados el cielo y la tierra.”¹⁸

Hegel presenta a la “muerte” como un “espejismo” del particular que no se entiende como partícipe de un espíritu absoluto. Su filosofía va en la dirección opuesta del “*UNO*” y “*ÚNICO*”. Lo que le pide al individuo es que “escape” de su angustia renunciando a su singularidad y que se convenza de “fundirse” en ese absoluto que se crea a partir de las leyes del pensar.

“La actividad del separar es la fuerza y la labor del *entendimiento*, la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta.(...) La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro. (...) La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza.(...) Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento.”¹⁹

Hegel presenta la confrontación del individuo con su propia muerte como un momento más en el desarrollo del Espíritu. Según esta interpretación, la “salida” está en “desviar” el

¹⁷ “Rosenzweig califica esa filosofía de idealista porque el centro de gravedad es <<la autodeterminación y autonomía del pensar>>. El sujeto autónomo <<engendra>> en sí y desde sí el ser.” Mate *op. cit.* p.73

¹⁸ Rosenzweig, *op. cit.* pp.46-7.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, Fondo de Cultura Económica, México 1966. pp. 23-4. Primera edición el alemán 1807.

sentimiento singular en una suerte de “consuelo” racional donde el sujeto se identifica con la totalidad desde la comprensión de su participación en un proyecto universal del pensamiento.

Rosenzweig considera que se debe atravesar el “umbral” de la angustia de la muerte.²⁰

Después de que la filosofía se ha escondido (así es como entiende la propuesta hegeliana), solo frente a su destino, el hombre siente como la “nada” de la conceptualización idealista se desvanece. El “*UNO*” y “*ÚNICO*”, el singular e irremplazable, resurge de esta experiencia.

La muerte se revela como un momento de la vida.

“Así pues, Rosenzweig rechaza precisamente el recurso a la totalidad que no da ningún sentido a la muerte que cada uno muere –irreductiblemente- por su cuenta. De la reducción a la irreductibilidad: he aquí el movimiento del nuevo pensamiento. El hombre no es una simple singularización del género “hombre”, definible a través de un *ethos* y unos principios; muere para sí, es *ipseidad* que se pone y piensa a través de sí; es, más allá de ese *ethos* absorbente, su singularidad irreductible; es (como el hombre kierkegardiano que pasa del estadio ético al estadio religioso) meta-ético.”²¹

Cada individuo ante la inminencia de su propia muerte experimenta la confirmación de su vida como una realidad singular que trasciende la caricaturización que la ficción idealista hace de la existencia. Gracias a este momento el individuo se ha encontrado en un lugar distinto al que le tenía asignado el idealismo.²² Hegel construye su sistema filosófico donde el singular debe entenderse a partir de los conceptos que “disuelven” su singularidad.

²⁰ Más adelante se tratara el aspecto del “amor” y como es la respuesta que lleva al hombre a superar su angustia.

²¹ Emanuel Lévinas, en *Fuera del Sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 1997. pp. 69-70

²² “La piedra de toque, el síntoma que denuncia la <<pérdida de realidad>> del idealismo, lo ve Rosenzweig en la persistencia de la experiencia de la angustia. Su libro *La estrella de la redención* arranca con la reflexión sobre la <<angustia ante la muerte>> para señalar lo inconsistente de la racionalidad occidental.(...)”

El nuevo Pensamiento de Rosenzweig plantea una estrategia de reconquista de la realidad oculta u olvidada en el idealismo.” Mate, *op.cit.* p.74

“Como, por lo demás, vivimos en una época en que la universalidad del espíritu se ha fortalecido tanto y la singularidad, como debe ser, se ha tornado tan indiferente y en la que aquélla se atiene a su plena extensión y a su riqueza cultivada y las exige, tenemos que la actividad que al individuo le corresponde en la obra total del espíritu sólo puede ser mínima, razón por la cual el individuo, como ya de suyo lo exige la naturaleza misma de la ciencia, debe olvidarse tanto más y llegar a ser lo que puede y hacer lo que le sea posible, pero, a cambio de ello, debe exigirse tanto menos de él cuanto que él mismo no puede esperar mucho de sí ni reclamarlo.”²³

En 1921, dos años después de que terminara la **Estrella de la Redención**, y en el mismo año que fue publicada, Rosenzweig escribió **El Libro del Sentido Común Sano y Enfermo**.²⁴ Este libro se publicó en 1964, treinta y cinco años después de su muerte. Al final del mismo, a manera de conclusión, regresa sobre el tema de la angustia ante la muerte. En estas líneas presenta un “juego” de imágenes donde “vida” y “muerte” se “hermanan” en un acto de “desenmascaramiento”.

“Contra la muerte no hay remedio. Tampoco la salud es un remedio. Pero el sano tiene la fuerza para andar el camino que conduce a la tumba lleno de vida. El enfermo llama a la muerte y se deja cargar por ella a sus espaldas, medio muerto de angustia mortal. La salud vive la muerte sólo “a su debido tiempo”. Y es muy amiga de ella y sabe que cuando viene, se quita la rígida máscara y le recoge a la angustiada, fatigada, decepcionada hermana vida la antorcha flameante de sus manos cansadas y la arroja al suelo y la apaga, y bajo la bóveda del cielo nocturno, que sólo ahora reluce después de extinguirse el resplandor de la antorcha, toma a la falleciente en sus brazos y, una vez que la vida ha cerrado los labios locuaces, abre su eternamente callada boca y dice: ¡Me reconoces? Soy tu hermana.”²⁵

No deja de ser impactante que unos meses después de este escrito, en febrero de 1922, se le diagnóstico la enfermedad que, lentamente, habría de terminar con su vida.²⁶

²³ Hegel, *op.cit.*, p. 48.

²⁴ Franz Rosenzweig, **El Libro del Sentido Común Sano y Enfermo**, Caparrós Editores., Madrid, 1994.

²⁵ *Ibid.* p. 94.

²⁶ “(...) entre dos y tres meses después que terminó este pequeño libro sintió los primeros síntomas de la parálisis que lo atacó y se extendió y paralizó todo su cuerpo, en la fase final incluso el habla, hasta su muerte en

III.4. MARTIN BUBER

Mordechai Martin Buber nació en Viena en 1878²⁷. Fue abandonado por su madre cuando tenía tres años, el padre lo llevó a casa de sus abuelos paternos a la ciudad de Lemberg en la región de Galitzia al sur de Polonia, para que se encargaran de su crianza. En esta época tuvo un contacto directo con el movimiento *Jasidico* del que se hablará más adelante. Su abuelo, Salomón Buber, fue un gran erudito y conocedor de judaísmo, hizo estudios destacados sobre el "*MiDRaSH*"²⁸. Vivió con ellos hasta los catorce años. Y de ahí pasó a estudiar en una escuela polaca.

Sus estudios universitarios los realizó en Viena, Leipzig y Zurich. Estudió Filosofía, Literatura e Historia del Arte. En 1899 conoció a Paula Winkler, la que sería su esposa. Era una joven alemana católica que se convirtió al judaísmo.

En 1901 Buber participó en el °Congreso Sionista en Basilea, tenía entonces tan sólo 23 años. Se enfrentó a Teodoro Herzl encabezando "La Fracción Democrática". A partir de ese momento y hasta su muerte Buber representaría a la oposición democrática y pacifista dentro del movimiento sionista y el Estado de Israel.

Fue un hombre muy activo dentro de la comunidad judía de Alemania. De 1916 a 1924 editó "*Der Jude*" la revista judía más importante. En 1920 fundó junto con Franz Rosenzweig

1929." Hugo Samuel Bergman, *H'aFiLoSoFia H'a DiaHLoGiT MiKierkeggar H'aD Buber. (La Filosofía Dialógica de Kierkegaard a Buber, en Hebreo)* Mosad Bialik, Jerusalén 1974. p. 211. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

²⁷ Para los datos biográficos ver S.T. Katz *op. cit.* pp.190-196. En la *Enciclopedia Judaica Castellana op. cit.* Tomo II pp. 402-3. Y en Friedman Maurice, *Encuentro en el Desfiladero; La Vida de Martin Buber*, Editorial Planeta, Buenos Aires, 1993.

²⁸ "De la raíz hebrea *darosh*, investigar, buscar. Método de interpretación de la Biblia, que pasa del sentido literal del texto al estudio del significado más profundo. Las colecciones midráshicas más importantes se deben a autores o compiladores cuyos nombres desconocemos y cuyas actividades abarcan un período total de aproximadamente 1,000 años". *Enciclopedia Judaica Castellana op. cit.* Tomo VII pp. 484-6.

“*La Academia Judía Libre*” donde se impartían cursos de judaísmo par adultos, y como ya se mencionó anteriormente. tradujeron juntos la Biblia al alemán.

En 1938, a los 60 años de edad Buber, fue expulsado de Alemania por los nazis y emigró al Estado de Israel junto con su familia. Fue profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Murió el 13 de junio de 1965 en la ciudad de Jerusalén.

III.4.1. BUBER FRENTE A LA FILOSOFÍA

Partiremos de una aseveración que marca, de principio, el carácter del diálogo de Buber con la filosofía. Para este pensador ninguna de las propuestas filosóficas puede alcanzar un verdadero conocimiento del Absoluto.

"(...) El Dios de Abraham, el Dios en quien Abraham había creído y quien Abraham había amado(...) no es susceptible de ser introducido en un sistema de pensamiento precisamente porque Dios está más allá de todos y cada uno de estos sistemas, en forma absoluta y en virtud de su naturaleza."²⁹

A reserva de examinar con mayor detenimiento lo que para Buber significa la relación del hombre con este "Dios de Abraham", podemos advertir que lo ubica "más allá" de toda aproximación filosófica.

Natán Rotenstreich, filósofo israelí de origen y formación alemana, es considerado uno de los más profundos conocedores de la filosofía germana, en especial la de Kant y Hegel. Él y Buber fueron colegas en la Universidad Hebrea de Jerusalén. En un artículo que Rotenstreich escribió sobre el pensamiento de Buber³⁰ hace referencia a una cita donde el segundo afirmaba que entre la dirección de su pensamiento y la filosofía de Kant existía mayor afinidad que diferencia. Nos encontramos en las dos partes del diálogo buberiano; por un lado nos presenta los límites de la empresa filosófica y por el otro encuentra afinidad entre su pensamiento y la filosofía de Kant.

²⁹.-M. Buber, *Eclipse de Dios; Estudios sobre las Relación entre Religión y Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 74

³⁰ N.Rotenstreich, "*The right and the limitations of Buber's dialogical thought*", en *The Philosophy of Martin Buber; The Library of Living Philosophers*, vol. XII, Open Court Publishing Company, La Salle Illinois, 1967, pp., 97-132.. p. 113.

Buber señala que: "Kant ha sido quien con mayor agudeza ha señalado la tarea propia de una antropología filosófica"³¹. Luego nos reproduce las cuatro preguntas expuestas por el filósofo alemán al delimitar el campo de esta filosofía en sentido universal: "1.-¿Qué puedo saber? 2.-¿Qué debo hacer? 3.- Qué me cabe esperar? 4.-¿Qué es el hombre?".³² Siguiendo con la misma presentación unas líneas más adelante Buber nos indica que el mismo Kant consideró que la cuarta pregunta correspondía a la antropología filosófica y a la cual entendió como la disciplina "filosófica fundamental."³³

Buber continúa en este texto y después de expresar su admiración por la "agudeza" del filósofo alemán, se separa de él al señalar que a pesar de haber colocado la pregunta antropológica en la parte central de la tarea filosófica, en forma sorprendente y en cierta medida decepcionante, se aleja de esta tarea para dedicarse a observaciones sobre el conocimiento del hombre. En cambio, el autor considera que debió haberse centrado en otro tipo de aspectos como; el lugar del hombre en el cosmos, su relación con el destino, con el mundo de las cosas, con los demás, con su existencia como ser conocedor de su muerte, y con los encuentros, ordinarios y extraordinarios. Él considera que la antropología que Kant ofrece no abarca la "totalidad" del hombre. Y luego para terminar, agrega: "Parece como si Kant hubiera tenido reparos en plantear realmente, filosofando, la cuestión que considera como fundamental."³⁴

El pensador judío nos sugiere que Kant no se detuvo en esta proposición. Y que finalmente para él, era necesaria la existencia de un Dios real "que satisficiera el antiguo postulado de la razón práctica del filósofo, un Dios que superara la contradicción entre el

³¹ M. Buber, *¿Que es el Hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, p. 12.

³² *Ibidem.*

³³ *Ibid*, p. 13.

³⁴ *Ibid*. p.14.

imperativo -incondicional_ y toda justificación inmanente -condicional- un Dios que sea "la fuente de toda obligación moral"³⁵

En este punto podemos retomar la pregunta que dejamos en suspenso con respecto a la afinidad que el pensador judío sentía hacia Kant. Según Buber, el filósofo alemán nunca se alejó de su amor por Dios. Todo su "andamiaje" filosófico tenía la función de traducir la experiencia del encuentro concreto con Dios en un lenguaje que sirviera a los hombres.³⁶ Para Buber la intuición de Kant fue correcta, porque su amor a Dios lo condujo a buscar un lugar para el hombre y de ahí que planteara la necesidad de una antropología filosófica.

Mientras que para Kant- en la lectura que hace Buber - el pensamiento se colocó a la par del "amor -conocimiento" de Dios, confundiendo y opacando la verdadera tarea de la antropología filosófica. Para Hegel la equivocación fue absoluta y desastrosa. Porque colocó al medio en el lugar del fin. Kant se debatió hasta el final de sus días sobre la posibilidad de aceptar la realidad externa de Dios. Hegel no duda en construir un Dios-Razón absolutamente antropomórfico, a partir del "tiempo mental del hombre", como un tiempo que "se puede pensar pero que no se puede vivir".³⁷ A partir de este momento, según Buber, la filosofía se alejó cada vez más de este momento de lucidez kantiana con el que se sentía afin.

Como ya se mencionó en la presentación biográfica del autor, existía una cercanía entre Buber y Rosenzweig. El antihegelianismo de ambos es un elemento central de su pensamiento.

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Más adelante analizaremos lo que Buber entiende por "encuentro concreto" o revelación. Lo que en este momento buscamos precisar es la relación de Buber con la filosofía.

³⁷ Buber, *¿Qué es el Hombre?*, op. cit., p.47.

“El filosofar y la filosofía, en cambio, comienzan y recomienzan mirando definitivamente más allá de la situación concreta, y por consiguiente, con el arte primario de la abstracción.

Lo que entendemos aquí por abstracción es una realidad antropológica sencilla y no la “abstracción radical” que Hegel exige al filósofo como punto de partida.”³⁸

Del filósofo que Buber aceptó estar más cerca, fue de Kant.³⁹ Su explicación para esta cercanía se funda en una interpretación del pensamiento de Kant que pocos filósofos postkantianos estarían dispuestos a reconocer; su amor por Dios como móvil y propósito último de su quehacer filosófico.

³⁸ Buber, *Eclipse de Dios*, op. cit. p. 64.

³⁹ Con respecto a los pensadores judíos como Moshe Mendelssohn, Hermann Cohen y Franz Rosenzweig, la postura Buberiana es distinta que con los filósofos no judíos.

III.4.2. LA "AUTORIDAD" ENTRE DOS MODOS DE "FE"; "HEMUNAH" VRS. "PISTIS".

Buber, como lo señalamos anteriormente, considera que la postura Kantiana, en particular la de su última época, reproduce el conflicto entre el Dios a quién se ama y el Dios en quién se piensa. Hegel, según el autor, dio término al conflicto dándole una solución desafortunada; descartando al Dios del amor y haciendo un dios del pensamiento.

En otra de sus obras, donde se aboca al estudio de la relación entre el judaísmo y el cristianismo a partir de un análisis de su relación con la fe. El pensador judío vuelve a referirse a Hegel argumentando que:

“(...) ha arrancado a la concepción paulina el fundamento radical de su realidad de fe y lo ha trasplantado en el sistema, donde ahora el Dios de los filósofos, la "razón" por mor de su "astucia", obliga a la violencia histórica a impulsar, sin saberlo, su plenitud.”⁴⁰

Buber hace una relación entre la filosofía de Hegel y el evangelio de Pablo, quien instituyó las bases de la doctrina cristiana. Del encuentro con la filosofía, el pensador judío nos lleva al diálogo con la tradición cristiana. Nos anuncia que se propone reconstruir este encuentro con un estudio comparativo de cómo cada una de las dos religiones entiende la "fe". Para el Pensador judío la diferencia entre el judaísmo y el cristianismo se entiende, entre otras cosas, a partir de dos formas distintas de entender este término.

⁴⁰ M. Buber, *Dos Modos de Fe*, op.cit., p. 114.

Una forma es como un estado de confianza, la segunda es más bien el *re*-conocimiento de un estado de cosas como verdadero. En las dos situaciones no se exige como condición una fundamentación o justificación.⁴¹ Del sentido más inmediato, pasa al religioso:

" En uno de éstos el ser humano "se encuentra" en la relación de fe, en el otro "se convierte" a ella.(...) El primero (...) tiene su ejemplo clásico en el tiempo primitivo de la fe del pueblo de Israel(...) el segundo en el tiempo primitivo de la cristiandad."⁴²

Buber se detiene en el término hebreo *HeMuNaH*⁴³ que fue traducido por Pablo con la palabra griega *pistis*. En hebreo *HeMuNaH*' significa "confianza" y "fidelidad" como dos aspectos integrados. El autor propone que sólo en una "total realidad relacional se puede ser tanto fiel como confiado".⁴⁴ Además, considera que en la traducción "fe"(que viene de *pistis*) no se puede rescatar este significado de *HeMuNaH*'.

En la palabra *HeMuNaH*' de la Biblia se expresa esta relación del hombre con Dios donde el primero cree, confía, es fiel, se siente seguro, y no necesita del convencimiento externo en algo que aparece como evidente o natural. En cambio, la traducción a *pistis*, en la presentación paulina tiene un sentido de reacción, implica una nueva disposición hacia algo que de hecho cambió y requiere de una nueva relación. De aquí que mientras para el judaísmo *HeMuNaH*' significa persistencia, para la traducción paulina signifique conversión.⁴⁵

⁴¹ *Ibid.*, p. 29.

⁴² *Ibid.* pp., 31-2.

⁴³ En el capítulo relativo a la *HaSHK'aLaH*' se cita a Moshe Mendelsohn abordando esta cuestión de la *HeMuNaH*'.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 58.

Pablo se relaciona a los preceptos que enmarcan la religión judía traduciendo el término hebreo *ToRaH'* con el que la Biblia hebrea los denomina y los traduce como "Ley". Esta traducción contribuye a remarcar la diferencia entre los dos modos de fe:

"Digo "*ToRaH'*" y no "ley", porque en este punto ya no puede tolerarse más que permanezca el error griego de traducción que ha ejercido en el pensamiento de Pablo una influencia tan profunda. *ToRaH'* no significa en la Biblia hebrea ley, sino instrucción, indicación, alección, precepto, enseñanza. *More* no significa legislador sino maestro.(...) La traducción por "ley" quita al concepto de la *ToRaH'* su carácter dinámico y vital."⁴⁶

El Dios judío de la Biblia Hebrea es el Dios de la *HeMuNaH'*, el de Pablo es el de la *pistis*. El primero representa una autoridad presente en la inmediatez de la relación del hombre consigo mismo, con el prójimo y con el mundo. El segundo representa una autoridad que se acepta individualmente y cuya misericordia no está relacionada con las obras de los hombres, sino con el misterio de su voluntad. Con la propuesta paulina "se ha depuesto la inmediatez."⁴⁷

En el contexto de la *HeMuNaH'* a la autoridad se le teme y se le ama. Su *ToRaH'* es una directriz de como comportarse en todos los aspectos de la existencia. El mundo de la *HeMuNaH'*, que Buber nos presenta, es el de la coherencia. En este orden nadie es Dios más que Dios. El hombre por mejor que sea es imperfecto.⁴⁸ El pecado es parte integral de este mundo y está contemplado en la *ToRaH'* como una de los aspectos de la relación del hombre con su Creador. Lo mismo sucede con el perdón, es una respuesta de Dios donde se

⁴⁶ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 186

⁴⁸ Esto lo desarrollaremos más adelante con mayor amplitud.

recompone "la relación básica después que el ser humano entra de nuevo en la condición de su creatividad por conversión."⁴⁹

En la propuesta *pistis* de Pablo, como la presenta Buber, la venida de Jesucristo, su sufrimiento, sacrificio y resurrección son parte de un plan que escapa por completo a la inmediatez. La ley, el pecado, el perdón y por lo mismo el temor y el amor a Dios y al prójimo son parte de este plan. Los hombres son misteriosamente dirigidos por las necesidades del cumplimiento del orden divino.

En su estudio sobre el encuentro de la propuesta paulina y su comparación con la de la Biblia Hebrea, Buber encuentra elementos para analizar su tiempo y su cultura. Los elementos que él encuentra en el contexto histórico específico lo traslada a nuestra época y no necesariamente dentro del marco religioso:

"Una época señaladamente paulina es la nuestra. Por cierto, el cristianismo retrocede en la existencia general de la época en comparación con anteriores, pero la perspectiva y la postura paulina se apropia ahora también de círculos extra cristianos."⁵⁰

Al relacionar a Hegel con Pablo, como se mencionó anteriormente, Buber relaciona la crisis del pensamiento moderno, y la problemática de la sociedad contemporánea, tanto judía como cristiana, con el desarrollo de la concepción paulina de *pistis* y el debilitamiento de la concepción hebrea de *HeMuNaH'*.

En este "peregrinaje" filosófico a los textos sagrados, hemos rescatado una parte de la propuesta del autor. Sin embargo, aún no terminamos de entender como se pueden aplicar los elementos de la *HeMuNaH'* y las directrices de la *ToRaH'* para poder resolver problemas concretos como el de la autoridad.

⁴⁹ -Ibid., p. 184.

⁵⁰ Ibid., p. 188.

III.5. FRANZ KAFKA:

Franz Kafka nació el 3 de julio de 1883 en una casa próxima al ghetto judío de Praga.⁵¹

Hijo de un comerciante judío que provenía de una familia de bajos recursos y que logró ascender económicamente. La escuela primaria a la que fue enviado era “*El Colegio de los Niños Alemanes*”. Para su padre, al igual que para muchos judíos que vivían en el Imperio Austro-Húngaro, era fundamental que su hijo estudiara el alemán. El idioma cotidiano de los judíos era el Idish y en la calle se hablaba checo.

De 1893 a 1901 estudió en el Instituto alemán “*Altstädter Gymnasium*” de la ciudad vieja de Praga. Al finalizar se inscribió para estudiar derecho en la Universidad de Praga. También estudió humanidades y literatura alemana. En esta época conoció a Max Brod, quién habría de ser uno de sus amigos más cercanos.

El 18 de junio de 1906 se doctoró en leyes. Un año y medio más tarde comenzó a trabajar en la compañía de seguros “*Assicurazioni Generali*” en Praga. Estudió francés, inglés y español, más tarde también italiano.

En Munich, en el año de 1908, apareció su primera publicación en la revista *Hyperion*. Este año se cambió a otra compañía de seguros, la “*Compañía Aseguradora de Accidentes de Trabajadores del Reino de Bohemia en Praga*”.

En 1910 comenzó a escribir su Diario. El 4 de octubre de 1911 asistió, por primera vez, a una representación del teatro Idish e inició su amistad con el actor Isaac Löwy. Ese mismo año conoció a Felicia Bauer quien sería su prometida.

⁵¹ Para los datos biográficos ver Marthe Robert, *Franz Kafka o la Soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982. En Sara Loeb, *Franz Kafka; The Question of Jewish Identity; Two Perspectives* (En Hebreo), Hakibbutz Hameuchad, Tel-Aviv, 1998. Franz Kafka, “*Cronología*” en: *El Castillo, La Condena y La Gran Muralla China*, Editorial Porrúa, México, 1986. pp. XXXV-XLV.

El 18 de enero de 1913 se encontró con Martin Buber. Asistió al Congreso Sionista en Viena. Un año más tarde canceló su compromiso con Felicia.

1917 fue un año crucial en su vida, durante los meses de septiembre y agosto se le presentó y diagnosticó, tuberculosis pulmonar. Paradójicamente fue un año fecundo en creación literaria. Este mismo año comenzó a estudiar hebreo, la idea sionista lo cautivaba cada vez más.

En 1919 conoció a Julia Wohryzeck, con quien rompió el siguiente año, e inició su correspondencia con Milena Jesenzka. Se internó en el sanatorio de Matliary ya muy afectado por la tuberculosis. En 1923 conoció a Dora Dyamant joven de 19 años, quién lo acompañó en su agonía. El 3 de junio de 1924 falleció en el sanatorio de Kierling en Austria a los 41 años de edad. Fue enterrado en el cementerio judío de Praga el 11 de junio.

III.5.1. ¿UNA AUTORIDAD SIN TIERRA, SIN AIRE Y SIN LEYES?

" No es haraganería, mala voluntad, necedad (aun si hay algo de todo esto, porque "los insectos nocivos nacen de la nada") lo que me ha hecho fracasar, o no me ha dejado ni siquiera fracasar en todas mis cosas: la vida familiar, la amistad, el matrimonio, la profesión, la literatura, si no la falta de terreno bajo los pies, de aire, de leyes. Mi tarea es la de crearlos. no ya para poder recuperar después lo que perdí, si no para no poder acusarme de haber descuidado algo, dado que esta tarea vale tanto como otra. Es, más bien, el primerísimo de todos los deberes, o por lo menos su reflejo, así como, habiendo escalado una altura de aire rarificado, se puede al rato caminar a la luz del sol lejano. Ni, por otra parte, se trata de una tarea excepcional, que más bien ya ha sido asumida más de una vez. No sé si en medida tan amplia. De lo que hace falta para vivir no he. por lo que me parece, traído conmigo casi nada, salvo la debilidad humana, como todos. Con ésta -que, bajo tal aspecto, es una fuerza poderosa - he afrontado valientemente cuanto había de negativo en mi tiempo, al que me siento muy próximo, y al que no tengo derecho de combatir, sino, en cierto sentido, de representar. No heredé, en cambio, parte alguna del escaso patrimonio positivo de mi tiempo, o de aquellos pocos tan exasperadamente negativos que se convierten sin más en positivos. No me condujo por la vida la mano del Cristianismo, por otra parte en pesada mengua como Kierkegaard, ni pude tampoco aferrar el último borde del abrigo de la plegaria hebrea, que ya se iba, como los sionistas. Yo soy principio y fin"⁵²

El punto de partida en esta interpretación es lo que parece ser una confesión del propio Kafka. Se auto califica como un "fracasado" o lo que es más "ni siquiera eso". Extiende esta condición a los aspectos más importantes de su vida; "la vida familiar, la amistad, el matrimonio, la profesión y la literatura". Y luego establece una relación de causalidad entre esta situación y una "falta de terreno bajo los pies, de aire, de leyes".

No entraremos a discutir con Kafka su sentirse o no fracasado, sin embargo, esta afirmación que hace nos deja en la interrogante sobre los parámetros bajo los cuales emite su juicio. Lo que parece indiscutible es que su auto descalificación da pie a una consideración sobre las razones que él presenta como explicación para esta situación.

⁵² Franz. Kafka *Consideraciones Acerca del Pecado el Dolor la Esperanza y el Camino Verdadero*, Editorial Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975. pp. 87-88.

Dice, a manera de disculpa que le faltaron. "tierra, aire y leyes". Para comprender esta frase debemos tener presente la condición de Franz Kafka como judío viviendo en Praga bajo el Imperio Austro-Hungaro a principios de siglo XX⁵³. Los judíos que vivían en estas condiciones no eran aceptados como checos y tampoco como parte de la cultura alemana, de tal manera que podemos entender a que se refiere el autor cuando se describe a sí mismo "sin terreno bajo los pies". La falta de aire podría adjudicarse a los primeros síntomas de la tuberculosis que habría de terminar con su vida unos pocos años después, y también a su sentirse "asfixiado" en un mundo que no siente propio.

Para el estudio del concepto de autoridad, la tercera causa de su autodeclarado fracaso es la que nos parece interesante. La de "la falta de leyes". El desconcierto se produce porque, en la forma en la que Kafka lo presenta, pareciera otorgarle a éstas una cualidad positiva al equipararlas con el terreno y con el aire. La forma de la oración invita a esta conclusión ya que; de la frase "fracasé porque me faltaron la tierra, el aire y las leyes" se desprende que, de haberlas tenido, la situación sería distinta. A menos que consideremos que Kafka veía su fracaso como algo deseado no nos queda más que considerar que para el autor existe un concepto de leyes que le parecen positivas.

Con esta conclusión podemos darle sentido a la expresión de Kafka pero nos coloca en una perspectiva desde donde la obra del autor se nos presenta difícil de comprender. Como iremos analizando, la relación del escritor con las distintas expresiones de la autoridad en la vida social y política es más bien de crítica y rechazo. Antes de abordar este aspecto de la valoración kafkiana de la autoridad, sería conveniente retomar el texto para buscar en las reflexiones propias del autor un panorama más esclarecedor.

⁵³ Robert, *op. cit.*

III.5.2. EL DERECHO A REPRESENTAR

Desde este espacio del fracaso anunciado, en la confesión del desarraigo, la asfixia y la falta de leyes, Kafka reclama para sí un derecho; el de representar⁵⁴. El poder que "invoca" para sustentar su reclamo proviene de la debilidad humana en cuanto se acoge a ella como el único medio posible para la sobre vivencia. Medio, que a su decir, comparte con el resto de la humanidad. Desde esta debilidad que, en la lucha por la supervivencia, se convierte en una fuerza poderosa, Kafka se define como un valiente "afrentador" de lo negativo de su tiempo. Este comportamiento lo hace merecedor, según lo expresa, del derecho a representar, no a combatir.

Para Kafka su escritura cumple una función, es la expresión de la tarea que él asume desde este espacio de la debilidad humana, y desde ahí su compromiso es el de crear aquello que a él le faltó, "el terreno", "el aire" y "las leyes". Crear en el sentido de la representación no para recuperar algo que para él es irrecuperable. La tarea que asume como un compromiso, que define como el primerísimo de todos los deberes, es la de representar como se afronta lo negativo de su tiempo desde el espacio de la debilidad humana, y eso constituye una fuerza poderosa.

El autor habla de un "derecho de representar" y de una "tarea de crear". Su forma de hacer estas dos cosas, que al parecer hablan de lo mismo, es por medio de la literatura. Representar y crear desde la escritura, en este sentido se entienden como denuncia y propuesta. Y esta última como conclusión que surge de la primera.

⁵⁴ Como se irá presentando a lo largo del trabajo, la manera en la que Kafka entiende la representación por medio de su literatura es muy singular porque lo que viene a ser "lo representado" se conforma a partir de su representación. Como resultado de este mecanismo Kafka consigue mostrar que, donde el discurso asume una existencia, lo que aparece es una forma de vacío. Para mayor tratamiento de esta forma de entender la representación: Ver, Michel Foucault *Las Palabras y las Cosas, Una arqueología de las Ciencias Humanas*, Siglo XXI, México, 1968. Primera edición en francés 1966.

Para que la debilidad asuma su carácter de fuerza, lo negativo debe ser representado en su dinámica descalificadora. Kafka no tiene terreno porque existen personas que se lo han retirado. No tiene aire porque hay quién saca provecho de ello. Y no tiene leyes, en el sentido vital y positivo porque esto beneficia a un grupo que busca mantener así la situación. Aquí aparece el escritor que evidencia por medio de la creación de una imagen, el mecanismo de la dominación. La crítica o la denuncia no se presenta a partir de un análisis sino de la presentación de una situación:

" Las leyes son tan antiguas que los siglos han contribuido a su interpretación y esta interpretación ya se ha vuelto ley también, pero las libertades posibles acerca de su interpretación, aún cuando subsistan todavía, se hallan muy restringidas. Por lo demás la nobleza no tiene evidentemente ningún motivo para dejarse influir en la interpretación por su interés personal en nuestro perjuicio, ya que las leyes fueron establecidas desde sus orígenes por ella misma; la cual se halla fuera de la ley".⁵⁵

La sociedad que valientemente encara desde su espacio de la debilidad se ha encargado de excluirlo de poder hacer leyes basadas en su libertad. Las que hay fueron hechas desde su origen con la intención de no permitir que nadie ajeno a sus beneficiarios pudiesen influir en ellas. La representación es el mecanismo por medio del cual el artista reproduce las condiciones de dominación. La creación para Kafka es la capacidad de presentar estas situaciones, llevándolas al absurdo. La intención es que al mostrar su incongruencia, se pierda su justificación, y se proceda a cancelarlas.

Al parecer Kafka nos habla de dos niveles distintos cuando se refiere a las leyes, en el sentido negativo se refiere a las leyes como mecanismo de exclusión y perjuicio que permiten continuar y perpetuar el orden del sufrimiento. Sin embargo, para el escritor que denuncia lo

⁵⁵ F. Kafka, "Sobre la Cuestión de las Leyes", en *La Muralla China; Cuentos, Relatos y Otros Escritos*, Alianza Editorial, Madrid, 1973. pp. 73-5. p. 73.

negativo, existe la posibilidad de una legislación que nazca de la libertad. Sólo que esta únicamente puede surgir fuera de las condiciones que han llevado al mundo a crear un sufrimiento como el que lo ha dejado a él sin posibilidad de recuperar lo perdido. Esta postura tan claramente radical es expresada por Kafka en forma de un diálogo:

" Cuando llegué al portón me detuvo y me preguntó: " Señor, ¿adónde vas?". " No lo sé", le contesté, " sólo fuera de aquí, sólo fuera de aquí. Siempre fuera de aquí, es la única manera de alcanzar mi meta". "¿Entonces tienes una meta?", inquirió. "Sí", le respondí, " ya te lo dije: Fuera-de-aquí, esa es mi meta." ⁵⁶

⁵⁶ Kafka, *Consideraciones*, op. cit. p. 236.

III.5.3. KAFKA Y LA AUTORIDAD DE DIOS

Con respecto al concepto de Dios en relación con el de autoridad, Kafka hace una diferencia entre lo humano y lo divino. Los problemas del hombre según el autor corresponden a su ser hombre en una comunidad de hombres. La relación con lo divino se encuentra en una dimensión distinta que no debe confundirse con la primera. : " Estamos doblemente alejados de Dios: el pecado original nos aleja de él, el árbol de la vida lo aleja a él de nosotros."⁵⁷

Kafka no fue ateo, en ninguna parte se pronunció por una cancelación de lo divino, pero tampoco participó activamente de ningún culto religioso. Él mismo nos lo dice en la cita con la que abrimos este estudio cuando confiesa que no pudo adoptar el cristianismo, ni tampoco logró identificarse con las últimas expresiones de la plegaria judía. Su relación con Dios, al igual que su relación con el mundo y con los hombres fue absolutamente individual y particular. Este individualismo, como lo presentaremos más adelante, es presentado por el autor como una condición para la fe. Lo importante de resaltar es que para Kafka lo inadmisibles era que en la esfera de lo humano se utilizara el concepto de Dios para oprimir, descalificar y causar sufrimiento al hombre.

"Solamente aquí el dolor es dolor. No en el sentido de que quienes sufren en este mundo deban ser exaltados en otra parte en premio de sus penas, sino en el sentido de que en esta vida se llama dolor, en otra, aun permaneciendo inmutable y liberado solamente de su opuesto, se convierte en beatitud."⁵⁸

⁵⁷ Kafka, *Consideraciones*, op. cit. p. 72.

⁵⁸ *Ibid.* p. 79.

El dolor no tiene ninguna justificación metafísica, tampoco tiene ninguna "utilidad" salvadora. El dolor, así como el sufrimiento, la exclusión, la enfermedad, la humillación, entre otros aspectos negativos de la condición humana nada tienen que ver con el orden divino. Todos los intentos religiosos por vincularlos a la fe son estrategias de sometimiento, o sea, expresiones de una autoridad negativa. El concepto de Dios, que se utiliza para justificar el sufrimiento humano y legitimar a sus causantes es rechazado por Kafka.

En el judaísmo la figura mesiánica es constitutiva de la fe. Todo judío dentro de los principios de su credo espera que Dios mande al Mesías para redimir al hombre. El dolor y el sufrimiento de los hombres sirven como catalizadores del advenimiento del Mesías. Kafka rechaza esta apología del sufrimiento, para él, lo divino nada tiene que ver con perpetuar el dolor en el mundo: "El Mesías llegará sólo cuando no haga ya falta, llegará sólo un día después de su propia llegada, no llegará en el último día, si no en el ultimísimo."⁵⁹ Con esta consideración el autor rechaza cualquier sentido positivo al sufrimiento, y regresa a la idea de que es menester de los hombres el extirpar el dolor y el sufrimiento causado por ellos mismos antes de esperar que esta responsabilidad quede en manos de Dios. En el mismo sentido el autor se relaciona con el cristianismo:

"Todos los dolores de los demás debemos padecerlos también nosotros. Cristo sufrió por la humanidad, pero la humanidad debe sufrir por Cristo. No tenemos un solo cuerpo, pero tenemos un único desarrollo, y esto nos hace pasar por todos los dolores, de una o de otra forma.(...) No hay lugar, en tal conjunto, para la justicia, pero tampoco para el temor del sufrimiento o para una interpretación que haga de él un mérito."⁶⁰

⁵⁹ *Ibid.* p. 65.

⁶⁰ *Ibid.* p. 85.

Kafka interpreta la imagen del sacrificio de Cristo no como una estrategia para justificar el que se exija al hombre que sufra y se flagele y reivindique el dolor, sino como una alegoría de la condición humana. Cristo sufre en cuanto hombre no en cuanto Dios. El hombre sufre en cuanto tal no como proyecto divino. El sufrimiento es parte de lo injusto que es ser hombre pero de ninguna manera es un mérito ni se justifica ninguna interpretación que lo utilice como tal.

El concepto de un Dios que exige a los hombres que sufran y que les promete otro mundo donde se les recompensará por todo el dolor que acepten soportar en este mundo es inadmisibles para Kafka. Este concepto se vincula con lo negativo de su tiempo, con aquello que se propone denunciar. Es una de las manifestaciones de la autoridad negativa que busca mantener al hombre en un estado de sometimiento y obediencia perpetuando su sufrimiento y aprovechándose de su dolor.

Este es el Dios que le acomoda a su padre, símbolo personal de la tiranía. En la **Carta al Padre** le reprocha: "¡Pero qué judaísmo era ese que recibía de ti!"⁶¹ El Dios que el padre elige es muy conveniente. En este pasaje Franz Kafka describe como su padre iba al templo cuatro días por año, leía las oraciones sin poner mucha atención y hacía de eso su judaísmo.

Este Dios del padre no le exigía a éste ningún tipo de consideración con respecto a los demás y en particular con su hijo. Para el padre su religión, el judaísmo como él lo entendía, no implicaba ningún auto cuestionamiento sobre como comportarse con los demás; con la familia con los empleados o con los extraños. Para el tirano ni siquiera Dios es una autoridad a la que se le deba rendir cuentas. Pero este Dios le servía al padre para juzgar a Franz y para

⁶¹ Kafka, **Carta al Padre**, La Nave de los Locos, México, 1977. p. 54.

compararlo con otros y descalificarlo, era un instrumento más en la dinámica represiva del déspota.⁶²

Como indicamos anteriormente, Kafka no se consideraba ateo. Pero para él la fe es un atributo del individuo, no una imposición del colectivo. Es en el espacio del cuestionamiento individual donde surge un vínculo con lo trascendente. Este es el Dios al que la fe de Kafka reclama como una autoridad positiva. Y en este concepto no puede existir ningún tipo de imposición o exigencia a la obediencia. En cada uno debe surgir el anhelo de una autoridad trascendente donde se erradique la tiranía. Para decirlo Kafka vuelve a utilizar la imagen del anhelo, la del Mesías hebreo o la de su traducción al griego; Cristo.

" El mesías llegará apenas sea posible el ilimitado individualismo de la fe, apenas nadie piense en destruir tal posibilidad; nadie tolerará tal destrucción, de manera, en suma, que se puedan abrir los sepulcros. Esta, es también la doctrina cristiana, tanto en cada modelo concreto que los fieles deben imitar, modelo individual, como en la indicación simbólica de la resurrección del mediador en cada hombre."⁶³

Esta esperanza a la que el escritor denunciante apunta, es la que configura el espacio de una autoridad positiva. Pero no se relaciona a ella como lo hace el mundo religioso al cual critica, más bien lo pone como un ideal al que deben apuntar las acción de los hombres. Conjurar el mal y permitir el Mesías de la libertad individual es labor de los hombres no de Dios. La relación con los otros debe partir de un absoluto respeto a la individualidad y singularidad de cada uno. Es más, Kafka reconoce que la responsabilidad que no surge de un absoluto respeto del espacio individual no pierde su sentido negativo.

⁶² *Ibid.*, p. 56

⁶³ Kafka, *Consideraciones*, op. cit. p. 64.

"Jamás pesó sobre mí otra responsabilidad que las impuestas por la existencia, por la mirada, por el juicio del prójimo." ⁶⁴ La existencia, la mirada y el juicio del prójimo le imponen una responsabilidad que le pesa. De existir una respuesta en el mismo sentido, sería posible recuperar el mundo positivo que describen tanto el mesianismo judío como el evangelio cristiano.

Para Kafka toda autoridad que proviene de una religión que se impone al individualismo de la fe, es negativa. El aspecto positivo en relación con Dios sólo puede recuperarse a partir de un respeto absoluto a este individualismo. Esto último reduce la expectativa kafkiana de lo divino al nivel de punto de referencia regulativo. Dios como esperanza de una humanidad justa y no como parte activa de esta regulación. Dios y el prójimo, en el sentido positivo, comprometen las acciones en cuanto invitan a vivir en un mundo sin sufrimiento. Pero se vuelven negativos si regulan las acciones al imponer un sufrimiento que justifique la vida.

⁶⁴ Ibid p. 177.

CAPÍTULO IV.

EL CONCEPTO DE “AUTORIDAD” EN LA APORTACIÓN DEL PENSAMIENTO JUDÍO A LA REFLEXIÓN MORAL.

IV.I. COHEN, MÁS ALLA DE LA RAZÓN PRÁCTICA.

De lo *UNO* y lo *ÚNICO*, pasamos a la ubicación del individuo dentro de esta inagotable e ilimitada multiplicidad. Cohen retoma la idea kantiana de una diferenciación entre la razón pura y la razón práctica. El conocimiento de un universo cambiante no puede darse desde la perspectiva estática del conocimiento puro. El hombre conoce desde su relación práctica con el mundo, desde sus actos morales.

De las fuentes del judaísmo obtiene el autor argumentos que fortalecen la propuesta de partir de la Ética para revalorizar el resto de la filosofía. Exponer lo universal como inagotable es relacionarse a él desde el movimiento mismo, y como parte de esta formación ilimitada. Porque el sentido de la pluralidad se amplifica en la dimensión temporal. El cambio constante hace que lo diverso sea inaprensible desde las formas puras de la razón. La conciencia puede comprender lo cambiante porque cambia, puede reconocer la transformación sólo por su carácter práctico.

" El Talmud ya había puesto en orden las palabras, que con ellas permitió Israel la recepción de la revelación: 'haz y escucha'. Y antepuso 'haz' a 'escucha', antepuso el hacer al escuchar o a la comprensión. (...), es el conocimiento moral, el conocimiento de la razón práctica."¹

Ante las dos preguntas que distinguen: la razón pura, ¿qué debo conocer? y de la razón práctica, ¿qué debo hacer?, esta interpretación sugiere lo siguiente. Si bien la formulación de las preguntas se encuentra en el ámbito del conocimiento, la motivación para éste proviene de un momento anterior. Es la razón práctica la que lleva a la conciencia a la necesidad de analizar desde la perspectiva del entendimiento.

¹ Cohen *op.cit.*- 15. 39

La concepción judía de la creación le permiten a Cohen abrir su presentación de lo universal sin cancelar la admisión de lo particular y de lo inagotable. El hombre, al actuar desde su singularidad, reproduce el doble significado de lo *UNO* y de lo *ÚNICO* tanto en su dimensión espacial como en la temporal. La razón reproduce en su actuar la permanencia en el cambio, la unicidad dentro de la totalidad.

"No es el comienzo el que debe asombrarnos, sino la constancia en la formación, la permanencia en el cambio. Si bien hay siempre nuevo, esto nuevo tiene su base en la fundación anterior"²

Así es como el filósofo judío se relaciona con las fuentes Bíblicas. "Dentro de una zarza ardiente se descubre la primera revelación de este Dios de la existencia."³ Se refiere al libro de Exodo 3: 14 Donde Dios le responde a Moisés, cuando éste le pregunta por su identidad: "YO SOY EL QUE SOY". En hebreo el texto dice *HeH'ieH' HaSheR HeH'ieH'* donde la conjugación del verbo "ser" *LiH'ioT* no determina un tiempo preciso. Esta forma de conjugar el verbo describe un presente continuo que mantiene la permanencia a un futuro ilimitado. El ser se define a partir del flujo creativo del hacerse. Podría también traducirse como "SOY QUIEN SERÉ" o "SERÉ QUIEN SOY", en la misma expresión, para decir: "SOY QUIEN SERÉ SIENDO".

La totalidad se revela como una *ÚNIDAD UNICA* permanente dentro del flujo del cambio. A esto se refiere el autor cuando nos dice que "La revelación es la creación de la razón."⁴ El hombre en su relación práctica con el mundo, ante su asombro por la permanencia

² *Ibid.* 3, 15.

³ *Ibid.* 1, 13.

⁴ *Ibid.* 4,2.

en el cambio y la singularidad de lo *UNO*. se reconoce como racional. se reconoce como
Hombre.

IV.1.1.EL SURGIMIENTO DEL 'YO' EN CORRELACION CON EL 'TU'

La razón se crea por la revelación, por la aparición del 'otro'. El que se cruza en mi camino, el próximo. Cohen busca ir más adelante que Kant en este punto. Se pregunta como es que para la conciencia, el 'otro' es entendido como hombre. Y porque la diferenciación, con el resto del mundo con el que se relaciona. Esto sólo puede comprenderse a partir de la compasión.

El sufrimiento del que se presenta, despierta compasión en aquel con el que se encuentra. La compasión es este vínculo donde se identifican las pasiones o los padecimientos. El dolor del próximo es identificado por el 'yo' que no puede ignorar como su propio ser a sido tocado por el sufrimiento del 'otro'. "(11) Cuando se nos revela el 'tú' que hay en el hombre por medio del sufrimiento y la compasión, ya puede surgir también el 'yo', que se sacude los sonidos del egoísmo."⁵

En la compasión, el hombre se descubre como un ser moral. Busca superar el sufrimiento que lo ha identificado con el próximo. A partir de este momento lo ha hecho su prójimo, su semejante. Es el sufrimiento y la compasión lo que rompe el encierro de la conciencia y le otorga la dimensión práctica.⁶ Habría qué preguntar en este momento: ¿De qué clase de sufrimiento se está hablando? Por qué en la conciencia de uno se entiende el

⁵ *Ibid.*, Introducción, 11

⁶ "Por el contrario, la ética coheniana, emanada del concepto de CORRELACIÓN (pensamiento judaico) se imbrica en la esfera del individuo concreto; exige el descubrimiento del tú, indispensable para la reconstrucción del individuo, del propio yo, no ilustradamente entendido." en E. Alvarez González. "Religión y Ética en el último Hermann Cohen", en: **Judaísmo y Límites de la Modernidad**, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1998. Pp. 93-105. p. 97

dolor del otro como semejante al propio. “ La compasión es entonces la luz que se me proyecta desde el otro”⁷

La palabra hebrea para decir compasión es *RaJMaNuT* que proviene de la palabra *ReJeM* (útero o matriz). Sentir compasión por el otro se equipara con el sentimiento de la madre a su hijo cuando éste está en su vientre. En el amor que esta relación establece. La madre cobija al ser indefenso, lo protege, lo carga en su interior como parte de su propio ser. Sin embargo, lo ama porque es un ser independiente, no es como alguno de sus órganos.

El amor de la *RaJMaNuT* es el sentimiento de encontrarse en la procuración del otro como ser independiente. Pero el “otro”, en la imagen de la gestación, es parte de la madre mientras que no lo es, porque es una criatura. Descubrir al prójimo en la relación compasiva es descubrir nuestra fragilidad en él y su independencia en nosotros. El acto compasivo concilia la libertad con la responsabilidad. Todo esto se ilustra en la forma hebrea de decir compasión.

Antes de establecer un vínculo de correlación con el próximo no existe posibilidad de conocer sus sentimientos, por lo que éstos no producen el movimiento compasivo de la conciencia. El sufrimiento que se revela en forma inmediata se transmite por la **POBREZA**. El dolor del pobre no necesita manifestarse a través de un acercamiento. Está ahí, exponiéndose con toda su crudeza. El hambre, la enfermedad, las carencias materiales, son el “rostro” del sufriente ante el que la conciencia se compadece y busca actuar.

La revelación del ‘otro’ como fundamento de la razón práctica, del hombre en cuanto agente moral, surge en su contexto social. La pobreza es la realidad del hombre en

⁷Reyes Mate, *op. cit.* p. 250.

comunidad. La razón del hombre es razón individual en correlación con el prójimo como humanidad.

El individuo se encuentra con su prójimo que sufre, se compadece, y actúa para redimirlo. En este movimiento, que es el del *AMOR*, el 'yo', sólo y egoísta, se identifica con el sufrimiento del 'tú', concreto e individual. Por medio de este movimiento se identifica con la carencia que ve la *POBREZA* como fundamento de su condición humana. Lo individual entra en relación con lo universal a través del *AMOR*:

“17 Porque Jehová vuestro Dios es Dios de dioses, y Señor de señores, Dios grande, poderoso, y terrible, que no acepta persona, ni toma cohecho;

18 Que hace justicia al huérfano y a la viuda; que ama también al extranjero dándole pan y vestido.

19 Amaréis pues al extranjero: porque extranjeros fuisteis vosotros en tierra de Egipto.”⁸

En este pasaje de la Biblia, Dios se presenta como *LO UNIVERSAL*, como *UNO* y *ÚNICO*. La exaltación de su grandeza y poderío se vincula a su cualidad ética. Lo universal se relaciona con su sentir compasión, y ésta se dirige al “espacio” de la debilidad, a los símbolos sociales de la vulnerabilidad; al huérfano, a la viuda y al extranjero. Lo universal se constituye a partir de la inclusión de todas las expresiones de la individualidad singular. Este universal, es un universal ético. Es la manifestación de la creación inagotable, del movimiento ilimitado.

En la metáfora, el Dios poderoso 'ama', y ordena amar. No es lo *UNO* en cuanto *Logos* es lo *UNO* y *ÚNICO* en cuanto *RAZÓN COMPASIVA*. Es compasión desde la lectura hebrea de la *RaJMaNuT*. Lo universal, desde esta comprensión de la razón, entiende la debilidad como un momento en el movimiento del ser compasivo. Como llamado al amor, como

⁸ Deuteronomio 10, 17-19

invitación a ser superado. Para relacionarlo con la propuesta ilustrada, lo podríamos definir como determinación del imperativo moral. No sentimos compasión por el fuerte, ni por aquel que nos lastima. Pero en el movimiento de la razón compasiva el fuerte se debilita, y el que nos lastima tiene su tiempo para arrepentirse.

Lo universal se presenta en cuanto la inagotable correlación del individuo con su prójimo a partir de su necesidad de redimirlo de su sufrimiento. La dimensión ética de la propuesta de Cohen es también la dimensión social. Combatir la pobreza es la conclusión práctica de la razón compasiva. Y esto es para el autor el sentido del monoteísmo judío.

IV.2. ROSENZWEIG Y LA DIMENSIÓN ÉTICA DEL AMOR.

“Ponme como un sello sobre tu corazón,
como una marca sobre tu brazo: porque
fuerte es como la muerte el amor; duro
como el sepulcro el celo: sus brasas,
brasas de fuego, fuerte llama”.⁹

El umbral de la angustia frente a la muerte se supera con la fuerza del amor. Es así como Rosenzweig recoge las metáforas de la Biblia en el *Cantar de los Cantares*.¹⁰ Antes de pasar al análisis de esta relación entre la angustia ante la muerte y el amor nos parece pertinente rescatar el sentido del término “fuerte” que le imprime su uso en hebreo (*H'aZ'aH'*).

En su versión original el texto dice: *K'i- H'aZ'aH'* (porque fuerte) *K'a MaVeT* (como la muerte) *HaH'aBaH'* (es el amor). La palabra *H' oZ'* de la que se deriva *H'aZ'aH'* tiene tres matices de significados; 1. Fuerza, heroísmo, osadía y vigor. 2. Majestad, esplendor, gloria. 3. Refugio, protección. Al decir en hebreo “fuerte como la muerte es el amor” se dice también que esta fuerza es protectora, que sirve como refugio para la angustia y que tiene una orientación hacia lo majestuoso o glorioso.

Del sentimiento de desolación que surge ante la angustia, después que el individuo singular experimenta como la “nada” se desvanece en la ficción del idealismo, se revela el “Ser” como “cobijo” como “alegría” y “trascendencia”. La vida vence a la muerte en el encuentro del origen que precede al ídolo y que permanecía oculto para una conciencia a la que no se le permitía “ver” a partir del sentirse amado.

⁹ *Cantares* 8,6.

¹⁰ Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, op. cit. pp. 246-252.

“En el mismo sentido hay que comprender la revelación. Movimiento de Dios hacia el Hombre y hacia la singularidad – es decir la ipseidad- humana, es inmediatamente reconocida como amor: el amor abre esta singularidad. Esto no quiere decir que haya primero amor y después revelación; la revelación es inmediatamente amor.”¹¹

¹¹ Levinas, *op. cit.* p.71

IV.2.1. TIEMPO Y ETERNIDAD.

Para Rosenzweig la experiencia de sentirse amado y protegido como un *UNO* y *ÚNICO* es lo que caracteriza su nexa con la trascendencia. “Vencer” a la muerte significa el encuentro con la eternidad en la vivencia del instante. La eternidad no cancela el tiempo del mundo, le proporciona al hombre la dimensión de lo divino.

“La eternidad no es un tiempo larguísimo, sino un mañana que podría perfectamente ser también hoy. La eternidad es un porvenir que, sin dejar de ser porvenir, está, sin embargo, presente. La eternidad es un hoy que tiene conciencia de ser, no obstante, más que hoy.(...) Una existencia que ha entrado un día en el Reino ya no puede decaer de él: ha entrado en el *de una vez por todas*, se ha hecho eterna.”¹²

Rosenzweig confronta a Hegel en este punto, deja la propuesta de ver la historia del pensamiento como un mecanismo que devela la totalidad.

“Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.
(...)”

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. (...) El comienzo, el principio o lo absoluto, tal como se lo enuncia primeramente y de un modo inmediato, es solamente lo universal.”¹³

La propuesta del instante que el amor reconoce como la superación del tiempo en la conciencia, marca una diferencia cualitativa en las preocupaciones del hombre. Para la filosofía que va, de Parménides a Hegel, el “Ser” se realiza en el tiempo, de acuerdo a las leyes del mundo, en un espacio que no es el de la eternidad.

“Hegel le ha negado siempre a Dios esta existencia propia suya. La forma más sublime de tal negación, y no otra cosa alguna, es la prueba ontológica de Dios (...) En Kant y en Hegel llegó a un doble desenlace esta impostura secular. Kant es un

¹² Rosenzweig, *op. cit.* p.273

¹³ Hegel, *op. cit.* p. 16

punto final, al destruir con la crítica la prueba valiéndose de la tajante escisión entre ser y existir. En cambio, Hegel alaba la prueba porque coincide con el concepto básico de la visión filosófica del mundo: con el pensamiento de la identidad entre razón y realidad.”¹⁴

Para el Nuevo Pensamiento existen diferentes “tiempos”; uno es el del mundo, y otro es el de la eternidad, que es el que se descubre con el amor. Los dos están presentes en la conciencia del singular que tiene la posibilidad de confrontarlos con su experiencia. “La eternidad no es, por lo tanto, concebida como una idealidad lógica en la que se absorbe al individuo, sino como la penetración del mundo por el amor;”¹⁵

Para el Nuevo Pensamiento el tiempo es un elemento central en sus reflexiones. No es una dimensión abstracta, que puede cancelarse a partir de la elaboración de un sistema. La experiencia del tiempo es constitutiva de la vivencia humana.¹⁶ La experiencia de la eternidad se produce en el hombre que vive también en el tiempo del mundo.

¹⁴ Rosenzweig *op. cit.* pp.57-8

¹⁵ Levinas. *op.cit* p. 72

¹⁶ Hugo Samuel Bergman, *op. cit.*, pp. 200-1 La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

IV.2.2. LA “AUTORIDAD” EN EL MANDAMIENTO DEL AMOR.

El hombre que descubre con su experiencia que ante la angustia frente a su muerte ha sido “cobijado” por el amor, puede diferenciar esta experiencia de lo mundano. Reconoce su humanidad singular a partir de esta reducción concreta que cancela todo sistema abstracto. Su ser ya no está en el mismo espacio que las cosas en el mundo. Ya tiene la posibilidad de diferenciarse de lo que le sirve para definir las cosas.

El concepto kantiano del hombre como un fin en sí mismo, adquiere, en la propuesta de Rosenzweig una dimensión que surge de la experiencia. La singularidad que recoge el hombre en su sentirse amado se despliega sobre el prójimo como una continuación de esta misma vivencia.

“El hombre redime al mundo, la mediación se hace por medio del amor. (...) Dios le revela al hombre que lo ama, (...) el hombre se dirige al mundo se lo entrega, y lo redime. O sea, que el amor de Dios al hombre se torna en amor del hombre a su prójimo”.¹⁷

Frente a la exigencia de regir las conductas a partir de sistemas, el Nuevo Pensamiento se pronuncia por la experiencia singular. Lo moral para Rosenzweig surge del individuo que a partir del desamparo se recupera como un ser *UNO Y ÚNICO*. Es la experiencia y no la reflexión la que lo lleva a entender a su prójimo como otro singular, especial e insustituible. A partir del amor por el prójimo el individuo mantiene su experiencia de singularidad que lo distingue del mundo y de sus leyes.

¹⁷ *Ibid.* p. 237

La preocupación por el bienestar del otro es el sentido que el amor le imprime al ser amado. No es cuestión de sistemas, ni de leyes, es el universo de los mandamientos. Para ser amado eternamente el camino es amar. El sufrimiento del otro exige una respuesta de aquel que no quiere dejar de sentirse amado.¹⁸ La propuesta compasiva de Hermann Cohen adquiere aquí un matiz existencial. La identificación con el prójimo surge de la propia experiencia de desolación que se resuelve en el amor eterno. “Sentirse amado” se traduce en “amar al prójimo” en cuanto éste se presenta como continuación de la misma experiencia vital.

Para comprender la diferencia entre ley y mandamiento Rosenzweig retoma su análisis sobre la experiencia del amor. En esta explicación se considera que el tiempo de una moral que surge del amor debe encontrarse en la eternidad que se revela con el amor. El universal de imperativo kantiano se traduce en un sentido de eternidad. El acto moral que se constituye como amor es aquel que quiere quedar fijado en el absoluto del instante eterno.

“Debes amar. ¡Qué paradoja! ¿Es que se puede mandar el amor? (...). Ciertamente que el amor no se puede mandar. Ningún tercero puede ordenarlo y forzar a él. No puede ningún tercero, pero sí lo puede Uno. El mandamiento del amor sólo puede venir de la boca del amante. Únicamente el amante, pero él sí, en verdad, puede decir, y dice: *Ámame*. (...) El imperativo del mandamiento no hace previsiones para el futuro: lo único que se puede representar es la instantaneidad de la obediencia. Si estuviera pensando en el futuro o en siempre, no sería mandamiento ni orden, sino ley. La ley cuenta con tiempos: con futuro, con duración. El mandamiento sólo sabe del instante; (...).”¹⁹

El sufrimiento del otro que pide ser cobijado por el amor, se tiende como un puente entre dos seres singulares que no tienen otro tiempo más que ese instante y donde nadie más puede acudir al llamado. El imperativo kantiano se traduce en un mandamiento concreto, ya no es la

¹⁸ Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, op. cit. p. 262

¹⁹ *Ibid*, pp.222-3

forma especulativa de una situación hipotética. El que necesita ser amado se revela al amante cuando se exhibe como vía para la redención.. El llamado del sufriente no apela a una reflexión donde la voluntad “examina”, “medita” y finalmente decide lo que considera “bueno”.

La autoridad le es conferida al hombre cuando el sufriente le pide su ayuda. Viene del prójimo que se expone como vulnerable, como desprotegido y desolado. El compromiso que surge en la responsabilidad por el sufrimiento del necesitado permite al que acude el participar del tiempo del amor. Sin este vínculo, la autoridad se queda en el tiempo del mundo, atrapada por sus leyes por sus fuerzas y debilidades. En el próximo capítulo se analizará el sentido social y político de la autoridad que nace del amor en el encuentro con la eternidad.

IV.3. EL CONCEPTO DE "AUTORIDAD" DENTRO DE LA PROPUESTA "DIALOGICA" DE BUBER.

Buber busca compartir la sabiduría que descubre en sus fuentes judías con la cultura europea de la que se siente parte. Esto tiene más sentido si tomamos en cuenta que Kant no era judío sino cristiano, y que por lo mismo el Dios de él es el de los evangelios. Si para Buber hay un punto de identificación con el filósofo alemán, es porque su propuesta no se limita a los judíos. Y siendo así las imágenes de la Biblia hebrea como *HeMuNaH'* y *ToRaH'* son figuras que el pensador judío trae de su tradición para compartirlas en el debate cultural al que se siente pertenecer.

Su propuesta dialógica, que analizaremos en este capítulo, se nos presenta con una terminología diferente a la utilizada al estudiar las fuentes hebreas. En esta perspectiva Buber se coloca "sus atuendos de filósofo". No para analizar críticamente las propuestas de otros pensadores como en otros momentos, sino para ofrecer su visión en un lenguaje moderno.

Buber nos dice que:

"Por su esencia, el conocimiento filosófico del hombre es reflexión del hombre sobre sí mismo y el hombre puede reflexionar sobre sí únicamente si la persona cognoscente, es decir, el filósofo que hace antropología, reflexiona sobre sí como persona."²⁰

Siguiendo con la sugerencia de buscar el punto en el que Buber siente afinidad con Kant, y pensando que su diálogo con el filósofo alemán es un reflejo de su propia reflexión como "antropólogo filosófico", retomemos su análisis sobre las cuatro preguntas sugeridas por el filósofo y recuperadas por él.

²⁰ Buber, *¿Qué es el Hombre?*, op. cit., p. 20.

Con respecto a la primer pregunta ¿Qué puedo conocer?, es entendida por el autor como la formulación de - "mi participación real en el saber de lo que hay por saber".²¹ - Lo importante, comenta el autor, no es el fijar los límites de mi conocimiento sino el destacar esta característica de mi ser como cognoscente; reconocer que como ser tengo esa facultad. Lo que propone Buber no es un análisis del conocimiento sino una reflexión de mi ser persona en el acto concreto de mi conocer. "Conocerme conociendo" podría ser una variante del *cogito* cartesiano, o un intento buberiano de "enmendar" el desarrollo de la filosofía a partir la formulación de Descartes.

"El Yo del *ego cogito* cartesiano no es la persona viva, cuerpo y alma, cuya corporeidad haya sido dejada de lado por Descartes como objeto de duda. Es el sujeto de la conciencia, supuestamente la única función perteneciente por entero a nuestra naturaleza. En lo concreto vivido, donde la conciencia es el primer violín mas no el director, este *ego* no se halla presente de manera alguna. *Ego cogito* no significa para Descartes simplemente "Yo tengo conciencia", sino "Soy yo quien tiene conciencia".

(...)

En esta forma, mediante el método de la abstracción, Descartes trató de capturar el punto de partida concreto como conocimiento, mas en vano. No a través de semejante deducción, sino sólo mediante el genuino intercambio con un Tú, puede el Yo de la persona viviente ser experimentado como algo existente."²²

Buber nos presenta como el punto de partida que marca el inicio de mi conocimiento las palabras primordiales "Yo-Tú" , y la otra "Yo-Ello, en el que El o Ella pueden reemplazar a Ello."²³ El Yo que me describe a mí mismo como cognoscente se me da en relación; "no hay Yo en sí".²⁴ La definición de este punto de partida coloca el conocimiento del cognoscente en el ámbito de la relación.²⁵

²¹ *Ibid.*, p. 15.

²² Buber, *Eclipse de Dios*, op. cit. pp. 65-6.

²³ M. Buber, *Yo-Tú*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1974., p. 7.

²⁴ *Ibid.*, p. 8.

²⁵ *Ibid.*, p. 7

El que conoce cuando se descubre a partir de las palabras primordiales, reconoce que en el Yo-Tú hay algo diferente al Yo-Ello. Al dirigirse al Tú el Yo siente la presencia del otro, de aquel que se le presenta como externo, y como igual. Esto está encerrado en la comprensión inmediata de la relación. "El Tú viene a mí a través de la gracia; no es buscándolo como lo encuentro. Pero el dirigirle la palabra primordial es un acto de mi ser; es, en verdad, el acto de mi ser."²⁶

Buber parte de la relación entre el que conoce al analizarse como cognoscente en lo que el considera la manifestación más inmediata de su conocerse como cognoscente. Sería como si nos formuláramos la siguiente auto pregunta: -¿Que es lo primero que conforma mi poder conocer?- a lo que vendría la respuesta: "la relación de este Yo con lo otro. No primero el Yo o lo otro y luego la relación, sino el Yo y lo otro en relación. En segundo término me pregunto -¿Hay acaso diferencia entre lo que percibo como Yo-Tú y Yo-Ello?- a lo que debo aceptar que si la hay.

"Cuando se dice Tú, quien lo dice no tiene ninguna cosa como su objeto. Pues donde hay una cosa, hay otra cosa."²⁷ En la relación que enmarca la palabra Yo-Tú me encuentro ante un ser que coloco en el mismo nivel que mi Yo pero en la aceptación de su ser otro. Ni entiendo mi Yo como una cosa, ni entiendo al otro, en este caso el Tú como una cosa.

"El mundo del Ello es coherente en el espacio y en el tiempo. El mundo del Tú no es coherente, ni en el espacio ni en el tiempo. Cada Tú, una vez transcurrido el fenómeno de la relación, se vuelve forzosamente un Ello. Cada Ello, si entra en relación, puede volverse un Tú."²⁸

²⁶ Ibid., p. 15.

²⁷ Ibid., p. 9.

²⁸ Ibid., pp. 33-4.

Lo que hace la diferencia entre el **Tú** y el **Ello** es la manera en la que se establece la relación. Según Buber, cada uno conoce esta diferencia porque sabe cuando se presenta un otro como **Tú** y cuando se presenta como **Ello**. Buber señala que el mundo del **Tú** no es susceptible de ser comprendido a través de las categorías espaciales ni temporales. Mientras que el del **Ello** es comprendido a partir de estas categorías. Esto concuerda con la manera en la que se produce la relación. Si el otro responde a mi **Yo** como un **Tú** es porque en la inmediatez de la presencia no hay cabida más que para ser yo en el **Yo** y ser tú en el **Tú**. Pensar que yo soy algo o tu eres algo es en ese momento romper la inmediatez. No puede haber reflexión, ni conciencia, no hay pensamiento ni tampoco experiencia, "pues toda experiencia, aún la más espiritual, sólo nos daría como resultado un **Ello**."²⁹

Esta es la base de la propuesta de Buber que se conoce como dialógica. Todo parte de la aceptación de esta presencia o certeza o conocimiento pre-consciente del **yo** a partir de estar en relación con el **tú** o con el **ello**. Desde este planteamiento llega el autor a Dios. El argumenta que en el contacto con el **Tú** tenemos un encuentro con la vida eterna.³⁰ Porque participamos de esa certeza que se da fuera del tiempo y del espacio. Tocamos el absoluto gracias a la otredad del **Tú**.³¹

El hombre, nos dice Buber, por más que se auto analice no puede encontrarse como un ser que se pueda explicar sin la presencia del otro, y este otro, le hace rozar con lo Absoluto.³² La presencia del otro en "mi estar en relación", es la forma presente y cotidiana de la revelación divina. El Dios de la Biblia Hebrea se revela con las palabras *Yo soy el que*

²⁹ *Ibid.*, pp. 69 y pp. 14-15.

³⁰ *Ibid.*, p. 58.

³¹ El concepto de eternidad que proponen Cohen y Rosenzweig es abordado por Buber desde el análisis del encuentro dialógico.

³² Buber, *¿Qué es el Hombre?*, op. cit., p. 93.

soy.³³ Se revela con la conjugación del verbo hebreo *LiH'ioT* que conjuntamente significa ser y estar en una forma *HeH'ieH'* o *IaH'Ve* donde es pasado presente y futuro sin ser ninguno específicamente. Se dice que Adán *iaDaH'* (conoció) a Eva³⁴ para describir la relación sexual.

En otras palabras Buber identifica la forma en la que la palabra primordial **Yo-Tú** le revela al cognocente que se conoce, la existencia del absoluto por medio de la irreductibilidad del **Yo-Tú**, con la revelación divina de la que da cuenta la Biblia en la utilización del hebreo. El **Tú** de la palabra primordial dirige al hombre al "ser- tener", que está más allá de los tiempos por la eternidad. A esto se refiere Buber cuando nos dice: "Mientras se despliega sobre mi cabeza el cielo del **Tú**, los vientos de la casualidad se aplastan bajo mis talones, y el torbellino de la fatalidad se detiene."³⁵

La propuesta de Buber es muy parecida a la de Franz Rosenzweig, sin embargo, cada una aborda la dialogía desde otra perspectiva. Este último recupera el amor al prójimo a partir de la experiencia de absoluta desolación que introduce al singular al universo de la relación. Para Buber, en cambio, el amor nace siempre a partir de la relación y desde este vínculo primario se da la trascendencia.

El encuentro dialógico con el **Tú** no es entendido por Buber como un camino para separarse y desechar el mundo del **Ello**. El hombre no puede vivir sin el **Ello**, pero tampoco puede vivir sólo con el **Ello**.³⁶ El **Tú** indica la dirección de nuestras acciones pero los actos concretos se nos presentan en nuestro cotidiano enfrentamiento con los **Ellos**. Y éstos no sólo

³³ Buber, *Yo-Tú*, *op.cit.*, p. 99. Es el mismo pasaje que comenta Cohen, Buber enriquece el análisis del primero.

³⁴ Génesis 4,1.

³⁵ *Ibid.*, p. 13.

³⁶ *Ibid.*, p. 34.

son las cosas, sino también los hombres y las instituciones humanas en cuanto que no se encuentran en la relación Yo- Tú.

Después de describir el procedimiento que siguió Buber para expresar el sentido de la revelación Bíblica en términos dialógicos seguiremos con nuestra exploración sobre el concepto de "autoridad". Para poder abordar este campo debemos relacionar lo expuesto anteriormente con el análisis que hace el autor de las relaciones colectivas. El factor más importante es el relacionado con su concepción del "amor".

" No hay en esto metáfora: es la realidad. El amor es un sentimiento que se adhiere al Yo de manera que el Tú sea su "contenido" u objeto; el amor está entre el Yo y el Tú. Quien no sepa esto, y no lo sepa con todo su ser, no conoce el amor, (...) El amor es una acción cósmica. Entonces puedo ayudar, curar, educar, elevar, liberar. El amor es la responsabilidad de un Yo por un Tú."³⁷

Amor es la manera en la que Buber define el sentimiento que surge de la relación entre el Yo y el Tú.³⁸ Como tal permanece en el mundo del Ello pero es el que orienta estas dos relaciones. No es uno más de tantos sentimientos, ni una más de las maneras de relacionarse con el Ello; es la relación que me acerca al Tú desde el mundo del Ello. Por eso es que el amor es el sentimiento que debe regir mis obras, mis sentimientos, y mis relaciones. Al relacionarme al Ello con amor, lo dirijo en la orientación del Tú revelado.

El amor, nos dice Buber, es la responsabilidad de un Yo por un Tú. Y el amor es una acción cósmica. Esto es la expresión moderna de lo que el pensador judío descubrió en sus fuentes hebreas. *HeMuNaH'* describe esta relación de confianza y de lealtad que surge de la presencia del Tú en relación con el Yo. La *ToRaH'* es el camino que tomo por amor, es la

³⁷ *Ibid.*, p. 18.

³⁸ El amor como base de la dialogía recuerda la propuesta de Rosenzweig. En el matiz Buberiano el "umbral" no esta en la angustia frente a la muerte sino en el "encontrarse en relación dialógica".

entrega de todo mi ser a la responsabilidad. El bien es la dirección que marca la revelación del Tú, el mal es el mundo del Ello que no es orientado en la dirección del bien.

La tarea del hombre está en los dos campos. En el mundo del **Ello** donde encuentra su sustento, organiza su vida familiar y comunitaria, en el mundo del conocimiento donde busca explorar los confines de las cosas y crea para embellecer su entorno. En el ámbito de las emociones donde busca sentir la felicidad y alejar el sufrimiento. Ante la muerte que en las coordenadas espacio temporales se le presenta como una finitud.

Pero el mundo del **Ello** no tiene sentido, según Buber, si no lo orientamos en la dirección que marca la dialogía o la *HeMuNaH*. "Si una cultura deja de tener como centro un fenómeno de relación viviente y sin cesar renovado, se congela, se torna un mundo del **Ello**."³⁹ Esta es la tarea del hombre; buscar los encuentros dialógicos, no permitir que el mundo del **Ello** "congele" las relaciones.

"Sólo el silencio en presencia del Tú - silencio de *todos* los lenguajes, espera muda en la palabra indivisa, indiferenciada, que precede a la respuesta formulada y verbal - deja al Tú su libertad, y permite al hombre establecerse en esa relación de equilibrio en la que el espíritu no se manifiesta, pero está ahí. Una respuesta, cualquiera que sea, encadena al Tú al mundo del **Ello**. Esta es la melancolía del hombre, y su grandeza. Pues es así como nace el conocimiento, así es como, en medio de seres vivientes, se realiza una obra y nacen la imagen y el símbolo."⁴⁰

El conocimiento nace en medio de seres vivientes, aquí está presente también el término hebreo *ieDaH*. El pensamiento, el arte y el lenguaje nacen de esta melancolía del hombre que extraña el silencio frente al Tú. Deben ser obra de ese saberse acompañados por la

³⁹ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 37-8.

presencia no manifiesta del espíritu. Por confianza, lealtad y seguridad. La coherencia que el hombre busca darle al mundo del Ello, parte de la certeza del saberse en la obra del amor cósmico.

Es aquí donde posiblemente Buber encontró afinidad con Kant. Para el pensador judío la obra del filósofo alemán cristiano es una expresión del amor cósmico, es una manifestación de la grandeza del hombre.

El concepto de "autoridad" debe entenderse en este mundo del lenguaje y los símbolos pero sólo a partir de las relaciones dialógicas. El autor nos propone un mundo y una organización comunitaria que vitalice las relaciones dialógicas y no permita que se pierda la orientación al Tú revelado. "Sólo hombres capaces de hablarse realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí "nosotros".⁴¹ Este "nosotros" es el que vuelve a remitirnos al mundo de la *ToRaH*'. La responsabilidad por el próximo es la base del amor cósmico. "La relación con el ser humano es el verdadero símbolo de la relación con Dios."⁴²

⁴¹ Buber, *¿Qué es el Hombre?*, op. cit., p. 105.

⁴² Buber, *Yo-Tú*, op. cit., p. 92.

IV.3.1. EL CONCEPTO DE "AUTORIDAD" DENTRO DE LA IDEA BUBERIANA DEL BIEN Y DEL MAL.

Del diálogo con la filosofía pasamos al encuentro del judaísmo con el cristianismo.

Buber se ubica frente a la filosofía para colocar sus límites. Con respecto a la relación de lo que él califica como dos modos de fe también busca reproducir un diálogo. Si bien es cierto que se identifica con el concepto hebreo de *HeMuNaH'* no descarta que elementos de la *pistina* paulina podrían ayudar a resolver la crisis de nuestro tiempo.⁴³

En la propuesta ética de Buber, el bien y el mal no deben entenderse como dos fuerzas o direcciones diametralmente opuestas. Más bien deben comprenderse como similares en su naturaleza, el impulso del 'mal' como pasión, como un poder que le es peculiar al hombre y sin el cual no podría llegar a su realización. Esta pasión si no es controlada por se extravía. El impulso del 'bien' debe entenderse como pura dirección, única e incondicional, y que se orienta a Dios. La tarea del hombre es unir los dos impulsos. Lo cual significa colocar la pasión en la dirección correcta para convertir los impulsos humanos en amor y servicio a Dios.

El mal es parte de la creación no como un poder que se contrapone a la confianza y a la lealtad del hombre, sino como un impulso para poder controlar y encauzar correctamente.

Orientar el impulso de las pasiones en la dirección que marca la *ToRaH'* significa, en otras palabras, encontrar una vida coherente. Si el orden que se acepta por la *HeMuNaH'* se quebranta y se busca destruir entonces, se procura el caos. Para Buber este es el peor de los estados, el rompimiento con la coherencia de la vida, la violentación de la convivencia en el mundo donde Dios con su autoridad nos permite vivir y convivir. El hombre sabe cuando de

⁴³ *Ibid.*, p. 200.

su ser hombre surge el mal y destruye el orden. Por eso cuando nos define la relación del hombre con Dios nos señala que:

"Dios exige de Israel temerle y amarle_ el temor pertenece al amor como la puerta a la casa-. Como el temor que no desemboca en el amor, así el amor que no incluye el temor en una de las formas de servir a Dios como a un ídolo.⁴⁴

La *HeMuNaH'* que liga la confianza y la lealtad al temor-amor de Dios, no permite que el hombre se salga de la dirección correcta a menos que sea consciente de su desviación. Y por eso nos dice el autor que la división esencial no pasa entre los que son pecadores y los que no lo son, sino entre aquello cuyo corazón está puro y aquellos para los que no lo está.⁴⁵ La mentira, que Buber define como un mal específico del ser humano,⁴⁶ se relaciona con este alejamiento de la confianza y la lealtad. Por eso sostiene que en la mentira el espíritu se traiciona a sí mismo.

Sólo en un universo coherente, donde el individuo se ubica con respecto al todo, se puede entender lo que es el bien y el mal, lo que es el temor y el amor, la confianza y la lealtad. La verdad se entiende como la permanencia en una forma de vivir donde se presenta como evidente, al igual que la mentira o la falta de autenticidad.

Buber considera que el hacer el bien, la *HeMuNaH'* y el cumplimiento de la *ToRaH'* son, en el fondo, la misma cosa; el encontrar el lugar dentro del momento específico de la vida particular y concreta, y no mentirse a uno mismo, entregándose completamente a la verdad que emerge del interior del ser. En este entregarse aparece mi prójimo y en mi relación con él tampoco puedo mentirme o mentirle. Así es como el autor define la relación con el próximo:

⁴⁴ Ibid., p. 163

⁴⁵ M. Buber, *Good and Evil*, op. cit., p. 34.

⁴⁶ Ibid., p. 7.

"Y finalmente: el nombre *Re'a*, traducido en la Septuaginta como el "que está junto a ti, tu próximo", significa veterotestamentariamente, en primer lugar, alguien con quién estoy en una relación inmediata y recíproca y, por cierto, por cualquier circunstancia de la vida"⁴⁷

El hacer el bien, entendido desde la *ToRaH'*, es trasladar el amor, la confianza y la lealtad en Dios al semejante.⁴⁸ El bien no puede alcanzarse aislándose de los demás o como un proyecto individual. El bien sólo puede alcanzarse si la comunidad que rodea al hombre convive en forma "coherente" de acuerdo a la dirección que unifica los impulsos.

En esta concepción de la vida social, cada individuo debe asumir su responsabilidad con el proyecto global. Buber sale del presupuesto que: "Hay injusticia en la vida por el hecho de ser vida."⁴⁹ En este sentido la convivencia requiere de un continuo e interminable esfuerzo de valoración. Las relaciones no siempre se conducen en armonía y en ocasiones es necesario el uso de la fuerza para impedir que se pierda la dirección correcta. El autor integra este aspecto dentro de la convivencia de los hombres y dentro de forma de servir a Dios y al semejante en el proyecto de la vida:

"Debo oponerme al mal en el mundo exactamente como al mal de mi interior. Sólo puedo aspirar a no tener que hacerlo por la fuerza. No busco la fuerza pero si no hay otro camino para evitar que el mal destruya al bien, creo que utilizaría la fuerza y me entregaría a Dios(...) Si debo reconocer cual es la verdad para mi, debo decir: No existe nada mejor para el hombre que el actuar con justicia, excepto, tal vez el amor, debemos estar listos, incluso, para pelear por la justicia- pero a pelear con amor."⁵⁰

⁴⁷ Buber, *Dos modos de Fe*, op. cit., p. 94

⁴⁸ *Ibid.*, p. 97

⁴⁹ M. Buber, "*MeDiNiuT Ve MuSaR*" (Política y moral) en *HeReTZ Le SHNei H'AMiM*, (Una tierra para dos pueblos) Schocken Publishing House, Tel-Aviv, 1988, pp.148-151, p.149. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

⁵⁰ M. Buber, "*MiJ'TaB Le Ghandi*", (*Carta a Ghandi*) en op. cit., pp. 104-14. pp. 113-14. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

La ética de Buber se asemeja más a una brújula que a un mapa. Encontrar los caminos es tarea del hombre concreto en la convivencia con sus semejantes, la dirección es siempre una y la misma y en cada uno su propia "brújula" moral le indicará la dirección. Cada acción requiere de una valoración en el contexto concreto en que se requiere y de acuerdo a las implicaciones específicas que ocasione. En todas y cada una el hombre es responsable y debe orientar su obrar en el conocimiento de que existe un orden coherente. En donde la confianza, la lealtad, el amor y la justicia lo acompañan en su ser hombre. Lo mismo que sus pasiones, su posibilidad a equivocarse y la gracia, divina y humana de perdonar el error.

"En todo lo relacionado con el Absoluto en sí mismo está prohibido el conceder. Pero por Él, por el Absoluto, está permitido y es lo indicado el hacer dentro del campo de lo relativo lo que la situación exija, siempre y cuando la conciliación no contradiga lo Absoluto."⁵¹

En este punto Buber sostiene una discusión con Kierkegaard.⁵² El filósofo cristiano entiende el pasaje Bíblico del sacrificio de Isaac a partir de la prueba a la que es sometido Abraham. Según esta interpretación Abraham es sometido a una prueba de fe, debe elegir entre la voz de Dios que le pide a su hijo en sacrificio, y el absurdo de convertirse en un asesino que quebranta todos los valores de la ética. Para Kierkegaard, el Patriarca es sometido a una situación donde la fe debe mantenerse en y sobre la falta de coherencia. Para él la grandeza de Abraham estriba en haber mantenido la fe., aun frente al absurdo.

⁵¹ M. Buber, "TSHuBaTeNu", (*Nuestra respuesta*) en *op. cit.* pp. 153-5., p.154. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

⁵² M. Buber, *Eclipse de Dios*, *op. cit.*, pp. 149-155.

Buber, en cambio, entiende el pasaje a través de la *HeMuNaH'* de Abraham en Dios. La confianza, el amor y la lealtad. El patriarca se siente agradecido con el Creador, su amor infinito hace surgir en su interior una disposición de sacrificio por amor. Este sentimiento lo lleva a entregar lo que más ama en el mundo, a su hijo a su único. En el relato aparece el ángel que lo detiene. Es la forma en la que la ética debe entenderse según Buber. Como la orientación al amor que debe reconocer cuando, por su impulso, está en peligro de destruirse a sí mismo y a los otros hombres. En la moral de la *HeMuNaH'*, el bien sólo es posible si el sacrificio tiene un límite claro; la coherencia integral del acto.

El autor busca resaltar que la relación del hombre con Dios no puede entenderse más que a partir de la vida comunitaria. Cada individuo que se entrega al servicio de Dios no puede hacerlo si no lo hace en servicio de aquellos que son sus próximos. Buber no busca excluir a otros grupos humanos, comunidades, naciones o pueblos. Lo que sí excluye es la posibilidad de entender al hombre si no es a partir de la relación con "el otro".

"Toda la obra de Buber es una renovación de la ética que no comienza ni ante un valer mítico de algunos valores que valen como ideas platónicas, ni a partir de una tematización previa, conocimiento y teoría del ser, culminando en el conocimiento de sí del que la ética sería la consecuencia o el apéndice, ni en la ley universal de la Razón. La ética comienza ante la exterioridad de lo *otro*, ante el *otro*, y, como nos gusta decir, ante su rostro que compromete mi responsabilidad por su expresión humana, la cual precisamente no puede, sin alterarse, sin fijarse, ser mantenida objetivamente a distancia. Ética de la heteronomía que es, no una servidumbre, sino el servicio de Dios a través de la responsabilidad para con el prójimo donde soy irremplazable."⁵³

La autoridad de acuerdo con la moral buberiana solo puede surgir en una relación **Yo-Tú**.

El individuo que ve al otro como instrumento de su poder, o como motivo para reivindicar su posición, está fuera de esta dialogía. Se podría entender esta propuesta como una

⁵³ E. Lévinas, *Fuera del Sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 1997. p. 50.

radicalización del imperativo kantiano donde toda relación **Yo-ello** considera al otro como medio. Se es autoridad, según Buber, cuando se mantiene un mundo donde el **Yo** busca a los demás para que sean **Tú** en un universo de **Nosotros**.

IV.4. KAFKA, ENTRE LITERATURA Y DENUNCIA.

Kafka se adjudica esta peculiar misión, la de la denuncia por medio de la representación escrita. Y reclama su derecho a esta tarea por ser víctima de lo negativo de su época. Desde la debilidad humana contrasta las formas descalificadoras y opresivas y pone en evidencia su falta de justificación. Esta posición representa un estrato de autoridad. El derecho a denunciar, el cual reclama para sí Kafka, lo coloca como una autoridad frente al mundo que exhibe en su negatividad. Por un lado nos presenta, a lo largo de su obra, las imágenes de las autoridades negativas. Aquéllas que son llevadas al absurdo por medio del mecanismo creativo de su literatura. Pero en su labor artística nos presenta la alternativa de una autoridad positiva que busque darle al hombre un espacio vital que surge al desarticular la opresión injustificada.

En una de sus primeras obras **La Metamorfosis**.⁵⁴ Kafka nos presenta la historia de un joven agente viajero. Se llama Gregorio Samsa y vive con sus padres y su hermana, en un hogar pequeño burgués en una ciudad que podría también ser Praga. Despierta siendo un insecto. Este suceso, absolutamente inverosímil, y por demás absurdo, desencadena un conjunto de situaciones que ya no nos parecen tan increíbles. El joven vendedor, dada su condición, deja de trabajar. Su familia, que dependía absolutamente de su trabajo, lo abandona y descuida dejándole morir de inanición. Después de su desaparición la familia siente un descanso. Kafka observa la dinámica familiar desde el espacio de la conciencia del insecto y nos transmite el profundo dolor que le produce a Gregorio el haber sido excluido de la familia.

⁵⁴ F. Kafka, **La Metamorfosis**, traducción y prólogo de José Luis Borges, Losada, Buenos Aires, 1943.

En ningún momento se plantea la pregunta sobre la causa de la transformación, sólo nos enfrenta con la dinámica que esta metamorfosis despierta. Desde este espacio es desde donde se presenta la denuncia. El joven agente viajero convertido en insecto no pretende combatir. Desde la impotencia de su situación sólo le queda el representar con su sufrimiento la maldad del mundo que lo deja morir abandonado.

Este es el espacio que Kafka se asigna cuando se define como ser "principio y fin". Como producto de esta sociedad que excluye pero cuyo poder destructivo no alcanza a borrar al descalificado. En el relato, la familia de Gregorio Samsa no consigue esconderle la presencia del insecto, a los huéspedes que rentan las habitaciones del departamento. Con su aparición, el insecto hace que la familia reaccione contra la situación humillante a la que es sometida por estos inquilinos déspotas. Lleva al padre a expulsar a los huéspedes tiranos de su casa. Lo que subvierte el orden opresivo es su aparición o su presentación, no su discurso de insecto que nadie puede comprender. Es principio y fin ya que este acto salvador significa también su exclusión y finalmente su muerte.

Su autoridad radica en su estar fuera y desde el espacio exterior contravertir el orden. En este relato el insecto representa un espacio donde se deposita el rechazo social, el estigma y el desprecio. Esta conclusión puede apoyarse en lo escrito por Kafka en **La Carta al Padre** donde le recrimina a su progenitor el utilizar esta imagen cuando pretendía descalificar a una persona:

"Bastaba que yo mostrase un poco de interés por una persona (...), como por ejemplo el actor de idioma idisch Lowy, (...). Sin conocerlo, lo comparaste, de un modo terrible que ya he olvidado, con insectos,(...)."55

⁵⁵ F. Kafka, **Carta al Padre**, op.cit. p. 23.

En la misma carta se refiere a la misma dinámica excluyente e insultante del padre utilizando la comparación con un perro: "O tu frase constantemente repetida refiriéndote a un dependiente tísico: "¡Que reviente, ese perro enfermo!"⁵⁶

El espacio que ilustra con el insecto en *La Metamorfosis*, es recreado, también, con la figura del perro. Sigue siendo el espacio de la debilidad humana, aquel de la denuncia, el que Kafka define como "principio y fin". En uno de sus relatos que titula *Investigaciones de un Perro*⁵⁷ Kafka escoge al perro como personaje. Ya no un hombre que se transforma en animal, sino directamente nos narra desde la conciencia del perro. Desde el espacio demarcado por el epíteto descalificador. El que denuncia es aquel que supuestamente no tiene derecho replicar. El que habla es el que se supone que debe guardar silencio. Es la palabra "perro" descalificadora de su padre, y es también la expresión "perro judío" que más de una vez escuchó en las calles de Praga.

"El techo de esta ruin vida, que tanto criticas, se abriría, y todos, perro junto a perro, ascenderíamos hacia una libertad superior. (...), si llegara a confirmarse que los silenciosos están en su derecho como protectores de la vida, y si la ligera esperanza que ahora todavía poseemos, se trocara en desesperanza total, el ensayo merece igualmente la pena puesto que no quieres vivir como te dejan vivir. Entonces ¿por qué reprochas a los otros su mutismo cuando tú también callas? >> Fácil respuesta: porque soy un perro."⁵⁸

El perro, investiga, reflexiona. Pero desde un espacio muy peculiar donde el silencio aparece como una de sus características. Ni el insecto, ni el perro, y, por consiguiente, tampoco Kafka, entran en un intercambio de argumentos con aquellos que los descalifican o estigmatizan. Eso sería combatir lo negativo de su tiempo, y para eso hacen falta leyes en las

⁵⁶ *op.cit.* p. 42.

⁵⁷ Kafka, "Investigaciones de un Perro" en *La Muralla China*, *op. cit.* pp. 207-45

⁵⁸ *Ibid.* pp. 219-220.

que apoyarse. Desde este estrato que el escritor define como "principio y fin", y que por lo mismo no se entiende dentro de la historia sino dentro de la expresión literaria, el autor nos confronta con los horrores producidos por la sociedad que denuncia. Estos espacios vergonzosos de nuestra condición humana se nos presentan como si fuesen objetos silenciosos que se presentan para ser observados mediante su lectura.

IV.4.1. LA “AUTORIDAD” MORAL KAFKIANA,

Se podría hablar, con mucha precaución, de una moral kafkiana. Desde el espacio de la descalificación emerge una voz silenciosa de un “paria” al que se le ha dejado de considerar un sujeto moral. Para Kafka la creación de estos espacios cuestiona la moralidad de la sociedad entera. El perfil de la vergüenza, es ocupado por distintos epítetos humillantes. Lo que Kafka advierte es que esta categoría es reservada para un grupo que se podría definir como “infra ético”. Aquellos que no pueden ser considerados lo suficientemente humanos como para ser juzgados moralmente.

La aportación de la literatura como labor de denuncia queda enmarcada en el ejercicio moral. Mediante la ficción se hace escuchar este reclamo silencioso y se avergüenza al descalificador. En la pluma del escritor se le permite estar presente al “exiliado” al “indeseable” y al “rechazado”.

Frente a lo que ha “desechado”, el hombre siente vergüenza y descubre su inmoralidad, esta es la función denunciante. La recuperación de la dignidad pasa por el reconocimiento de la mentira y la falsedad. En palabras de Buber es el infierno de un Yo que sólo puede ver ello. O en palabras de Kant, una inmoralidad donde el otro es siempre un medio y nunca un fin en sí mismo.

La autoridad sólo puede recuperarse si se propone terminar con este absurdo. Mientras existan estos “vacíos” de moral, todo acto carecerá de legitimidad, y todo poder será espurio. Por lo mismo, la denuncia adquiere el carácter de una autoridad provisional, y la literatura viene a cumplir una función moral.

IV.5. POR UNA AUTORIDAD RESPONSABLE Y COMPASIVA.

Los pensadores judíos nos sugieren una moralidad ilustrada donde la libertad quede acotada y equilibrada por la responsabilidad. Mientras que la primera garantiza y protege la autonomía, la segunda constituye la razón de ser de toda moral. La compasión como *RaJMaNuT* conserva el equilibrio entre estos dos extremos de la relación Yo-Tú.

“4.- Resumiendo. se puede fundamentar la responsabilidad en la libertad o en la com-pasión. La libertad nunca explicará por que tenemos que hacernos cargo de los desaguisados que no hemos hecho. La com-pasión, sí, pues pone en la pregunta de los que sufren el secreto del descubrimiento de nuestra propia subjetividad moral.(...) no podemos desligar la experiencia del sufrimiento de la respuesta moral porque de hacerlo acabaremos sin saber por qué hablamos de la justicia o de la paz.”⁵⁹

La introducción del amor como contenido regulador de la moralidad pierde su ingenuidad cuando se relaciona con el compromiso ante el sufrimiento. En una primera lectura podría entenderse el acudir al llamado del que sufre como una limitación de la libertad. El responder al mandamiento por *RaJMaNuT* se podría confundir con una respuesta a una manipulación o un chantaje. La reivindicación de la propia libertad como un síntoma de fuerza y un acto de autonomía.

Pero en una lectura más cuidadosa esta responsabilidad por el llamado del ‘otro’ es la única forma de mantener la dimensión moral. Para poder siempre considerar al ‘otro’ como un fin en sí mismo es indispensable que su ‘otredad’ sea realmente exterior a la conciencia. De lo contrario la conciencia llega a fabricar los parámetros del sujeto moral y en el margen de exclusión nace el “indeseable” cuyo testimonio habla a través de la pluma de Kafka.

⁵⁹ Reyes Mate, “¿Somos responsables de lo que no hemos hecho?; por una fundamentación de la responsabilidad en la com-pasión”, en *Responsabilidades y Deberes*, Textos, Madrid, 1998. p.5

CAPÍTULO V.

EL CONCEPTO DE “AUTORIDAD” EN LA PROPUESTA DEL PENSAMIENTO JUDIO PARA LA VIDA POLÍTICA Y SOCIAL.

V.1. HERMANN COHEN; LA IDEA DEL MESIAS Y LA HISTORIA.

Por medio de la compasión el individuo encuentra al prójimo que sufre. El enfrentamiento con la pobreza como condición social, inserta al individuo en la comunidad. Se es hombre en correlación con el 'tú' sufriente. Pero se llega a éste por medio de su localización como parte de una realidad social comunitaria. La propuesta de Cohen se diferencia radicalmente de la trágica. El mal puede y debe remediarse. Frente al pesimismo griego el optimismo ético del judaísmo propone el concepto mesiánico.

Cohen regresa a Kant para buscar en este punto el lugar de la discrepancia. Para el filósofo judío la propuesta kantiana rompió definitivamente con la tendencia de la filosofía en su tratamiento de los aspectos morales. El reconocimiento de este giro radical se ve acompañado de un "diagnóstico" de sus fallas:

" Y entonces llegó Kant y creó por primera vez una ética auténtica, una que no incluía en su interior lógica y metafísica, sino que las dejó como sus precursores y sobre ellos construyó su edificio: Ética, como un eslabón sistemático de la filosofía.

Esta ética que se concibió en el pensamiento como una producción independiente desde el punto de vista filosófico puro y no como la psicología, toda innovación desde el punto de vista de sus métodos y totalmente independiente de los caminos de la escolástica. Estaba a pesar de todo cerca, en su espíritu, a la nueva religiosidad de la reforma y del pietismo; por el otro lado estaba influida por Rousseau, o sea, entregada a los problemas sociales y a las ideas políticas de la corrección del mundo y de su situación general. Es así como la ética de Kant respira el espíritu de la humanidad."¹

La ética auténtica a la que el autor hace referencia citando a Kant, debe alejarse de la lógica y de la metafísica. Ésta debe entenderse en relación con la corrección del mundo. Donde Cohen

¹ H. Cohen, *op. cit.*, 13,10. Rosenzweig presenta la diferencia de Cohen con respecto a la idea Kantiana de lo "puro": "Así pues, "puro" aquí quiere decir, también, puro de algo; pero no, como en Kant, puro de todo lo demás, sino sólo puro de cuanto estorbaría el rendimiento conforme a la ley a que lo puro está destinado. Puro en sentido Kantiano sería, en química, un alcohol puro; puro en el sentido de Cohen sería un vino puro, en el que la pureza estriba en la mezcla conforme a la ley de los elementos." en f. Rosenzweig, "Introducción a los escritos judíos de Herman Cohen", *op. cit.* p. 20.

sugiere que el judaísmo tiene elementos para fortalecer esta propuesta es con la idea del Mesías. Esta figura que ha sido central para el desarrollo del monoteísmo judío es ante cualquier otra interpretación un resultado de la ética social de la compasión. "Debemos ver el mesianismo como una creación racional que vino como consecuencia del concepto histórico de la profecía".²

La concepción judía de la historia se enfrenta a la visión de la mitología y busca combatirla y erradicarla por medio de la razón ética. En el mito la situación ideal corresponde al momento que precede a la historia. La historia es la consecuencia de la "caída", de la ruptura. El hombre busca "componendas" para su imperfección. Ve a los dioses en un Olimpo que inspira su anhelo de perfección en la conciencia de sus límites. Este es el referente cultural del mito Rousseauiano sobre el *Origen de la Desigualdad*, donde la aparición del 'otro' es el inicio de la caída.

Cohen considera que la propuesta ilustrada carga con este "lastre" heredado de la mitología. La historia política y social vista desde el pesimismo de una humanidad que se siente condenada por los dioses. Y en este punto el encuentro con las ideas cristianas de la reforma y del pietismo imprimieron en Kant una desconfianza a la capacidad humana. Y continuando con la idea del *Contrato Social* de Rousseau, le dio más énfasis a la defensa de la libertad que a la necesidad de terminar con el sufrimiento.³

Para el judaísmo el ideal está en el futuro no en el pasado. El mal está en el mundo y es tarea del hombre erradicarlo. La historia es el resultado del anhelo del hombre por superar la injusticia

² *Ibid.*, 13, 57.

³ En este punto Reyes Mate busca rescatar una parte de la propuesta de Rousseau: "No es lo mismo en efecto interpretar las desigualdades de la sociedad contemporánea a la luz de la igualdad originaria que como si siempre hubiera sido así. En el primer caso la desigualdad es una injusticia, en el segundo es una fatalidad. La respuesta a la desigualdad, en el primer caso, tiene que tender a satisfacer el derecho originario, esto es, restaurar a la igualdad radical desde los supuestos de la sociedad civil: el uso de la razón y de la libertad" en Mate Reyes, *Memoria de Occidente Actualidad de Pensadores Judíos Olvidados*, Ánthropos, Barcelona, 1997. p. 239 Reyes Mate busca rescatar el principio de la "caída" con la propuesta de la razón compasiva. Nos parece que la propuesta de Cohen es más radical. El mesianismo propone la igualdad como tarea de la razón, el mito de la "igualdad" originaria se contraponen a este proyecto.

y la figura del Mesías representa este punto de referencia de la razón práctica. El individuo busca terminar con el sufrimiento del prójimo, actúa de tal manera que la pobreza, las carencias y las enfermedades sean erradicadas. Su voluntad no se detiene por la sentencia trágica de la irremediabilidad del mal. No debe dejarse convencer por los argumentos desalentadores que nacen del *logos* ni de las amenazas fatalistas que surgen de explicaciones metafísicas. Para este enfrentamiento el judaísmo acompañó la creencia mesiánica con el mandamiento de no descansar en el esfuerzo por acercarlo.

La tarea ética individual, colectiva y de la humanidad como totalidad, debe regirse por la misma razón práctica. Esta razón no puede tener otra dirección que la erradicación del sufrimiento. Y esta tarea se da en la convicción práctica de un resultado real y posible. La tarea ética se realiza porque su orientación no permite la duda, ésta corresponde a la lógica y tampoco permite el temor ante lo desconocido, éste corresponde a la metafísica.

El judaísmo propone una historia regulada por la moral. La posibilidad de su realización se relaciona con el combate al pesimismo de la mitología. Desde el acto singular del individuo concreto, la construcción de una universalidad ética no sabe de los límites que nacen en el *logos* o en la metafísica. La historia debe entenderse como la inquebrantable voluntad del hombre compasivo que busca corregir lo que le aparece como injusto.

V.1.1. LEY Y TORAH'.

La dimensión política vista desde esta óptica, se revitaliza y adquiere un sentido ético-social.

La razón práctica, en la forma de razón compasiva o *RaJMaNuT*, coloca al individuo dentro de las coordenadas históricas de su ser actuante. Pero en correlación con el 'otro', que lo lleva a actuar en la dirección de corregir la injusticia social que acarrea el sufrimiento.

Desde esta propuesta, Cohen le responde a Kant en una revisión del concepto "ley" desde las fuentes del judaísmo. Acepta que ésta debe entenderse desde las estructuras básicas de la razón práctica. Y que esta determinación debe distinguir la forma universal de cada caso subjetivo. La aportación del filósofo judío está en la ubicación de las formas básicas del universo moral.

Desplaza su localización dentro del análisis de la razón práctica; del acento en la autonomía de la razón, a la recuperación de la correlación compasiva con el 'otro'.

" El mandamiento es una orden aislada; la ley exige vigencia como ley-básica del universo moral. Por eso se nombra a la ley en su forma principal *ToRaH'*. No es una orden subjetiva, sino un señalamiento reflexivo, por lo que puede convertirse en una obligación para el hombre. (...) Esta introducción moral en él, el traerlo a la posibilidad de perfección en cuanto hombre, es la única finalidad de la ley."⁴

En la presentación kantiana de la ley se conserva el mito Rousseaneano de la caída. La demanda de rescatar la libertad de la voluntad a cualquier precio, la convierte en instrumento del despotismo totalitario. La ley se vuelve autónoma, incluso por encima de la moral. Esto sucede porque la autonomía responde a una "estructura" sin contenidos heterónomos. El imperativo moral que sugiere Kant tiene la misma estructura del "*Contrato Social*" sugerido por Rousseau. En los dos casos la preocupación por defender la libertad deja vulnerable la dimensión moral. Las

⁴ Cohen, op. cit. 16.1

leyes de Nuremberg son insostenibles para la moral kantiana, no hay duda al respecto. pero, no podemos negar la insuficiencia del proyecto ilustrado para evitar su gestación.

La idea del considerar al "otro" como un fin en sí mismo podría dirigir la moral kantiana a la razón compasiva de Cohen. Pero no fue suficiente porque, la definición del "otro" que ofrece Kant, se da desde la perspectiva del conocimiento y no de la acción. Cohen prefiere la palabra hebrea *ToRaH'*. La cual, como lo definió Martin Buber nos da un sentido muy distinto a su traducción grecolatina:

"Digo " *ToRaH'*" y no "ley", porque en este punto ya no puede tolerarse más que permanezca el error griego de traducción que ha ejercido en el pensamiento de Pablo una influencia tan profunda. *ToRaH'* no significa en la Biblia hebrea ley, sino instrucción, indicación, elección, precepto, enseñanza. *More* no significa legislador sino maestro.(...) La traducción por "ley" quita al concepto de la *ToRaH'* su carácter dinámico y vital."⁵

La *ToRaH'* se coloca en el centro de la correlación, surge como "un señalamiento reflexivo". La *ToRaH'* no puede conducir al hombre a un espacio mitológico de aislamiento porque pierde su sentido intrínseco, el de enseñar la dirección hacia la perfección a partir de la razón compasiva. La ley entendida como *ToRaH'* no admite la cancelación de la compasión, su estructura básica la requiere. No es posible un estado, donde la erradicación del sufrimiento social no sea constitutiva del espíritu de sus leyes.

La finalidad de la ley es llevar al hombre a su perfección. La cual sólo es concebible a partir de su ser práctico. En su obligación de responder ante el sufrimiento del prójimo. La fórmula kantiana encuentra una salida, según Cohen, corrigiendo la orientación en la fundamentación de la ley. Relacionarse al 'otro' como un fin en sí mismo, implica un compromiso por su bienestar.

⁵ Buber Martin, *Dos Modos de Fe*, op. cit.. P. 81

Desde esta interpretación es inadmisibile la indiferencia ante su sufrimiento. En este sentido el aspecto de la *responsabilidad* es el que le da sentido a la razón práctica, que en este caso es *compasiva*. Esta razón se relaciona con la *libertad* como uno de sus elementos fundamentales. pero que no puede entenderse aisladamente.

“ A diferencia de Kant y otros filósofos de la modernidad, el universalismo de los principios éticos no constituyen el punto de partida, ni el principio que da consistencia a la ética. En Cohen es el individuo (singular y plural) sufriendo quien pone la base de la universalidad ética, a partir de la exigencia de la acción responsable; acción capaz de erradicar la causa de la pobreza y del sufrimiento: la pobreza.”⁶

⁶E. Alvarez González. *op. cit.* p. 101.

V.1.2. JUSTICIA Y PAZ.

Hermann Cohen considera que los fundamentos básicos de la razón compasiva son los que dan cuerpo a la *ToRaH*'. Y la dirección a la que orienta toda conducta que busca la perfección del hombre es hacia *LA PAZ*.

" Toda la armonía de la humanidad en todas sus grandezas y renuncias a la debilidad humana requiere de una dirección especial, en ella se encontrará toda la esencia espiritual del hombre, la solución de sus contradicciones. Esta armonización de la totalidad de toda la moralidad se llama, en lenguaje bíblico; Paz."⁷

En este punto debemos detenernos en el análisis cuidadoso de los términos. La herencia latina nos entregó "*PAZ*", de la tradición hebrea surge "*SHaLoM*". Cohen considera que el funcionamiento latino del término no tiene la suficiente riqueza para señalar esta armonización de la totalidad en el sentido moral. Esta realidad práctica de la razón compasiva donde la universalidad se recupera en las bases de la correlación del hombre con su prójimo. Mientras que en el término hebreo si se alcanza este nivel.

" En la palabra romana para "paz", que pasó a los lenguajes modernos, su raíz es la misma que la de "pacto". La raíz hebrea de "lo acabado" o "lo "íntegro" "*SHLeMuT*" le da a la palabra "paz" "*SHaLóM*", el claro sentido de finalidad."⁸

El término latino contiene el sentido pesimista de la mitología. Más que un ideal, señala un límite. El "pacto" es otro nombre para el "contrato". No puede renunciar al sentido temporal y frágil de la desconfianza hacia el 'otro'. Es más bien una tregua de las partes que no están dispuestas a renunciar al supuesto privilegio de su libertad. "Paz" dice también "quietud"

⁷ Cohen, op. cit., 22

⁸ *Ibidem*.

"descanso" "receso". Señala un espacio donde la acción termina, un territorio donde la razón práctica pierde su "fuero".

El término "*SHaLoM*" no acepta la idea del pacto provisional porque está construida a partir de la raíz "*SHLeMuT*". Por lo mismo nada tiene que ver con la idea de lo estático. Su sentido de armonía es solo coherente en un universo donde existe permanencia en el cambio, en el ámbito dinámico de una razón práctica compasiva. La paz, en su traducción hebrea, apunta a un anhelo individual por una sociedad sin sufrimiento, es la tarea del individuo en cuanto ser moral.

La *ToRaH'* es la ley que dirige al ser compasivo hacia la paz como "*SHaLoM*". Así, desde las fuentes del judaísmo, Cohen propone revitalizar el proyecto ilustrado, sacarlo del "pantano" mitológico en el que quedó atascado. Sin embargo, para convencer al hombre de volver a confiar en el 'otro', es necesario encontrar una base para la confianza. Es necesario destruir el mito de la vida comunitaria como caída. Los pilares de las estructuras democráticas reposan en este convencimiento. En las reglas de la prudencia, en la ley del pacto. La idea de mantener "vigilado" y "controlado" al "*Hombre Lobo*"⁹.

Este propósito es el motor de la razón moral, poder encarar el odio y buscar erradicarlo. La búsqueda de la perfección en el sentido práctico obliga a atender el aspecto de la violencia que se genera por el odio. Ante la idea de "*SHLeMuT*" el contrato social es insuficiente. El pacto no alcanza, es necesario completar la tarea. "La paz es la dirección que debe tomar toda buena conducta. La que está obligada no sólo a desviar el odio, sino, a expulsarlo y erradicarlo."¹⁰

⁹ Sobre la relación entre violencia y justicia ver: Paulette Dieterlen, "*Hobbes: El Porqué y Para qué de la Violencia*" en Adolfo Sánchez Vázquez Editor, *El Mundo de la Violencia*, UNAM y Fondo de Cultura Económica, México, 1998. pp. 383-395

¹⁰ Cohen, *op. cit.*, 22

La cuestión de la justicia está ligada con la forma en la que se atiende el problema del odio. Consentimos al “Estado Vigilante” porque tememos a la violencia. Depositamos nuestra libertad en manos de un *Soberano* que promete cuidar de nosotros, controlando el odio, administrándolo, institucionalizándolo. A esto llamamos justicia, cuando el deseo de venganza que surge de nuestro odio es delegado a una instancia establecida en el contrato, para que la administre. Esta concesión le permite a la autoridad consolidar su poder. Le otorga la facultad de vigilar y controlar en forma eficiente.¹¹

¹¹ Este aspecto es ampliamente tratado por Michel Foucault en su libro *Vigilar y Castigar; Nacimiento de la Prisión*, Siglo XXI Editores, México 1976.

V.1.3. TODO ODIO ES VANO.

El proyecto de la razón debe proponer la erradicación del odio al igual que del sufrimiento, porque, en el fondo el odio es sufrimiento. Una justicia completa, que busque la armonía moral debe tener claro que no debe haber ninguna justificación para el odio:

"El Talmud descubrió el concepto '*odio vano*' y lo incluyó en el rezo. No sólo que no se debe justificar al odio sin razón, no debe haber ninguna justificación para el odio. Toda justificación para el odio es una mentira, no tiene razón, es vanidad. El odio siempre es '*odio-vano*'."¹²

Todos sentimos que hay situaciones donde el odio se justifica. Ante el que nos causa un daño irreparable, ante el asesino o el violador. Ante el traidor, que basándose en nuestra confianza, y sin misericordia, se levanta contra nosotros y nos hierde. ¿Cómo no sentir odio contra aquél, que por ambición, envidia o frustración, nos lastima? ¿Es acaso posible no odiar al que nos calumnia, cobarde y vilmente?. ¿Al amante que engaña, al tirano que humilla, al que se burla de nuestras carencias, al que abusa de nuestra bondad?

Hermann Cohen está consciente de esta situación. Sus reflexiones no pretenden quedar en la pura descripción de un ideal irreal e inalcanzable. Su propuesta va encaminada a ayudarnos a lidiar con este sentimiento, no a negar su existencia. Cuando nos dice que la "paz", como "*SHaLoM*", es "la dirección que debe tomar toda buena conducta", se refiere a una forma de resolver un conflicto concreto. El odio es un sentimiento cuya única salida posible es destructiva. No existe ninguna salida creativa o constructiva para el odio. Si bien es natural que ante una agresión sintamos odio, lo más conveniente para nosotros mismos es salir de ese estado lo antes

¹² Cohen, *op. cit*

posible. Mantenerse odiando más allá de la reacción inicial produce un resentimiento continuado que termina envenenando nuestra vida.

A esto se refiere Cohen cuando dice que el odio no tiene ninguna justificación. Justificar quiere decir encontrar razones positivas que alienten su existencia más allá de una reacción impulsiva. El deseo de destruir al otro, por más ruin que sea, no nos aporta nada. En cambio, el mantener y fomentar el sentimiento de odio impide que se pueda avanzar a niveles más creativos y sublimes. Una relación basada en el odio contenido se queda estancada y se deteriora cada vez más.

En este aspecto la palabra hebrea "*SHaLóM*" describe una dirección superior que la palabra latina "*paz*". En el "pacto" el odio queda contenido y controlado, pero no erradicado. Hermann Cohen propone, que el sentido que la tradición judía le da al tratamiento del odio, es superior a la que le da la tradición latina. El término hebreo describe también un sentimiento de satisfacción espiritual. Toda conducta del hombre debe aspirar a este estado, anímico y moral, donde no puede haber lugar para sentimientos destructivos.

La idea del pacto no promueve la erradicación del odio, sólo su contención. Pero ésta, por más eficiente que sea, es limitada. El odio siempre está presente. Si se busca una dirección correcta para la conducta, esta debe ser la de erradicar el odio, "*SHaLóM*" y no su contención "*paz*". Con el odio no se pacta. La verdadera paz no se consigue entre dos partes dispuestas a contener su ira, se debe hacer entre dos conciencias que han renunciado al odio porque consideran que éste no tiene justificación alguna.

La belleza de las palabras de Cohen y la sabiduría del *Talmud* radican en lo concreto e inmediato de su aplicación. *SHaLóM* es un deseo, una aspiración, una esperanza, pero no una

utopía. La posibilidad de erradicar el odio en cada uno de los momentos de nuestra vida es tan real como el entregarse a una dinámica de resentimiento y destrucción.

La conjunción de la paz y la justicia buscan superar el sentido de la moral retribucionista.

Este nivel de convivencia social requiere de un proyecto moral, individual y colectivo que aspire a erradicar el odio y el sufrimiento. En este sentido, el anhelo de justicia social no puede entenderse si no es a partir de la correlación del hombre con su prójimo.

V.1.4. JUSTICIA Y PERDÓN.

La única actitud ante el mal que puede aspirar a erradicar el odio y el sufrimiento es el perdón. La propuesta retribucionista obedece a un razonamiento que busca mantener las bases de un contrato. La idea de una convivencia social donde la desconfianza se mitiga por medio de un soberano que administra la venganza, es el sustrato de la moral política de una posible lectura de la Ilustración.

El Utilitarismo, que buscó replantear las bases para la justicia, no transformó los principios básicos de la propuesta retribucionista, tan sólo les dio una proyección distinta. Para el Utilitarismo el principio debe regir el mecanismo. O sea, que si de lo que se trata es de conservar la convivencia social sobre la base del contrato, lo más pertinente es que la administración de justicia responda a este razonamiento.

Si el contrato social es la propuesta que la Ilustración desprende del mito de la comunidad como caída, y su instrumentación obedece al deseo de facilitar al hombre el alcance de su felicidad perdida, entonces este propósito es el que debe guiar la administración de justicia. Deja de ser fundamental el que se responda por lo hecho, y en su lugar la sociedad debe preguntar como puede sacar mejor provecho de una acción. La utilidad de una acción hace de la administración de justicia un "*paquete de inversiones*" donde se busca el mejor rendimiento desde el punto de vista de felicidad comunitaria. No basta con restaurar el pacto, hay que ofrecerle un "*reparto de las utilidades*". Que, como lo señala Foucault, sirve a la racionalidad del administrador y a su permanencia en el poder.

Tanto retribucionistas como utilitaristas se aferran al pacto como etapa final de la aspiración social. El pesimismo del mito sigue gobernando la vida comunitaria. En los dos casos se sigue buscando una justificación para el odio, se busca mantener la *pax*.

Nietzsche, el más elocuente crítico de la insuficiencia del pacto social, apunta hacia el perdón como el espacio de la superación. En su lucha contra el pesimismo. Sugiere que no hay más salida que la gracia, no hay otro mecanismo fuera del perdón.

" No sería impensable una *conciencia de poder* de la sociedad en la que a ésta le fuese lícito permitirse el lujo más noble que para ella existe, *-dejar impunes* a quienes le han dañado.(...) La justicia, que comenzó con <<todo es pagable, todo tiene que ser pagado>>, acaba por hacer la vista gorda y dejar escapar al insolvente,(...) *-gracia*; ésta, continúa siendo, como ya se entiende de suyo, el privilegio del más poderoso, mejor aún, su más-allá del derecho."¹³

Este "más-allá del derecho" del que habla el "*filósofo del martillo*", es el lugar de la esperanza, es la tierra que surge después del "*ocaso de los ídolos*". Toda justicia, que desea ser superada, debe permitirse aspirar al privilegio más noble, regalarse el perdón y recuperar el amor por el superhombre. En la voz del poeta habla el filósofo. Para él, tampoco hay odio que se justifique. Más-allá del bien y del mal, las fuerzas del resentimiento pierden su poder, dejan de crear valores.

La contribución de Hermann Cohen se encuentra en la "señalización" (*H'oRaHá*) del camino hacia el perdón. Debemos recorrer el camino que va de la falta, a la culpa, al arrepentimiento, al castigo y al perdón. Pero debemos transitar por esta continuidad, *sin* comenzar por el mito de la caída original. Ver el futuro como la posibilidad infinita de superación. Como la tierra de *SHaLoM*. El perdón como meta de la justicia comunitaria es la meta de la razón compasiva. El

¹³ Nietzsche Friedrich, *La Genealogía de la Moral; Un escrito Polémico*, Alianza Editorial, Madrid, 1982. P. 83.

elemento que impulsa el anhelo por la Paz es el sentido moral de la responsabilidad que surge en la presencia del 'otro' que me requiere.

En la correlación con el prójimo, en la manifestación de su sufrimiento por la *POBREZA* surge la conciencia de la falta. El prójimo que sufre lleva al 'yo' a preguntar por su responsabilidad en el hecho, por su culpa en el dolor del 'otro'. Este encuentro con el dolor del que no se es directamente responsable pero que no deja de "invitar" a la reparación conduce a la conciencia más-allá de la retribución o del Utilitarismo. Al sentirse en falta el individuo concreto y específico se entiende como sujeto moral. El individuo "nace" al correlacionarse con el prójimo sufriente. Al mismo tiempo comprende que:

- 1.- El mal que lo hace sufrir ya estaba ahí antes de haberse encarado con el prójimo.
- 2.- A pesar de no ser directamente responsable siente el compromiso de reparar la condición del sufriente.
- 3.- En su capacidad de crear condiciones que mitiguen el dolor descubre la banalidad del mal y la satisfacción de vencer el dolor por medio de la acción reparadora.
- 4.- La falta, originadora del movimiento compasivo, queda atrás, superada por la acción reparadora. El perdón es el momento de este logro.

Mientras que la Ilustración construida a partir del mito de la caída no consigue desprenderse de la falta como condición insuperable, la Ilustración desde las fuentes del judaísmo que Cohen nos propone, entiende la falta como un momento que debe ser superado. El perdón es una dirección que desde el futuro busca la redención por medio de la razón compasiva.

Emanuel Levinas recoge esta idea poniendo el énfasis en el carácter transformador del perdón:

“El judaísmo aporta este magnífico mensaje. El remordimiento -dolorosa expresión de la radical impotencia para reparar lo irreparable -anuncia el arrepentimiento generador del perdón que repara. El hombre encuentra en el presente con que modificar, con qué borrar el pasado. El tiempo pierde su misma irreversibilidad. Se postra nervioso a los pies del hombre como una bestia herida. Y él lo libera.”¹⁴

Emanuel Levinas nos propone la opción que aporta el judaísmo. Reparar el daño invitando al perdón. Perdonar significa superar el dolor del agravio, es la reconstitución de una conciencia afectada. Para generarlo, el remordimiento adquiere un sentido reparador. Este sentido es el del arrepentimiento. El ofensor se dirige arrepentido hacia el ofendido esperando ser perdonado.

El perdonar al que nos causó un daño nos permite recuperar nuestra integridad. Pero a un nivel muy superior del que teníamos antes del haber sido agraviados. Nos permite dirigirnos al que sufre el remordimiento y redimirlo. El perdón avanza en el sentido contrario del daño. Gracias a esta facultad podemos encontrar una salida para el sentido trágico que el tiempo le imprime al remordimiento.

El ofendido y el ofensor vuelven a encontrarse en el presente. Las dos partes están dañadas. Uno sufre por el mal que le han causado, el otro por su remordimiento. Ambos se necesitan para reparar lo que el tiempo hace parecer irreparable. Con el perdón el mal desaparece, el daño se repara. Sin esta posibilidad las relaciones humanas serían inconcebibles.

Con la venganza el agraviado responde al "fuego" con "fuego". Es el viejo código del "ojo por ojo y diente por diente". Ante un daño se responde con otro. La justicia retribucionista compensa el sufrimiento causando otro de alguna manera equivalente. El judaísmo de acuerdo a esta interpretación, nos ofrece un camino distinto para la reparación, la de corregir un daño

¹⁴ E. Levinas “*Algunas Reflexiones Sobre la Filosofía del Hitlerismo*” Traducción de Juan Ramón Iraeta, en *Judaísmo y Límites op. cit.* pp. 65-73. p. 66.

haciendo un bien. Perdonar al que nos lastimó es permitirle superar el dolor del remordimiento, pero es también la mejor manera de superar nuestro propio sufrimiento.

La autoridad se inscribe en el proyecto del *SHaLoM*. Es el principio Kantiano de la Paz perpetua. La diferencia es que en la forma hebrea no existe otra lectura que no sea la de construir una sociedad que busque construir el bien común a partir de la *RaJMaNuT*.

V.2. ROSENZWEIG Y UNA AUTORIDAD AL MARGEN DEL ESTADO.

“Nuestra vida ya no está enlazada con nada externo. Echamos en nosotros mismos raíces, y carecemos de ellas en la tierra; somos, pues, eternos caminantes, hondamente arraigados en nosotros mismos, en nuestros propios cuerpo y sangre. Y este enraizamiento en nosotros y nada más que en nosotros garantiza nuestra eternidad.”¹⁵

La propuesta de Rosenzweig sobre la “autoridad”, en su sentido político y social, surge de los principios del Nuevo Pensamiento y de su postura de rechazo al idealismo. Es importante tomar en cuenta que durante sus estudios universitarios estuvo muy cercano a Hegel. Como ya se mencionó anteriormente su tesis doctoral trató el tema de “Hegel y el Estado”.

Para Hegel, el Estado, en su forma europea del siglo XIX, es la institución política que representa la estructura social más elevada del espíritu humano. Más que una forma determinada de organización colectiva, es considerada la máxima expresión de la cultura universal.

“Hegel se empeña en metabolizar todos los dualismos que ha ido generando la filosofía occidental (sujeto-objeto, forma materia, esencia-existencia, individuo-universal, ser – devenir) así como todas las antinomias que hereda la Ilustración (fe-razón, mundo interior-mundo exterior, moral-historia, etc.). Pues bien, la razón metabolizadora de Hegel va a encontrar en el Estado el lugar de esta unificación. Más aún, es en el Estado donde la razón se realiza de tal suerte que el Estado se convierte en el espacio de la reconciliación objetiva o, lo que es lo mismo, de la reconciliación convertida en la realización histórica de la razón.”¹⁶

¹⁵ Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, op. cit. p 363.

¹⁶ Mate, *Memoria de Occidente*, op. cit. p.149 “El Estado es la realidad de la Idea ética; es el Espíritu ético en cuanto voluntad patente, clara por sí misma, sustancial, que se piensa y se conoce, y que cumple lo que él sabe y cómo lo sabe. En lo Ético, el Estado tiene su existencia inmediata; y en la conciencia de sí del individuo, en su conocer y actividad tiene su existencia mediata, y esta conciencia de sí, por medio de los sentimientos, tiene su *libertad sustancial* en él, como su esencia, fin y producto de su actividad.” G..W.H. Hegel *Filosofía del Derecho*, traducción Angélico Mendoza de Montero, Juan Pablos Editor, México. 1980. p. 210

En la propuesta de Hegel la condición para participar de lo más elevado de la Cultura Universal consistía en ser parte de este *Estado Europeo Cristiano*.¹⁷ Lo que convierte esta propuesta en una invitación al pensamiento totalitario estriba en su obligatoriedad. El individuo, según propone el filósofo alemán, sólo puede ser considerado un hombre libre y soberano si es parte del Estado. Su derecho a participar en el “contrato social” se convierte en un deber, y su libertad sólo puede entenderse a partir de esta participación.

“El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí individualidad elevada a su universalidad, es lo *racional en sí y por sí*. Esta unidad sustancial como fin absoluto e inmóvil de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber *supremo* es el de ser miembros del Estado”.¹⁸

Rosenzweig no aceptó esta propuesta, para ser más precisos, más bien se opuso radicalmente a la idea de esta nueva forma de idolatría. El pensador judío se inspiró en sus fuentes para proponer un concepto de “autoridad” diametralmente opuesto al de Hegel. En el cual se reivindica el exilio, el lugar del silencio en el lenguaje y la moral por encima del Estado.

¹⁷ Mate, *op. cit.* pp. 150-1.

¹⁸ Hegel, *op. cit.* p. 210.

V.2.1. EL EXILIO COMO FUENTE DE AUTORIDAD.

Para Rosenzweig, el exilio en el que vivían los judíos desde la destrucción del Segundo Templo constituía uno de los pilares de su cultura. Lo particular de este pronunciamiento resalta aún más si consideramos el lugar que la cultura europea le confería a las ideas nacionalistas. Resulta aún más singular su propuesta cuando lo ubicamos, en tiempo y en espacio, al lado del surgimiento del nacionalismo judío en el Movimiento Sionista.¹⁹

La condición del exilio se confronta con las propuestas nacionalistas si tomamos en cuenta que de lo que habla el pensador es de una condición “voluntaria”, de un valor positivo. De hecho él va más lejos todavía y habla del exilio como condición fundamental de la existencia del pueblo judío.

“Entre *el Dios de nuestros padres* y el resto de *Israel* tiende la mística su puente de la doctrina de la *Shejiná*. La *Shejiná*, que Dios descienda a establecerse entre los hombres y habite con ellos, es representada como una escisión que tiene lugar en Dios mismo. El propio Dios se escinde de sí; se entrega a su pueblo; sufre con él sus penas; va con él a la miseria del extranjero; comparte sus peregrinaciones.”²⁰

La imagen del Dios escindido en una suerte de “auto destierro” que le da al exilio una valoración positiva. Así explica Rosenzweig el nacimiento del pueblo judío en la persona del Patriarca Abraham: “ El padre de Israel, en cambio, fue un emigrante. Su historia, tal como la cuentan los libros sagrados, empieza con la orden divina de salir del país de su nacimiento y

¹⁹ El Primer Congreso Sionista se realizó en 1897 en Basilea. El sionismo atrajo a los jóvenes intelectuales judíos de la época, entre ellos a Martin Buber, amigo cercano de Rosenzweig.

²⁰ Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, op. cit. p.479

partir hacia otro que Dios le mostrará.”²¹ En el mismo pasaje el pensador judío recuerda que el pueblo judío se hizo pueblo en el exilio de Egipto y más tarde en el de Babilonia. Se podría agregar que Moisés, que sacó al pueblo de la esclavitud, nació en Egipto y murió antes de entrar a la tierra de Israel. Y que las Tablas de la Ley son entregadas también fuera de la tierra prometida.

Cuando se habla de la condición de exilio no significa la falta absoluta de tierra. El exiliado vive como extranjero pero en la conciencia de que tiene un lugar que le es propio²². Esto es un factor muy importante para entender la propuesta de Rosenzweig. La tierra del pueblo judío, a la que se refiere en sus plegarias y cuyo retorno a ella anhela, no es una tierra para vivir “en ella” sino para vivir “por ella”. Esta situación lo conserva como pueblo. Sin la referencia se perdería, se mezclaría entre otros pueblo y otras costumbres, la tierra le da identidad. Pero si llegase a vivir en ella, se perdería en las trampas que esta le tendería.

“Sólo nosotros confiamos en la sangre y dejamos la tierra; economizamos, pues, el precioso jugo de la vida, que nos ofrecía la garantía de la propia eternidad, y fuimos los únicos entre todos los pueblos de la tierra que separamos lo que estaba vivo en nosotros de toda comunidad con lo muerto. Pues la tierra nutre, pero también ata; y cuando un pueblo ama el suelo de la patria más que la propia vida, se cierne de continuo sobre él – y se cierne sobre todos los pueblo del mundo – el peligro de que, aunque por nueve veces haya salvado del enemigo al suelo de la patria, una décima vez quede el suelo, lo más amado, y la propia vida de pueblo sea derramada sobre su superficie. Al que conquista el país terminan por pertenecerle sus gentes; y no puede ser de otro modo, si éstas están más apegadas al país que a su vida propia como pueblo. La tierra, así, traiciona al pueblo que confío su duración a la de ella. Continúa, durando, pero el pueblo que hubo sobre ella pasó.”²³

²¹ *Ibid* p. 356 se refiere al pasaje “Empero Jehová había dicho a Abram: Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostrare;” Génesis 12, 1.

²² “El exiliado mantiene una extraña relación con la tierra: ausente de su tierra de origen, sin poder identificarse del todo con la que le acoge. Acabará siendo de las dos, lo que es tanto como decir que no será de ninguna, pues lo que caracteriza a la tierra patria es que se apropie de uno y eso nunca lo pueden hacer dos tierras. (...) El exiliado mantiene, pues, una relación simbólica con la tierra, sin identificarse con ninguna concreta, siempre en busca de la tierra originaria de la que se fue.” Mate, *Heidegger y el Judaísmo*, op. cit. p 102

²³ *Ibid*. p. 357.

La eternidad del pueblo de Israel depende de esta condición que marca el exilio interminable. Así es como Rosenzweig explica la santidad de la tierra de Israel y el pronunciamiento que hace Dios cuando dice “Y la tierra no se venderá rematadamente, porque la tierra mía es; que vosotros peregrinos y extranjeros sois conmigo”²⁴. Esta situación hace que el judío:

“La santidad de la tierra la preserva de que él se apodere sin más de ella cuando podía haberlo hecho. Y aumenta su nostalgia por el país perdido hasta lo infinito, y hace que, en adelante, ya no se sienta plenamente en casa en ninguna otra tierra. Le obliga a concentrar todo el brío de la voluntad de ser pueblo en un único punto, que para los pueblos del mundo no pasa de ser un punto entre tantos: en el puro y auténtico punto de la vida, en la comunidad de sangre. La voluntad de pueblo no debe apegarse a ningún medio muerto. Sólo le es lícito realizarse a través del pueblo mismo. El pueblo es pueblo únicamente por el pueblo.”²⁵

Ligar el concepto de autoridad con la condición del exilio puede parecer estéril si tomamos en cuenta que esta es una situación excepcional. Incluso para los judíos, después de la creación del moderno Estado de Israel y de lo que sucedió en el *ShoHaH'*. Sin embargo, a la luz de lo que vivió el mundo durante el siglo XX las palabras de Rosenzweig merecen una revalorización.

El exilio como actitud significa el no estar dispuestos a colocar la tierra por encima de la vida. La tierra sólo se pone por encima de los muertos. Millones de personas han sido sacrificadas en este culto idólatra por la arcilla. La necesidad sedentaria de pertenencia no debe confundirse con el fundamento de la vida.

La obligación del hombre por su semejante, su responsabilidad por su bienestar, no debe descuidarse en el ritual pagano de la adoración por lo material. El pueblo se congrega en torno a la

²⁴ Levítico 25,23,

²⁵ Rosenzweig. *op. cit.* p. 358.

procuración de la vida y la continuidad, la tierra es un medio pero nunca un fin. A Rosenzweig le tocó la Primera Guerra Mundial vio como los hombres morían para conquistar unos cuantos centímetros de tierra yerma. Murió pocos años antes de ver como la humanidad estaba dispuesta a repetir la misma insensatez, con la misma convicción, pero con mayor intensidad.

Tener presente la cualidad traicionera de la tierra es un buen consejo para una humanidad que no se recupera aún del daño que se ha causado. La recomendación directa sería encausar los nacionalismos hacia la procuración de un bienestar para los pueblos, en un marco de cooperación. El procurar *SHaLoM* desde la condición de un exilio voluntario y permanente, que nos aleje de la idolatría. La autoridad debe alejarnos del llamado fatal de la tierra que se abre para cobijarnos en una paz que no es la que buscamos.

V.2.2. LA AUTORIDAD DEL LENGUAJE QUE SABE GUARDAR SILENCIO.

Del exilio de la tierra pasamos al silencio de la lengua sagrada. Rosenzweig se refiere al idioma hebreo, que hasta antes del proyecto sionista se utilizaba en la diáspora judía, como la lengua ritual. Los judíos utilizaban para la comunicación cotidiana, incluso entre ellos, los lenguajes de los lugares donde vivían. Incluso llegaron a crear idiomas propios con adaptaciones lingüísticas como el Idish (dialecto de tipo alemán) y ladino (dialecto castellano).

Para la tradición judía, el hebreo no era considerada una lengua más. Existe una estrecha relación entre la mística judía y la lengua como tal. La singularidad de este idioma consiste en su carácter sagrado. Tal como lo explica Gershom Scholem, uno de los estudiosos más reconocidos de la mística judía:

“Mi segunda afirmación fue que la Cábala se distingue por una actitud excepcionalmente positiva respecto al lenguaje. Cabalistas que disienten en casi todo lo demás consideran de forma unánime que el lenguaje es mucho más que un instrumento poco adecuado para la comunicación humana. Para ellos, el hebreo, la lengua sagrada, es algo más que un medio para expresar ciertos pensamientos, que tiene su origen en una convención y posee por lo tanto un carácter puramente convencional, como sostenían las teorías lingüísticas dominantes en la Edad Media. Según los cabalistas, el lenguaje en su forma más pura, es decir, el hebreo, refleja la naturaleza espiritual básica del mundo; dicho de otro modo, el lenguaje tiene un valor místico. La palabra llega a Dios porque proviene de Dios.”²⁶

Al definir una lengua como sagrada, queda inhabilitada para ser utilizada como herramienta cotidiana. Es una lengua que no sirve como medio de comunicación en la vida de los hombres. Sin embargo, para todo judío esta era la lengua que lo vinculaba con la eternidad. En este sentido era necesario mantenerla apartada de la influencia del mundo y de su tiempo. La preocupación

²⁶ Gershom Scholem, *Las grandes Tendencias de la Mística Judía*, Ediciones Siruela, Madrid 1996. p. 37

por evitar que la lengua pierda su singularidad se reflejaba, entre otras cosas, en el cuidado con el que se copiaban los manuscritos. La profesión de escribano o *SoFeR* consiste en copiar cada letra de las escrituras sin alteración. Este cuidado llega hasta el extremo de rechazar un texto sagrado que presente la menor corrección.

Rosenzweig le da al lenguaje un lugar central en la formación y desarrollo del hombre. Al igual que la identidad con la tierra, la relación con la palabra es constitutiva de la cultura. En este sentido busca una explicación filosófica para la existencia de una lengua que no sea como las demás. Le encuentra una función a esta separación entre lo cotidiano y lo sagrado.

“Parece que el lenguaje de los pueblos del mundo no está atado a nada muerto y exterior; vive a una con el hombre, con todo el hombre; a una con la unidad de su vida corporal y espiritual, que es indisoluble en tanto el hombre vive. (...) Si va inmediatamente unida a la vida del pueblo, ¿qué le ocurrirá cuando esta vida muere? Lo mismo que le sucede mientras ella vive: que vive también el final de la vida del pueblo y que muere junto a él. (...) La santidad de la lengua propia actúa como la santidad de la tierra propia: desviando el último fondo del sentimiento de la vida diaria; impidiendo al pueblo eterno vivir en unidad perfecta con el tiempo; impidiendo incluso, en general, que se viva con completa libertad y sin prevención alguna, justamente al mantener encerrada la vida última y suprema, la oración, dentro de la cerca de un espacio lingüístico sagrado. Porque la libertad y la despreocupación de la vida se apoyan enteramente en que pueda el hombre decir todo lo que piensa y en que sepa que lo puede. Cuando pierde esto, cuando, por ejemplo, piensa que debe enmudecer en su pena, porque sólo al <<poeta>> le está dado decir lo que sufre, es no sólo que se ha quebrado la fuerza lingüística de un pueblo, sino que su desprevenimiento se ha perturbado sin remedio.”²⁷

El hombre que se busca definir con las leyes de la materia, con su tiempo y extensión ha renunciado a su singularidad, ya no se ve a sí mismo y al prójimo como *UNO Y ÚNICO*. Por eso la importancia del exilio y de la tierra prometida, para que el individuo tenga en todo momento presente que él es algo distinto al polvo de la tierra. El mismo peligro se le plantea con las palabras. En sus reglas puede quedar atrapado como producto del logos.

²⁷ Rosenzweig, op. cit. p 358

Si es por medio del lenguaje como el hombre accede a su identidad, entonces debe alejarse de él, como lo ha hecho de la tierra. Las palabras lo vinculan con el mundo de las cosas, pero también lo vinculan con su singularidad. Existe aquí lo que Wittgenstein ha llamado “el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje.”²⁸ No parece haber ninguna frontera entre la herramienta y el que la utiliza. El idealismo se ha fincado sobre esta debilidad, porque son las reglas del lenguaje las que ahora buscan definir la identidad del hombre.

El hombre se habla “a sí mismo” y “de sí mismo” como habla del mundo del que se quiere diferenciar. En este sentido, queda atrapado en el discurso que él mismo ha creado para manejarse en el mundo. Cuando utiliza las palabras para relacionarse con el prójimo lo coloca en la misma dimensión del mundo de las cosas. Como diría Buber, ya no es un Tú se convierte en un ello.

Para conservar la dimensión instrumental del lenguaje cotidiano, para no dejar que este arrastre al hombre al mundo de las cosas, hay que “hacerlo callar” cuando sus servicios ya no sean requeridos. El silencio del lenguaje no puede limitarse a un espacio de carencia, a un “ya no hablar” porque entonces deja de haber posibilidad para una comunicación que se de en otro plano. Es importante recuperar un silencio activo, que comunique el “desprecio” por el discurso. El silencio del lenguaje cotidiano debe abrir el espacio para una lengua de la vida y no de las cosas del mundo. Un lenguaje para el amor, para la eternidad.

“Y nada hay más hondamente judío que una última desconfianza frente al poder de la palabra, junto a la última confianza en el poder del silencio. La santidad de la lengua sagrada, en la que tan sólo puede rezar, no deja a su vida echar raíces en el suelo de una lengua propia. Y es señal de que su vida lingüística se siente siempre en el extranjero y de que sabe que su patria lingüística propia está en otra parte -en el ámbito de la lengua sagrada, inaccesible al habla cotidiana-,(...). Es en el silencio y en los

²⁸ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, traducción Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas y Editorial Crítica, México 1986. p. 123.

signos silenciosos del habla en donde precisamente siente el judío que también su cotidianidad lingüística sigue estando en la casa del lenguaje sagrado de las horas festivas.”²⁹

Al igual que con la figura del exilio, la del silencio de la lengua sagrada lo que marca es una condición de vida. Definir al lenguaje por su posibilidad de conservar el silencio es una metáfora de la desconfianza en los alcances de la palabra. Para decirlo de otra manera sería como introducir en el lenguaje mismo un contra sentido que lo tenga siempre limitado.

La oración lleva al judío a la utilización cotidiana del hebreo como lengua. Su función es reproducir el encuentro con la trascendencia que lo separa del mundo. El acceso al hebreo es a su vez la reivindicación del silencio. El orante se dirige al creador con palabras que no sirven para el mundo, que no lo comunican con ningún otro hombre, ni siquiera con el más cercano. En este acto cotidiano lo que se reproduce por medio de la palabra hebrea es la eternidad amorosa del silencio.

“El orden cósmico, pareciera decirnos la cábala en general y la cábala luriánica en particular, necesita del silencio: dolor, sufrimiento y muerte. No como ejercicio autoritario de poder sobre el hombre, ni siquiera como lo representa el Dios bíblico, sino como la única posibilidad de ejercer y de vivir en plena libertad. Ser libre es, en términos cabalísticos, conocer el dolor profundo del silencio; callar, como lo hace Dios tan a menudo, es aceptar aunque nos inquiete, la presencia inefable de la muerte. Así hemos sido creados: somos, a fin de cuentas y a pesar de todo, seres surgidos del silencio de Dios.”³⁰

La manera en la que el silencio se vincula con una revisión del concepto de “autoridad” es en el sentido de la desconfianza de la que habla Rosenzweig. El poder que adquiere el poseedor de las palabras requiere de un contrapoder que lo obligue a callar. Nunca más que ahora requerimos

²⁹ Rosenzweig *op. cit.* p. 360

³⁰ Esther Cohen, *El Silencio del Nombre; Interpretación y Pensamiento Judío*, Ánthropos y Fundación Cultural Eduardo Cohen, Barcelona-México, 1999. p.77

de este silencio. El crecimiento desmedido de los medios de comunicación, el poder que su discurso tiene sobre la conducta de los hombres y una equivocada interpretación del concepto de libertad, demandan la reivindicación de un lenguaje para los hombres.

Un lenguaje responsable es el que sabe callar antes que causar sufrimiento. Es un lenguaje que parte de la base de que todo odio, es odio vano, y que por lo mismo, no busca promoverlo. La lengua de la *RaMaNuT* respeta la intimidad del dolor ajeno como si fuera el propio. Retomar el amor como fuente del habla es colocar las palabras en el exilio. Es no permitir que se confundan con el silencio que no está en el logos.

V.2.3. LA AUTORIDAD MÁS ALLA DEL DERECHO.

Para proteger al hombre de ser arrastrado en las leyes mutables del mundo se creó la morada en el exilio y el discurso en el silencio de la lengua sagrada. Para Rosenzweig existe otro elemento más que agregar. El de la ley santa. Rosenzweig se refiere al cumplimiento de la *ToRaH*³¹ frente a las costumbres y leyes de otros pueblos. Su propuesta va en el mismo sentido que con la tierra y la lengua:

“Si el suelo propio y la lengua propia le están vedados, cuánto más se lo estará la vida visible que viven los pueblos del mundo en las costumbres propias y la ley propia. Porque un pueblo vive sus días en ambas, la costumbre y la ley: en lo recibido de ayer por el poder del hábito y en lo establecido para mañana. (...) También los pueblos están vivos cuando constantemente están transformando su hoy en una nueva costumbre, en algo nuevo eternamente de ayer, y, simultáneamente, van sacando de su hoy nueva ley para el mañana.”³²

Para alejar al judío de las costumbres y leyes mutables de los pueblos donde se encuentra exiliado el compromiso que se adquiere es “por encima de la temporalidad y la historicidad de la vida”.³³ En este punto Rosenzweig interpreta el ritualismo judío como un ejercicio de prevención contra la asimilación de la temporalidad mundana.

El ritual es cíclico y repetitivo, cada séptimo día es el *SHaBaT* o día de descanso, cada primavera se conmemora la salida de Egipto en *PeSaJ* o Pascua, y así con cada una de las conmemoraciones. El tiempo es cíclico porque se cierra sobre sí mismo rompiendo el sentido de un progreso lineal. La memoria por lo mismo no distingue entre los tiempos.

³¹ En los capítulos anteriores se trató la diferencia que hace Buber entre ley y *ToRaH*, la contribución de Rosenzweig viene a completar la propuesta de su colega y amigo.

³² Rosenzweig, *op. cit.* 360.

³³ *Ibid* p. 361

El judío vive siempre entre dos tiempos, el del pueblo donde habita y su propio tiempo que se cancela en esta circularidad que lo protege del cambio. Por medio de esta situación se puede colocar las costumbres y las leyes temporales en su propia dimensión. La *ToRaH'* adquiere su función directriz porque enseña al hombre a vivir entre estos dos universos:

“El pueblo eterno compra su eternidad al precio de la vida temporal. Para él el tiempo no es su tiempo, no es tierra de labor y heredad. El instante se le detiene y queda entre un pasado que no puede aumentar y un futuro inmóvil. El instante deja de pasar volando. La costumbre y la ley, el pasado y el futuro se vuelven dos masas inmutables, y, al convertirse en tales, dejan de ser pasado y futuro y, así detenidas, se vuelven también un presente inmutable. La costumbre y la ley, que ahora no pueden ni aumentar ni mudar, van a parar al tanque único de lo que vale tanto en la actualidad como en la eternidad.”³⁴

En este punto cabe señalar que la eternidad significa el tiempo del amor, y este es el encuentro responsable con el sufrimiento del prójimo. Distanciar al hombre de las costumbres y leyes del tiempo mundano significa colocarlo ante la prioridad que marca la moral. Para decirlo desde el punto de vista de la Ética, es colocar toda ley ante el examen de los principios morales. La postura que Rosenzweig rescata de la forma de vida judía es la educación dentro de un ejercicio crítico vital.

Para encontrar un diálogo con la ética de Kant podríamos ponerlo en estas palabras. Sería como tener un punto de vista más allá de la contingencia que sirva para poder valorar las leyes. Esto significa, el conseguir una autoridad que por su posición pueda cuestionar la moralidad del derecho. Esta autoridad se sostiene en el vínculo amoroso de la responsabilidad por el bienestar del prójimo. El ‘otro’ como fin en sí mismo tiene un lugar, un lenguaje y una ley que son distintas

³⁴ *Ibidem.*

al mundo de las cosas. Para ir en su encuentro hay que cultivar en el hombre su capacidad de discernir y esta es la función de la *ToRaH'* o ley sagrada.

"El tiempo es el otro. El otro inaugura el tiempo al romper el *continuum* de la historia. A eso llama Rosenzweig eternidad en el tiempo. <<La verdad eterna está presente en el corazón del tiempo>>, pero para que se haga presente, hay que interrumpir los tiempos que corren. La eternidad en el presente supone la quiebra del presente dado, la interrupción de los tiempos que corren. Quien quiebra el *continuum* es el otro. Un instante es eterno cuando se convierte en acogida del otro."³⁵

³⁵ Mate, Heidegger y el Judaísmo, op. cit. pp. 107-8

V.3. MARTIN BUBER, DE LA “HEMUNAH” AL “JASIDISMO”.

Las fuentes judías que inspiraron el pensamiento de Martin Buber no sólo se encuentran en la época de la Biblia hebrea. Desde niño en Lemberg, donde vivió con sus abuelos paternos, estuvo en contacto cercano con el Jasidismo. Este movimiento socio-religioso surgió en lo que hoy es Polonia, en el siglo XVIII. Aunque aún hoy en día existen representantes del movimiento en varias partes del mundo, su decadencia comienza a finales del siglo XIX, cuando Buber los conoció. En el genocidio nazi en los años cuarenta del siglo XX este movimiento fue duramente afectado.

Los judíos que vivieron durante esos años en esta región, padecieron, en su mayoría, pobreza y persecuciones. Dentro de la población no judía de esa zona, esencialmente cristiana, existían algunos brotes de intolerancia que en ocasiones desembocaron en los conocidos *pogroms*³⁶. En estas erupciones antisemitas los no judíos masacraban a poblaciones completas con lujo de crueldad.

Las comunidades judías, que se encontraban dispersas en pequeñas aldeas conocidas como *shtetls* regían su vida de acuerdo a la interpretación de la *ToRaH'*. En estos núcleos sociales el Jasidismo era el nombre de su forma de vida. Y el llamado *ZaDiK* su líder y autoridad.

En estas células comunitarias, se presentó una forma de vida judía muy particular. Las influencias de la mística judía desarrollada por la Cábala, los preceptos de la *ToRaH'* y de las interpretaciones talmúdicas, en el ambiente de pobreza y persecución, desembocaron en el Jasidismo. Para Buber este ejemplo de vida comunitaria reproduce el sentido de vida en *HeMuNaH'*.

³⁶ Entre 1648 y 1656 en lo que se conoció como las masacres de Jmielnicki más de 100,000 judíos fueron asesinados.

"Que aquí el principio del amor al prójimo, y, por cierto, no como esencialmente ético ordenado por Dios, sino como la forma de fe pura se haya desarrollado de tal manera, se entiende gracias a que el entusiasmo mesiánico del judaísmo ha abierto en el Jasidismo una de sus tendencias más elevadas y, dicho sea de paso, sin suponer la forma de la presencia de lo escatológico: expresado de modo paradójico en un mesianismo de la continuidad."³⁷

La mención que hace Buber del mesianismo está relacionada con las manifestaciones de movimientos donde los líderes se auto designaron como Mesías. Con visiones escatológicas y encontrando en la pobreza y la persecución un buen caldo de cultivo, llevaron a muchos seguidores a expresiones religiosas de esta naturaleza. Los más famosos de estos autoproclamados Mesías fueron: Shabtai Tzví (1626-1676) quién finalmente se convirtió al Islam y Jacob Frank (1726-1791) quién se hizo cristiano.

Buber considera que en el Jasidismo se le confiere a la esperanza en la venida del Mesías, una fuente de confianza y júbilo que se refleja en la vida cotidiana y comunitaria. Al hombre simple el Jasidismo le muestra el camino hacia Dios, de un Dios que mora junto a ellos "En medio de su impureza."³⁸ A esto se refiere cuando lo describe como un mesianismo de la continuidad.

Antes de continuar con el estudio del análisis que Buber hace del movimiento jasídico es necesaria la siguiente aclaración. A pesar de que al autor se le considere uno de los más profundos y serios de los estudiosos de este movimiento, también es cierto que su interpretación ha desatado una gran polémica. La mayoría de los representantes actuales de Jasidismo, rechazan

³⁷ Buber, *Dos Modos de Fe*, op. cit., p. 102.

³⁸ M. Buber, *Cuentos Jasídicos; Los Primeros Maestros*, Vols. I, Paidós, Buenos Aires, 1978. p.27

su forma de entender al judaísmo en general y al Jasidismo en particular.³⁹ Para Gershom Scholem, quien fue su alumno y es considerado una de los estudiosos más serios de la mística judía, la interpretación de su maestro tiene algunos aspectos con los que él no está de acuerdo.⁴⁰

Para Buber el elemento central no es la exactitud del análisis de un fenómeno histórico, sino el encuentro con la fuerza vital que lo impulsa y mantiene.⁴¹ En ese mismo sentido no le extraña que algunos seguidores del Jasidismo, que viven hoy en día, fuera de su elemento existencial vital no se identifiquen con su interpretación.

Durante casi dos siglos, millones de personas organizadas en pequeñas comunidades encontraron una forma de vida muy propia. A pesar de la pobreza y las persecuciones, estos judíos vivían la cotidianidad con "un fervor, de exaltado júbilo."⁴² Buber sostiene que la fuerza que motivo a estas masas a vivir con ese júbilo e intensidad, dentro de una vida comunitaria coherente, con un sentido de responsabilidad por el prójimo y al servicio de Dios en un mundo permeado por la adversidad, es la fuerza de la *HeMuNaH'*.

Uno de los pilares de esta vida comunitaria fue la figura del "*ZaDiK*" término que usualmente se traduce por "los justos", pero que en realidad significa "aquellos que resistieron la prueba" o "los probados".⁴³ Estos líderes comunitarios eran reconocidos por todos como grandes hombres con un halo de santidad. Se ganaban el respeto y la admiración por su integridad existencial. Se les adjudicaban milagros y sabiduría fuera de lo común. La relación del pueblo con el *ZaDiK* era una relación de *HeMuNaH'* donde lo que regía la relación era la confianza y la lealtad.

³⁹ M. Friedman, *Encuentro en el Desfiladero; La Vida de Martin Buber*, op.cit. p. 318.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 410-1.

⁴¹ *Ibid.*, p. 411.

⁴² Buber. *Cuentos Jasídicos*, op. cit., p. 26.

⁴³ *Ibid.*, p. 25.

El *ZaDiK* se rodea de discípulos llamados *JaSiDiM* que significa benévolos, caritativos o portadores de la gracia. “La quintaesencia de esta vida es la relación del *ZaDiK* con sus discípulos”.⁴⁴ Esta relación también se enmarca dentro de la confianza y la lealtad. El *JaSiD* ve en el *ZaDiK* el ejemplo que le orienta en su camino a Dios y en su amor por el prójimo.⁴⁵ Pero el *ZaDiK* al igual que la *ToRaH'* sirve de guía a “todos pero no releva a nadie de lo que debe realizar por sí mismo”.⁴⁶

La autoridad del *ZaDiK*, para la comunidad que tiene fe en él, le es conferida, directamente por Dios y se expresa en la pureza de su corazón, en su autenticidad y santidad, e indirectamente mediante su elección y designación por su maestro, cuya propia vocación, a su vez proporciona la base para este acto.⁴⁷ El *ZaDiK* entre sus discípulos elige a su continuador. Esta elección es aceptada por la comunidad como una manifestación de la permanencia en la *HeMuNaH'*.

Cada comunidad era autónoma, los *ZaDiKiM* no estaban subordinados a ningún dirigente.⁴⁸ Su jerarquía era una manifestación de la *HeMuNaH'* de sus *JaSiDiM* y del pueblo que los reconocía como líderes. Su función no era la de gobernar sino la de orientar en el camino de la *ToRaH'* por medio del ejemplo. Esta es la base vital de los cuentos jasídicos. Son leyendas ejemplos y frases que se adjudican a los *ZaDiKiM* en su tarea de ayudar al pueblo a encontrar el camino del servicio a Dios y el amor al prójimo con un fervor que conduzca al júbilo exaltado.

La organización comunitaria dentro del movimiento jasídico le dio a Buber un ejemplo viviente y muy cercano a lo que para él debe ser una organización social. Con respecto al concepto de “autoridad” como *SaMJ'uT* la figura del *ZaDiK* resulta muy ilustrativa.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 59.

El *ZaDiK* entiende su autoridad como una responsabilidad. No siente que debe imponer sus ideas, ni puede decirle a los demás cual es el camino que deben seguir o como resolver concretamente las disyuntivas que se les presentan. La *SaMJ'uT* del *ZaDiK* tiene el sentido de orientar hacia la dirección correcta mediante la presencia y el ejemplo. Sin fe no existe la autoridad, sin confianza y lealtad no existe organización comunitaria.

En los cuentos jasídicos que Buber nos presenta, busca reconstruir este fenómeno socio-religioso. Algunas historias llegaron a sus manos ya escritas, otras escritas tan sólo parcialmente y otras formaban parte de una tradición oral. El autor se dedicó a editarlas y en muchos casos a escribirlas y seleccionarlas. Este material de un enorme valor literario da cuenta de como se dio esta experiencia tan particular. De como la vida comunitaria se pudo desarrollar durante varias décadas con una autoridad basada en la confianza y la lealtad dentro de unas condiciones de extrema adversidad.

La forma de vida del Jasidismo es la que sirvió como ejemplo de lo que Buber consideró un ejemplo de vida comunitaria:

“Aun aquella comunidad- la religiosa- que llame señor al espíritu y salvación a su objeto, es sólo comunidad cuando sirve a su señor en la realidad llana, ordinaria, escueta, una realidad que ella no se ha elegido, que más bien, cabalmente, le ha sido impuesta; solamente cuando prepara el camino hacia su objeto a través de la maleza de su hora intransitable”⁴⁹

⁴⁹ M. Buber, *Caminos de Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 197.

V.3.1. MARTIN BUBER, DEL JASIDISMO AL SIONISMO.

La infancia y juventud de Buber transcurrieron entre Lemberg y Viena; entre el mundo del judaísmo jasídico y el de los judíos emancipados. Pocos kilómetros distanciaban a los judíos conocidos como de la Europa Oriental y el judaísmo europeo de Occidente. Sin embargo, la distancia cultural entre ambos conglomerados era mucho mayor que la territorial. Los judíos de la parte occidental hacía décadas que habían abandonado las formas tradicionales del judaísmo para incorporarse al movimiento de la Ilustración y buscar la Emancipación. Mientras que la mayoría de los judíos orientales seguían conservando su forma de vida tradicional como en el caso del Jasidismo.

El antisemitismo que surgió en Francia, Alemania o el Imperio Austro-Húngaro a finales del siglo XIX era muy distinto al de los *pogroms* de la Europa oriental, parecía más inofensivo, sin embargo, poco a poco iba tomando dimensiones políticas más serias. Fue en Francia, a partir de la falsa condena de un oficial judío francés llamado Dreyfus, que las manifestaciones antisemitas comenzaron a inquietar a los judíos emancipados de occidente.

Teodoro Herzl un judío húngaro que vivía en Viena, fue enviado como corresponsal de un diario a cubrir el “caso Dreyfus”. Herzl impactado por las manifestaciones de antisemitismo en la sociedad Europea propuso una solución política para el problema, por medio de la creación de un Estado judío independiente. Para él no era importante en que territorio se estableciera, y su

propuesta fue la creación de un estado moderno, laico, basado en una economía burguesa liberal y con un gobierno de corte aristocrático.⁵⁰

El joven Martin Buber, que se había encontrado con el movimiento jasídico y que buscaba una nueva expresión para renovar al judaísmo vio en la propuesta de Herzl el marco idóneo para tal empresa. En 1901, a los 23 años de edad, participó en el Primer Congreso Sionista en Basilea Suiza. A partir de entonces y hasta su muerte Buber vio en el sionismo la alternativa para desarrollar una forma de vida que reproduzca el sentido de *HeMuNaH'* tanto en lo individual como en lo colectivo. "Y yo sostengo que toda la política sionista no es para mí más que un medio para un fin; que es: el renacimiento del hombre judío"⁵¹

La visión sionista de Buber era esencialmente diferente a la de Herzl. No buscaba la creación de un estado como todos los estados, ni pretendía que el pueblo judío adquiriera su autonomía política como un pueblo entre otros pueblos.⁵² Para él la creación de un Estado Judío significaba la renovación del concepto de *HeMuNaH'* el compromiso del judío de ayudar con su santidad (*ZaDiK*) y pureza de corazón al resto de la humanidad en la dirección del amor a Dios. El sionismo para él era la manera de encontrar el "renacimiento" del judío como el pueblo de la misión o del pacto. "Esta creencia es el fundamento de lo que llamamos, *SióN*, anhelo de *SióN* y sionismo."⁵³

La realización del proyecto sionista no se dio en el sentido que Buber esperaba, la realidad fue otra y muy diferente. Sin embargo, él nunca claudicó a sus ideas, participó activamente en el

⁵⁰ T. Herzl. "El Estado Judío", en **Theodor Herzl; Profeta de Nuestro Tiempo**, Editorial Herzl, México, 1961, pp. 23-115.

⁵¹ M. Buber, "*MeDiNiuT ve MuSaR*", **HeReTZ le SHNei H' aMiM**, op. cit., p. 149.

⁵² M. Buber, "*HaiMaTai*", (Hasta cuando) en op. cit. pp.94-8, p. 96

⁵³ M. Buber, "*H' a BaiT H' aLeHuMi ve MeDiNiuT LeHuMiT BeHeReZ-ISRaeL*" (*El hogar nacional y la política nacional en la tierra de Israel.*) en op. cit., pp., 78-87. p. 80

proceso buscando influir para que su visión se cumpliera. En su quehacer político cotidiano ejemplificó su doctrina sobre el deber del hombre ante las circunstancias que se le presentan en la vida. En este sentido, este aspecto de su pensamiento puede terminar de ilustrar la posición del autor con respecto al concepto de “autoridad”.

El movimiento sionista llevó a la inmigración judía a Palestina. Al principio bajo dominio turco, luego pasó a manos británicas. El conflicto que suscitó esta inmigración se produjo con el pueblo árabe palestino que vivía en esas tierras. Un conflicto que se convirtió en guerra que a lo largo de todo el siglo XX, y hasta la actualidad, no ha dejado de causar muerte y destrucción.

A este panorama debemos agregar la *ShoHaH'*.⁵⁴ El conflicto con los palestinos y la persecución nazi influyeron para que surgiera un Nacionalismo judío que ha pugnado por el incremento del poderío militar y económico como la mejor opción para la solución de los conflictos.

Las posturas de los judíos con relación al conflicto con los palestinos son encontradas. Un bloque prefiere la fuerza sobre el diálogo y el otro lo contrario, en medio de los dos bloques existen matices que van combinando en diferentes niveles la preferencia por la fuerza o por el diálogo. Buber desde su primer pronunciamiento a comienzos del siglo, hasta el día de su muerte, abogó por el diálogo para evitar el uso de la fuerza. Fue siempre consistente a su propuesta dialógica.

Para él, el palestino viene a representar "el otro" ese **Ello** al que hay que buscar como a un **Tú**. El pensador judío sostiene que los argumentos de los palestinos con respecto a su derecho a la tierra son tal ciertos como los de los judíos. La labor de estos últimos debió ser siempre la de

⁵⁴ Nombre hebreo que significa: catástrofe, calamidad, hecatombe, ruina, asolación o destrucción, y con el que califica el exterminio de los millones de judíos a manos de los nazis

ofrecer a los árabes una sociedad de iguales donde cada uno pudiese conservar su autonomía sin imponer su voluntad sobre el otro.⁵⁵ Los judíos, según Buber, debieron compartir sus conocimientos con los árabes para desarrollar en forma conjunta la economía y obtener ventajas para los dos pueblos.

“Para alcanzar todo esto es por supuesto necesario el introducir a la población árabe en el proyecto de desarrollo lo más posible(...) para crear una creatividad conjunta, basada en un amor mutuo a esta tierra maravillosa.”⁵⁶

Buber comprendió que su visión sobre el renacimiento de un judaísmo dialógico distaba mucho del que en la realidad se conformó. El movimiento sionista llevó a la creación de un estado moderno. Lo cual significaba para él la crisis más severa en la historia del judaísmo.⁵⁷ La razón por la que así lo pensaba era porque en este tipo de estado era impensable la idea de un renacimiento del judaísmo entregado a su misión dialógica.

Buber consideraba que la vida social sólo podía darse en pequeñas sociedades comunitarias confederadas donde los vínculos íntimos (Yo-Tú) se expresaran en un “*nosotros*” que pudiese buscar relaciones Inter. comunitarias donde el vínculo dialógico no se pierda. De lo contrario la cohesión sólo puede mantenerse mediante el dominio y la coacción.⁵⁸

⁵⁵ M. Buber, “*SHNei H’aMiM Be HeReTZ ISRaeL*” (*Dos pueblos en la tierra de Israel*) en *Op. cit.*, pp.166-172., p. 169. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 171. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

⁵⁷ M. Buber, “*BNei Amos*”, (*Los hijos de Amos*), en *op. cit.*, pp.211-213., p. 211. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

⁵⁸ Buber, *Caminos de Utopía*, *op. cit.* p. 112.

Para poder constituir una vida comunitaria donde todos se sientan responsables por sus prójimos y puedan crear una vida de amor y justicia deben ser representados por una autoridad que surja del interior de su propio compromiso y no por un representante ajeno.⁵⁹

Buber planteaba un sistema comunitario que tenía una afinidad con la dinámica jasídica. Durante las primeras décadas de la inmigración judía a Palestina se presentó un fenómeno comunitario que reunía las características señaladas por Buber. El de los *JaLuZiM* o pioneros. Estos inmigrantes en su mayoría jóvenes, hombres y mujeres, tenían una ideología donde se mezclaba el socialismo con el sionismo. Provenían de Europa oriental, de las clases medias y que ya no se identificaban con la vida judía tradicional.

Para estos idealistas, el trabajo agrícola era el mejor instrumento para la creación del renacimiento del pueblo judío. Ya en Palestina formaban pequeñas comunas de acuerdo a un modelo socialista. Estas comunidades convirtieron grandes extensiones de pantanos y desiertos en aéreas de cultivo y de ganadería. Su organización política interna era de participación colectiva en las decisiones y nombramientos.

“(…) detrás de aquella situación palestinese que planteaba problemas de trabajo y de organización, había una situación histórica, la situación de un pueblo afligido por una gran crisis exterior y que respondió a ella con una gran transformación interior, y esta situación histórica produjo una *élite*, la de los “*jalutzim*”, (...) La forma de vida adecuada a esta *élite* era la de la aldea comunitaria.”⁶⁰

Los *JaLuZiM* fueron los creadores del *KiBuZ* y de otro tipo de comunas agrícolas, ellos pusieron las bases económicas y sociales para el estado de Israel. Sin embargo, como se señalaba anteriormente, las circunstancias históricas influyeron para que la realidad tomara un cause

⁵⁹ *Ibid.*, p. 195.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 181.

distinto al de la vida socialista en pequeñas comunas. El antisemitismo Europeo, que llevó a la *ShoHaH'*, precipitó la inmigración y alentó sentimientos y actitudes, belicistas e intransigentes. Las voces de la paz se perdieron en el estruendo de la guerra.

De la experiencia sionista Buber nos presenta posiciones encontradas. Por un lado ve en la obra de los *JaLuZiM* una empresa digna de admiración y orgullo. En las bases de su organización comunitaria ve una continuación del principio de la *HeMuNaH'*. Las relaciones interpersonales de estos pioneros y las Inter. comunitarias entre las diversas comunas le parecen el modelo social para el desarrollo de una humanidad que se rige por las relaciones dialógicas, el amor y la responsabilidad por el prójimo.

En cambio, del desarrollo del resto de la sociedad israelí, de su organización política de acuerdo a las formas de cualquier estado moderno, y del desenlace del conflicto con la población árabe, Buber tiene una postura crítica. Para él, el moderno Estado de Israel no reproduce el sentido de la *HeMuNaH'*; no se entrega al principio dialógico de buscar que el *ello* pase a relacionarse como un *Tú*.

“La Gran Política, la que se orienta a los verdaderos asuntos de las futuras generaciones, es aquella que se preocupa por que a su pueblo no se le cargue una culpa que sea demasiada. Por supuesto que una política así no se puede dirigir de acuerdo a normas y principios: Es necesario que asumamos sobre nosotros una y otra vez lo más difícil de todo- el llevar a cabo estas dos exigencias como una sólo, la del momento y la de la verdad.”⁶¹

⁶¹ Buber. “*BiMKoM DiBRei ViCuaP'*”, (“*En lugar de una discusión*”), en *HeReTZ Le SHNei H'aMiM*, op. cit., pp. 222-4. p. 223. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

V.4. KAFKA Y LA AUTORIDAD DEL PADRE.

Kafka le escribe a su padre una epístola muy larga donde busca analizar su relación con él.

El autor, en sus consideraciones, trata de responderle a él, y a sí mismo, el por que de las características tan negativas de su relación. En este sentido Franz Kafka se relaciona con su progenitor con la misma actitud que encontramos en las consideraciones. Desde el lugar de la debilidad humana, a partir de su derecho a representar lo negativo de su tiempo. La autoridad del padre se equipara con la de una tiranía: "Adquirías para mí lo enigmático de todos los tiranos, cuyo derecho se basa en su persona y no en el pensamiento."⁶²

En las palabras que le escribe a su padre, Franz Kafka asume su derecho a la denuncia y busca desarticular la autoridad de él reduciéndola a un capricho de un déspota que se contradice. Al compararlo con el tirano el autor marca una diferencia entre la justificación de la autoridad a partir de la persona y a partir del pensamiento. La primera responde a lo negativo, la segunda a lo positivo. Kafka expresa su convicción de que en la conformación de una autoridad positiva debe existir una base racional y congruente.

"(...)se tornaron oprimentes para mí tan sólo por el hecho de que tú, el hombre tan enormemente decisivo en mi vida, no observaras tú mismo los mandamientos que imponías. Por ello el mundo quedó para mí subdividido en tres partes: una, en la cual vivía yo, el esclavo, bajo leyes que sólo para mí se habían inventado y a las que yo por otra parte - no sabía por qué- jamás podía satisfacer del todo; luego un segundo mundo, infinitamente distante del mío, en el cual vivías tú, ocupado con el gobierno, con la emisión de las órdenes, y con el disgusto que te causaba su no-observancia; y finalmente un tercer mundo, en el cual vivía la demás gente, feliz y libre de órdenes y de obediencia."⁶³

⁶² Kafka, *Carta al Padre*, op. cit. p 22.

⁶³ *Ibid.* p 26.

Kafka se refiere con respecto al mundo a tres espacios distintos; en el primero donde él se encuentra es el espacio de la debilidad humana, las leyes inventadas para mantener la esclavitud y que son imposibles de cumplir. En el segundo es el espacio de la autoridad negativa, preocupado por controlar y reprimir. En este espacio no existe ni racionalidad ni congruencia, el tirano se coloca por encima de las leyes que él impone. Y un tercero que apunta al espacio ideal hacia donde la denuncia literaria nos invita, donde la felicidad se presenta como un paraíso donde no existen las órdenes y la obediencia.

"(...) para mí, siendo niño toda palabra que me dirigías era poco más o menos un dictamen del cielo, no la olvidaba nunca, seguía siendo para mí el medio más eficaz de juzgar el mundo, ante todo de juzgarte a ti, y en ese punto fracasabas completamente."⁶⁴

Es así como concluye el relato del perro que, a pesar de encontrarse en el lugar de la descalificación y la humillación, conserva para sí su libertad como un bien; "me hizo estimar la libertad por sobre todas las cosas. ¡ La libertad! Ciertamente, la libertad tal como hoy es posible en un arbusto raquítico. Pero de todos modos libertad, de todos modos un bien..."⁶⁵

El lugar desde donde Franz denuncia la tiranía del padre es el del "insecto" o el del "perro". en la epístola el autor describe el silencio al que el oprimido queda sentenciado: "perdí la costumbre de hablar.(...) Ya muy temprano tú me prohibiste la palabra. Tu amenaza: "¡ ni una palabra de réplica!" y la mano levantada al mismo tiempo me acompañan desde siempre."⁶⁶

⁶⁴ *Ibid.* p. 24.

⁶⁵ Kafka, "*Investigaciones de un perro.*" *op. cit.* p. 245.

⁶⁶ Kafka, *La Carta al Padre*, *op. cit.* p.28.

Desde esta perspectiva se entiende porque el escribir recreando una representación del espacio de la vergüenza y la humillación es un acto de denuncia. O como lo expresa el mismo autor; una fuerza poderosa. La pura presentación de la autoridad negativa no requiere de comentarios. El escritor describe a la autoridad negativa. Lo hace como si tomase una foto, o pintara un cuadro (por ilustrarlo de alguna manera), pero no agrega nada más, con el silencio que procede a la representación la denuncia adquiere su verdadera fuerza.

Franz Kafka identifica la autoridad de padre con las fuerzas negativas de su tiempo. Lo que rechaza es esta jerarquía que debe aceptarse sin cuestionar, el que obligue al súbdito al cumplimiento de las leyes que la autoridad emite sin someterse a ellas. Y que dentro de la relación de autoridad se condene al súbdito a guardar silencio. La solución que propone desde el espacio de la representación es la cancelación de esta relación de desigualdad.

" Pienso en esa igualdad que entonces surgiría entre nosotros y que tú sabrías comprender mejor que ninguna otra; tan bella justamente porque yo podría ser entonces un hijo libre, agradecido, exento de culpa, erguido; y tú un padre nada afligido, nada tiránico, afectuoso, satisfecho. Pero con ese fin habría de darse por no sucedido todo lo que ha sucedido, es decir, que nosotros mismos seríamos borrados."⁶⁷

La propuesta que le hace a su padre, y que apunta a una relación de igualdad y de amor verdadero implica "el ser borrados". Esto debe interpretarse como una propuesta extremadamente radical. La meta a la que alude Kafka sigue siendo la de salirse para poder cambiar. No una reforma, si un cambio fundamental. Kafka sugiere una relación padre-hijo donde la autoridad signifique reconocimiento de la igualdad, libertad, agradecimiento, amor, orgullo y satisfacción. La autoridad del padre que rescate estos elementos debe ser congruente y racional y debe regir la relación y no sólo a una de las partes.

⁶⁷ *Ibid.* p. 78.

V.4.1. KAFKA DEL PROCESO A LA CONDENA.

En el compromiso por denunciar lo negativo de su tiempo Kafka no pasó por alto la esfera de la vida social. La autoridad negativa se identifica con la tiranía y el despotismo. La responsabilidad de que existan es del hombre que acepta su poder por no estar dispuesto a vivir en un mundo donde no sea necesaria esta clase de obediencia. El autor nos presenta cómo se crea una relación de sumisión que surge con el consentimiento del perseguido.

Este es el caso de José K., uno de los personajes de Kafka. En la novela titulada **El Proceso**⁶⁸ este personaje es sometido a un largo y tortuoso proceso judicial en el que es condenado y ejecutado por un crimen desconocido para él. En este relato, Kafka nos enfrenta con una situación que es absurda, en ella se juzga, condena, y ejecuta a un hombre sin decirle cual es su acusación, y este se entrega a este proceso como si fuese un destino fatal e incuestionable. La lectura de esta ficción nos transmite una triste conclusión; al parecer siempre tenemos algo por que ser juzgados. Una condición de falta o de culpa que nos permite entregarnos a la sentencia de la autoridad.

La debilidad humana de la que habla Kafka en las consideraciones lo hace propenso a ser víctima de los tiranos que utilizan esta debilidad como justificante para doblegar al que la expresa. José K. parece libre de rechazar a las autoridades que lo enredan en el proceso. Él mismo entiende que no se le imputa ningún crimen en concreto. Pero siente su culpabilidad por el hecho de ser un hombre en una sociedad que se dedica a condenar al prójimo. José K. se instala en el espacio descrito por la imagen del "insecto" o la del "perro" y busca ser reivindicado por la misma autoridad que lo condena. Al igual que para Gregorio Samsa en **La Metamorfosis**, la conclusión del esfuerzo de José K. es la muerte, y también en condiciones muy humillantes. En la

⁶⁸ F. Kafka, **El Proceso**, traducción María José de Chopitea La Nave de los Locos, México, 1979.

descripción que hace Kafka de la ejecución se confirma cual es el crimen de José K. el ocupar el lugar del "perro":

"Pero uno de los dos señores lo había ya agarrado por la garganta; el otro le hundía el cuchillo en el corazón, y aún lo hizo girar dos veces. Con los ojos mortecinos vio aún a los dos señores, quienes, inclinados muy cerca de su rostro, mejilla contra mejilla, observaban el desenlace.

-¡ Como perro! - dijo.
y era como si la vergüenza hubiese de sobrevivirle."⁶⁹

Esta autoridad que se encarga de condenar y oprimir recibe su legitimación del hombre al que oprime. Su fuerza no proviene de sí mismo sino de aquellos que como José K. lo crean en su incapacidad de responsabilizarse por su propia existencia. Como en el mismo caso de la esfera religiosa donde se busca un Mesías que cargue con nuestras culpas, y al que le ofrendamos nuestro sufrimiento.

En *El Castillo*⁷⁰, otro de los relatos de Kafka, K., el personaje, busca encontrarse con el Señor del Castillo, lo cual nunca sucede. Todas sus relaciones, por demás conflictivas, con los miembros de la comunidad se orientan a partir de su anhelo por encontrar al Señor del Castillo. La tiranía de este gobernante radica en su ausencia, o más bien en su no- existencia concreta. El Señor vive en la necesidad que tiene K. de su existencia al igual que José K. tiene de su crimen.

Kafka busca denunciar esta farsa, le pide a los hombres, oprimidos por tiranos legitimados por sus propias debilidades que se enfrenten a esta realidad. Los exhorta para que con su falta de consentimiento les retiren su poder. Sin embargo, es consciente que con el desarrollo histórico de la sociedad las formas de dominación se han perpetuado hasta el punto de mostrarse como inmutables y eternas. Para simbolizar este proceso recurre a la imagen de la Muralla China.

⁶⁹ *Ibid.* p. 219.

⁷⁰ Franz Kafka, *El Castillo*, traducción María José de Chopitea, La Nave de los Locos, México, 1982.

" Más bien la Conducción existió desde siempre, lo mismo que la decisión de construir la muralla. ¡ Inocentes pueblos del Norte, que creían haberla provocado; inocente y venerable emperador que creía haberla ordenado! Nosotros, los de la construcción, lo sabemos mejor y callamos."⁷¹

Al igual que cuando se refirió a la constitución de las leyes Kafka nos presenta las formas de la autoridad política como instituciones que se presentan como si hubiesen existido por siempre y deben continuar para siempre. De esta manera ejercen su poder descalificador sobre el individuo. Pero para Kafka no son más que creaciones del hombre y como tales son transformables y cuestionables. Kafka compara la construcción de la muralla china con la de la Torre de Babel⁷² para recordar que ni con la más grandiosa de las obras el hombre puede alcanzar lo divino, o dicho de otra manera que los asuntos de los hombres sólo a ellos les conciernen. Nadie puede adjudicarse un espacio desde donde reclamar características sobrehumanas.

El derecho que siente el autor a denunciar lo negativo de su tiempo lo lleva a enseñar como José K. se entrega a la muerte por sentirse incapaz de vivir. Mientras que en la incapacidad de K. se nos muestra como el castillo no tiene más señor que aquel al que le permitimos gobernar. El perro en sus investigaciones admite que no puede asumir la responsabilidad que conlleva la desobediencia, de otra manera no sería un perro:

" Amenazadoramente se me aparecieron nuestros antepasados. Aunque no lo pueda decir públicamente los considero culpables; ellos provocaron esta vida perruna y bien podía contestar a sus amenazas con otras amenazas. Pero me inclino ante su saber; por lo tanto, a pesar de todo mi impulso de luchar contra ellos, me abstendré siempre de violar abiertamente sus leyes."⁷³

⁷¹ Kafka, "De la Construcción de la Muralla China" en *La Construcción*, op. cit. pp. 7-20. p. 14.

⁷² *Ibid.* p. 11.

⁷³ Kafka, "Investigaciones de un perro", op.cit. p. 238.

En un breve relato que titula "*Ante la Ley*"⁷⁴ Kafka resume su posición con respecto al individuo y la ley. La imagen literaria que recrea es la siguiente: Un guardián está parado junto a una puerta abierta. Se aproxima un campesino y le solicita que le permita entrar en la ley. Este le responde que no es posible, ante la respuesta, acepta y espera. Pasan los años y cuando el campesino está ya agonizando le pregunta al guardián por qué sólo él se ha presentado, a lo que le responde que esa entrada era sólo para él, y que ahora deberá cerrarla.

El guardián representa la autoridad negativa. Su función es evitar que el campesino (hombre ignorante y respetuoso) se encuentre con su propia ley. Con su poder de legislar, con su compromiso y responsabilidad, o sea, con su autoridad positiva. Lo que realmente impide que el hombre sea autónomo son las estructuras familiares, religiosas, sociales y políticas que son aceptadas y reconocidas por la ignorancia y el temor. Pero, además, la falsa imagen de que la autoridad está fuera de esta singularidad y este derecho a la individualidad. Por eso es que en su ignorancia el campesino se deja influir por el guardián y no se siente con derecho a tener su propia ley.

Kafka transmite la imagen del hombre condenado a vivir en una sociedad que no tiene porque ofrecerle al individuo una forma de autoridad positiva. Es el extremo más negativo de un poder despótico, en la familia, en la vida social, en sus leyes y gobiernos. En este proceso la sentencia se emite antes del juicio, y el procesado, que es cada uno de los integrantes de la sociedad, está "atrapado" por un sistema que no quiere escucharlo.

La literatura de Kafka constituye una exigencia. Nace de una voz que supuestamente ha sido silenciada pero que no pierde su fuerza de denuncia. Con el sonido casi imperceptible que produce la agonía de un ser olvidado, el escritor judío alerta a la sociedad. Exhibe públicamente a

⁷⁴ Kafka, "*Ante la Ley*" en *La Condena*, Emece Editores, Madrid 1972. pp. 77-78.

la Tiranía, la desnuda y muestra su verdadera cara. Para hacerlo se vale de las letras, que por medio de los relatos absurdos, llegan a los oídos de los condenados y les transmiten, uno a uno, que no están solos y que no tendrían por que estarlo.

CONCLUSIONES

Los pensadores judíos, continuadores de la *H'aSHK'aLaH'* se comprometieron a defender los principios ilustrados que permitieran la Emancipación. Entendieron que para conseguirlo se requería del reconocimiento del papel de lo singular en la constitución de una auténtica universalidad. Consecuentes con su solicitud, recurrieron a sus fuentes ancestrales para encontrar los apoyos necesarios.

El concepto de “autoridad” se aborda como uno de los elementos centrales de la moral ilustrada junto con: “razón”, “libertad” e “igualdad”. En el encuentro del judaísmo con la Ilustración surge la propuesta de una “razón práctica compasiva”. Para estos pensadores, la “autoridad” ilustrada debe entenderse a partir de esta racionalidad. De la correlación del hombre con su prójimo, y no de un “estado” ficticio, o mitológico, de vida pre-social, o meta-social.

De las primeras páginas de la Biblia, el pensamiento hebreo recoge el significado de la palabra *ieDaH'*. Con este apoyo busca responder a la distinción que la filosofía hace entre conocer y hacer. Para la forma hebrea el “entendimiento” está integrado con el conocimiento erótico, amoroso y espiritual, con la angustia frente a la muerte y con la fuerza vital de la procreación. Se actúa mientras se conoce, y se comprende mientras se transforma. Es así como les parecía que se debía entender la “razón práctica”. Nos proponen aplicar el concepto de “autoridad” desde estos parámetros de racionalidad, que se distinguen del idealismo impuesto por el “logos”.

La “razón práctica”, vista desde el matiz que le imprime el hebreo, solo puede concebirse en el espacio de las relaciones humanas. Desde esta perspectiva surge la figura del prójimo que constituye, para la conciencia, el otro extremo del encuentro. La “revelación” se entiende como este anuncio de la presencia del semejante que no permite “perdersé” en la ficción solipsista.

Este 'otro', que marca el sentido y la legitimidad de toda autoridad, exige la constitución de relaciones basadas en la *HeMuNaH*: en donde confluyan la confianza, la lealtad, la seguridad y la inmediatez. Una situación que se defina por su coherencia y su permanencia. Dentro de esta relación las directrices deben surgir y ser reconocidas de forma inmediata como expresión de amor compasivo. No en el sentido de la *pistis*, como la imposición de algo nuevo en lo que debemos depositar nuestra fe sin entender el misterio de su bondad. La autoridad debe surgir de la relación concreta con el prójimo y no de una abstracción o una imposición que se ofrece como inalcanzable.

La "*SamJ'uT*" debe distinguirse de la "autoridad negativa" que busca "encerrarnos" en una supuesta fatalidad. En una lógica perversa donde parece no existir una salida. Estas expresiones de autoridad, constitutivas de nuestra sociedad, reclaman para sí una condición de inmutabilidad. Se dicen estar por encima de nuestra mirada humana. En este mismo sentido nos presentan a un Dios que nos exige dolor y sufrimiento. A una estructura religiosa donde nuestra necesidad vital de eludir aquello que nos lastima es coartada y reemplazada por una apología de la infelicidad.

El judaísmo, como lo entienden estos pensadores, nace y se rehace a partir de su fidelidad con un monoteísmo que no tolera ninguna forma de idolatría. Cualquier expresión de autoridad como *SamJ'uT* se inscribe en estos parámetros. La forma en la que esto se expresa es en la defensa de la singularidad, de lo "*UNO y ÚNICO*". Como descripción de la cualidad de ser insustituible, no como la expresión de una posición de jerarquía y exclusión.

La autoridad del Dios del monoteísmo anti idólatra se encuentra en el hombre que dirige sus acciones para producir felicidad y atender el sufrimiento de su semejante. Sólo al tirano se le puede ocurrir que un Dios déspota exija del hombre dolor. Dios es *SamJ'uT* como cobijo amoroso al que se dirigen los actos compasivos. La idea de un Mesías responde a la voluntad de asumir el

compromiso. Significa el cumplimiento pleno de la responsabilidad del hombre, que surge ante la presencia del 'otro'.

A los que ocupan los puestos de autoridad; en el gobierno o en las instituciones sociales, el concepto de *SaMJ`uT* les exige que se relacionen a los demás con el compromiso de servir, y no con la intención de ser servidos. Este "poder" surgido de la entrega al servicio del prójimo, es esencialmente diferente de aquel que reclama "ser servido". Desde esta propuesta, "autoridad" significa entregarse con júbilo al servicio del otro.

Para los que buscan servirse con el poder, las leyes se proclaman como si fueran pronunciadas por Dios mismo para quitarnos nuestro derecho a legislar. Estos tribunales desplazan la culpa al ámbito de lo inasequible para hacer de nosotros pecadores irredentos. Los gobernantes legitiman su poder en su condición, no en sus actos. Su señorío no requiere de justificación, debe aceptarse y acatarse. Lo mismo que la jerarquía del padre que manipula y abusa del amor del hijo y no siente que le deba reciprocidad a aquel cuyo destino gobierna.

La razón moral no es una conclusión de la lógica ni un mandato de la metafísica, es la respuesta inmediata del hombre que encara el sufrimiento del 'otro' y se siente responsable por mitigarlo. La Ilustración como proyecto moral no puede entenderse en otro contexto. La responsabilidad por reparar la injusticia debe señalar la dirección hacia donde conducir la vida colectiva. Desde esta perspectiva es inadmisibles una política que no sea al mismo tiempo un proyecto moral. En este sentido una autoridad ilustrada no puede ser otra cosa que una autoridad moral, o *SaMJ`uT*.

Para estos pensadores, la Ilustración compasiva debe buscar erradicar la pobreza. Mientras el hambre, la enfermedad y la ignorancia constituyan la realidad de una parte importante de la población, se seguirá viviendo en una época de ilustración, más no en una ilustrada. La tarea

política, según esta propuesta, se debe entender a partir de este compromiso esencial. Toda otra preocupación pasa a ser secundaria. Para la *SaMJ'uT* no hay otra prioridad que atender al llamado de esta responsabilidad.

El sistema de justicia que responde a la “autoridad compasiva” tiene como deber fundamental buscar la superación definitiva del odio, superar el “pacto” y alcanzar la paz (*ShaLóM*). Erradicar el odio debe ser la máxima aspiración de la justicia. Una tarea de tal magnitud debe buscar como instrumentar una política del perdón.

ShaLóM como “Paz Perpetua” implica la renuncia a la necesidad de fomentar el odio. En una época de auténtica ilustración, sería lógico prescindir de la guerra como mecanismo para resolver los conflictos. Lo mismo podríamos decir del fomento a la competencia y de la exacerbación de la violencia. La “autoridad” debe responderle a los que le han confiado su destino, combatiendo los brotes de odio y buscando fomentar la cultura del perdón. Esto significa instrumentar las medidas necesarias que nos lleven a cancelar toda justificación y utilización del odio.

La responsabilidad por el bienestar del ‘otro’ como fuente reguladora de la moral, es también el “asiento” de la autoridad como *SaMJ'uT*. La otorga el que recibe amor, y es él quién la retira. Es la acción compasiva la que “eleva” al dador por gracia del que recibe. El núcleo de esta relación está en algún lugar, comunicando a los dos extremos que se reconocen.

En esta relación fundamental la palabra es fuente de autoridad. En la dialogía, en el “guión” de la palabra “YO-TÚ”, o en el mandamiento del que exige ser amado, en el silencio del lenguaje cuando habla desde el amor eterno. La palabra del ‘otro’ irrumpe en el solipsismo de la conciencia y la “sacude” para recordarle el privilegio de su responsabilidad.

La autoridad es el “otro”, que configura el extremo de la dialogía. Aquel al que el “Yo” se dirige por amor y de quien se siente responsable. El “Tú” de la relación “Yo-Tú”, a quien se le entrega, en quien confía y a quién le es leal. El *Re’a* que necesariamente considera como externo a “él”, pero a quien busca alcanzar con su amor, o sea, con su conocimiento en el sentido de la palabra hebrea *ieDaH*.

La autoridad de la palabra les permite a los pensadores judíos combatir el mito del idealismo. La presencia del ‘otro’ no significa la caída, sino más bien la esperanza. En las letras, el encuentro dialógico deja testimonio de la victoria del amor sobre el logos. Porque los que estuvieron ahí no fueron “sujetos” hipotéticos de un posible silogismo, ni supuestos “x” o “y” o “K” que responden a una instrumentación de un sistema ético.

En el silencio, en ese meta – lenguaje, los hombres concretos, los *UNOS* y *ÚNICOS*, pueden evadirse del “*proceso*”, alejarse del “*castillo*”, no tienen por que ser “insectos” o “perros”, o simples ellos. En la voz silenciosa de este YO singular, se produce el estruendo de la denuncia. Las letras abogan por este espacio vital de la “autoridad compasiva”.

El escritor se coloca en una posición de singularidad irreductible. Mediante sus recursos literarios consigue reproducir el sentir del individuo. El autor confronta a cada una de estas manifestaciones negativas de la autoridad con el vergonzoso y humillante mundo que produce con sus acciones. El lenguaje recupera su dimensión dialógica porque comunica al lector con la voz de un semejante que renuncia a perder su singularidad.

Los pensadores judíos que vivieron en Europa Central a finales del Siglo XIX y principios del XX, nos escriben desde el exilio, por medio del silencio y desde una autoridad que está más allá del derecho. Esta situación, en la que la historia los colocó, les permitió observar como los principios reguladores de la convivencia humana se “extraviaban”. Extranjeros de su tiempo,

escribieron como lo hacen los náufragos que escriben mensajes en trozos de papel, para lanzarlos dentro de una botella a un mar incierto. No con la esperanza de ser rescatados, pero si con la responsabilidad de advertirle a los demás de la existencia del peligro.

La tarea de recoger sus palabras, de poder agruparlas para luego interrogarlas, el analizar las respuestas y proyectar sus alcances, ha significado un privilegio. Es imposible ocultar la profunda admiración por su trabajo, por su compromiso y entrega. Con su pensamiento volcado en los ejemplos de sus propias vidas, escribieron en la forma más elocuente posible, lo que representa un autor y una autoridad en el más elevado de los sentidos.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Abbagnano Nicola, **Diccionario de Filosofía**, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
2. Adorno Teodoro W., **Educación para la Emancipación; Conferencias y Conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)**, Ediciones Morata, Madrid, 1998.
3. Álvarez González Evangelino, "*Religión y ética en el último Hermann Cohen*, en **Judaísmo y Límites de la Modernidad**, Riopiedras, Barcelona 1998. pp. 93-105.
4. Arendt Hanna, **Los Orígenes del Totalitarismo**, Taurus Ediciones, Madrid, 1974.
5. Benveniste Emile, **Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas**, Taurus, Madrid, 1983.
6. Benjamin Walter, **Imaginación y Sociedad; Iluminaciones I**, Taurus, Madrid, 1980.
7. Bergman Hugo Samuel, **Fe y Razón; Introducción al Pensamiento Judío Moderno**, Paidós, Buenos Aires, 1963.
8. Bergman Hugo Samuel, **Hafilosofia ha Dialogit MiKierkegar ad Buber. (La Filosofía Dialógica de Kierkegaard a Buber, en Hebreo)** Mosad Bialik, Jerusalén 1974.
9. **Biblia de Jerusalén; Edición Pastoral con Guía de Lectura y Nuevas Introducciones de J. T. Bagot** Editor Español Desclér Brouwer, Bilbao, 1984.
10. Buber Martin, **Caminos de Utopía**, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.
11. Buber Martin, **Cuentos Jasídicos; Los Maestros Continuadores vols. I-II**, Paidós, Buenos Aires, 1978.
12. Buber Martin, **Cuentos Jasídicos; Los Primeros Maestros Vols. I-II**, Paidós, Buenos Aires, 1978.
13. Buber Martin. **Dos Modos de Fe**, Caparros Editores, Madrid ,1996.
14. Buber Martin, **Eclipse de Dios; Estudios sobre las Relaciones entre Religión y Filosofía**. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
15. Buber Martin. **Good and Evil; Two Interpretations**, Charles Sgribner's sons, Nueva York, 1952.
16. Buber Martin. **Heretz le Shnei Amim, (Una Tierra para Dos Pueblos en Hebreo)** Schocken Publishing House, Tel-Aviv, 1988.

17. Buber Martin. **¿Qué es el Hombre?**, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.
18. Buber Martin. "*Replies to my critics*" en **The Philosophy of Martin Buber; The Library of Living Philosophers**, vol. XII, Open Court Publishing Company, La Salle Illinois, 1967. pp. 690-744.
19. Buber Martin. **Yo-Tu**, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.
20. Brunner Emile. "*Judaism and christianity in Buber*", en **The Philosophy of Martin Buber; The Library of Living Philosophers**, vol. XII, Open Court Publishing Company, La Salle illinois, 1967. pp. 309-318.
21. Cabrera Isabel, **El Lado Oscuro de Dios**, Editorial Piados, Facultad de Filosofía y letras de la UNAM. México, 1998.
22. Cabrera Isabel. "*¿La religión complementa la moral kantiana?*", en **Diánoia; Anuario de Filosofía**, Vol. XXXIX, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1993. pp. 59-73.
23. Caffarena José Gómez, "*Kant y la filosofía de la religión*" en **Kant: de la Crítica a la Filosofía de la Religión**, Anthropos y UAM, Barcelona, 1994. pp.185-211.
24. Cohen Esther. **El Silencio del Nombre; Interpretación y Pensamiento Judío**, Ánthropos y Fundación Eduardo Cohen, Barcelona, 1999.
25. Cohen Hermann. **Religion of Reason; Out of the Sources of Judaism**, American Academy of Religion. Atlanta, 1995.
26. Cohen Herman. **Dat ha Tbuna Memekorot Hayaadut**. (La Religión de la Razón desde las Fuentes del Judaísmo. En Hereo), Mosad Bialik, Jerusalén 1971.
27. Comay A. y Yardén D., **Completo Diccionario Hebreo – Español; con una sinopsis de la gramática hebrea en Español**, Eitorial Achiasaf, Jerusalén Tel-Aviv, 1978.
28. Derrida Jacques. "*Fe y saber, las dos fuentes de la <<religión>> en los límites de la mera razón*", en **La Religión**, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1997. pp. 7-106.
29. Dieterlen Paulette, "*Hobbes: El Porqué y Para qué de la Violencia*" en Adolfo Sánchez Vázquez Editor. **El Mundo de la Violencia**, UNAM y Fondo de Cultura Económica, México, 1998. pp. 383-395
30. Dubnov Simón. "*El precio de la emancipación – El decreto de 1806*", en: **Historia Universal del Pueblo Judío**, Tomo VIII, pp. 55-69, Editorial S. Sigal, Buenos Aires, 1951.
31. **Enciclopedia Judaica Castellana**, en XI tomos, México 1948.

32. Fackenheim E. L., "*Buber's concept of revelation*", en **The Philosophy of Martin Buber; The Library of Living Philosophers**, vol. XII, Open Court Publishing Company, La Salle Illinois, 1967, pp., 273-296.
33. Fackenheim Emil, **To Mend the World**, Schocken Books. Nueva York, 1982
34. Ferraris Mauricio, "*El sentido del ser como huella óptica determinada*", en **La Religión**, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1997. pp. 237- 291.
35. Finkelkraut Alain, **El Judío Imaginario**, Editorial Anagrama, Barcelona, 1982.
36. Forster Ricardo, **El Exilio de la Palabra; en Torno a lo Judío**. Eudeba Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1999.
37. Foucault Michel, "*¿Qué es la ilustración?*", en: **Saber y Verdad**, La piqueta, Madrid, 1985. pp.196-207.
38. Foucault Michel, **Las Palabras y las Cosas; Una Arqueología de las Ciencias Humanas**, Siglo XXI, México, 1968.
39. Foucault Michel, **Vigilar y Castigar; Nacimiento de la Prisión**, Siglo XXI, México 1976.
40. Foucault Michel "*Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la razón política*" en Tomás Abraham, **Los Senderos de Foucault; seguidos por un apéndice con tres textos inéditos de Michel Foucault**. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1989. pp. 149-174.
41. Friedman Maurice, **Encuentro en el Desfiladero; La Vida de Martin Buber**, Editorial Planeta, Buenos Aires, 1993.
42. García-Baró, *Introducción a los trabajos finales de Hermann Cohen sobre la filosofía de la religión*, en **Judaísmo y Límites de la Modernidad**, Riopiedras, Barcelona 1998. P.. 107-122.
43. Miguel García-Baró, *1. Noticias de la vida de Franz Rosenzweig* en F. Rosenzweig, **La Estrella de la Redención**, Ediciones Sigueme, Salamanca 1997. pp. 11-14.
44. Garzón Ernesto, "*La paz republicana*" en **Kant: de la Crítica a la Filosofía de la Religión; En el Bicentenario de La Religión en los Límites de la Mera Razón**, Anthropos y UAM, Barcelona, 1994, pp. 161-183.
45. Gilbert Martín, **Atlas de la Historia Judía**, La semana, México, 1978.
46. Guttmann Julius, **Ha Filosofía shel Ha yahadut** (La Filosofía del Judaísmo), Mosad Bialik. Jerusalén, 1963.

47. Hegel G.W.F. **Fenomenología del Espíritu**, Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, México 1966. Primera edición en alemán en 1807.
48. Hegel G.W.H. **Filosofía del Derecho**, traducción Angélico Mendoza de Montero, Juan Pablos Editor, México. 1980.
49. Heidegger Martin., **El Ser y el Tiempo**, Fondo de Cultura Económica, México 1951.
50. Herzl, Teodoro. "**El Estado Judío**", en **Theodor Herzl; Profeta de Nuestro Tiempo**, Editorial Herzl, México, 1961, pp. 23-115.
51. Hirsch Rafael S.. **The Nineteen Letters About Judaism**, Feldheim Publishers, Jerusalén - Nueva York. 1995.
52. Hobsbawn Eric, **En Torno a los Orígenes de la Revolución Industrial, Siglo XXI**, México 1971.
53. Janik Allan y Toulmin Stephen, **La Viena de Wittgenstein**, Taurus, Madrid 1974.
54. Kafka Franz, **Carta al Padre**, La Nave de los Locos, México, 1977.
55. Kafka Franz. **Consideraciones Acerca del Pecado el Dolor la Esperanza y el Camino Verdadero**. Editorial Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975.
56. Kafka Franz. "De las Alegorías", en **La Muralla China; Cuentos, Relatos y Otros Escritos**, Alianza Editorial, Madrid, 1973. pp. 78-9.
57. Kafka Franz. "**De la Construcción de la Muralla China**", en **La Muralla China; Cuentos, Relatos y Otros escritos**, Alianza Editorial, Madrid, 1973. pp.7-20.
58. Kafka Franz. **Diarios (1914-1923)**, Bruguera, Barcelona 1983.
59. Kafka Franz. **El Castillo**, traducción María José de Chopitea, La Nave de los Locos, México, 1982.
60. Kafka Franz, **El Proceso**, traducción María José de Chopitea, La Nave de los Locos, México, 1979.
61. Kafka Franz. "**Investigaciones de un Perro**", en **La Muralla China; Cuentos, Relatos y Otros Escritos**, Alianza Editorial, Madrid, 1973. pp.. 207- 45.
62. Kafka Franz, **La Condena**, Alianza Editorial, Madrid 197.
63. Kafka Franz, **La Metamorfosis**, traducción José Luis Borges, Losada, Buenos Aires, 1943.

64. Kafka, "*Sobre la Cuestión de las Leyes*", en **La Muralla China; Cuentos, Relatos y Otros Escritos**, Alianza Editorial, Madrid, 1973. pp. 73-5.
65. Kant Imanuel, **Crítica de la Razón Práctica**, traducción de Emilio Miñana y Villagrasa y de Manuel García Morente, Editorial Espasa-Calpe, primera edición en español, Madrid 1913.
66. Kant Imanuel, **Crítica de la Razón Pura**, traducción de Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, Editorial Porrúa, México, 1972, primera edición en español, Madrid 1883, primer edición en alemán Riga 1781, segunda edición en alemán Riga 1787.
67. Kant Imanuel, **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres**, traducción de Manuel García Morente, Editorial Porrúa, México 1972, primera edición en español, Madrid 1921.
68. Kant Imanuel, **La Religión dentro de los Límites de la Mera Razón**, , traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid 1969.
69. Kant Imanuel, *Por la Paz Perpetua. Un esbozo filosófico*, en **En Defensa de la Ilustración**, Alba Editorial, Barcelona, 1999, pp. 307-359. primera edición en Español, Madrid, 1922, primera edición en alemán, Königsberg 1795
70. Kant Imanuel, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?* en **En Defensa de la Ilustración**, traducción Javier Alcoriza y Antonio Lastra Alba Editorial, Barcelona, 1999, pp. 63-71. p. 69.
71. Karady Victor, **Los Judíos en la Modernidad Europea; Experiencia de la Violencia y Utopía**, Prólogo de Juan Pablo Fusí, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2000.
72. Katz Iacob, *Et Lajkor ve Et Leitbonen; Masa Historit al Darco Shel Beit Israel Meaz Zaató Mearatzo ve Had Subo Elea (Tiempo para Investigar y Tiempo Para Reflexionar; Un Ensayo Histórico sobre Israel A través de Las Épocas)*, Mercatz Salman Shazar, Jerusalén, 1999.
73. Katz Iacob, **Exclusiveness and Tolerance; Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times**, Berhrman House, Nueva York, 1961.
74. Katz Iacob, "*La Emancipación Judía y los Estudios Judaicos*", en **Dispersión y Unidad**, No. 15, Organización Sionista Mundial, Jerusalén, 1975, pp. 118-126, p. 119.
75. Katz Iacob, *Masoret u Mashver; Hajevrá Haiehudit ve Mosaei Iemei Habeinaim (Tradición y Crisis; La Sociedad Judía al final de la Edad Media)* Mosad Bialik, Jerusalén, 1963.
76. Katz Steven T. **Jewish Philosophers**, Keter Publishing, Jerusalén, 1975.
77. **La Santa Biblia; Antiguo y Nuevo Testamentos**, La Biblioteca Mexicana del Hogar, México.

78. Levinas Emmanuel, "*Algunas Reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*" en **Judaísmo y Límites de la Modernidad**, Riopiedras, Barcelona 1998. Pp. 65-73.
79. Lévinas Emmanuel, **Fuera del Sujeto**, Caparrós Editores, Madrid, 1997.
80. **Libro de la Torah y las Haftarot**, Con traducción, comentario, explicaciones, introducción y glosario por Rabi Meir Matzliah Melamed, Centro Educativo Sefaradí de Jerusalén, Jerusalén 1980.
81. Loeb Sara. **Franz Kafka; The Question of Jewish Identity; Two Perspectives** (En Hebreo), Hakibbutz Hameuchad, Tel-Aviv, 1998.
82. Marx Karl. "*Sobre la cuestión judía*", en: **La Sagrada Familia; Y Otros Escritos Filosóficos de la Primera Época**, Editorial Grijalbo, México, 1958. pp 16-44
83. Mendelssohn Moisés, **Jerusalem o Acerca de Poder Religioso y Judaísmo**, Anthropos, Barcelona. 1991.
84. Mate Reyes. **Heidegger y el Judaísmo, Y sobre la Tolerancia Compasiva**, Anthropos, Barcelona. 1998.
85. Mate Reyes. "*Ilustración y judaísmo*", en: **Judaísmo y Límites de la Modernidad**, Riopiedras. Barcelona 1998. Pp. 209-221.
86. Mate Reyes. **Memoria de Occidente; Actualidad de Pensadores Judíos Olvidados**, Anthropos. Barcelona, 1997.
87. Mate Reyes. "*¿Somos responsables de lo que no hemos hecho?: por una fundamentación de la responsabilidad en la com-pasión*", en: **Responsabilidades y Deberes**, Textos, Madrid, 1998.
88. Meyer Michael A. **The Origins of the Modern Jew; Jewish Identity and European Culture In Germany, 1749-1824**, Wayne State University Press, Detroit, 1967.
89. Monter José. "*Estudio introductorio; Moisés Mendelssohn, un judío ilustrado, Bibliografía y Cronología*" en: Mendelssohn Moisés, **Jerusalem o Acerca de Poder Religioso y Judaísmo**. Anthropos, Barcelona, 1991. pp.VII –LIV.
90. Mugerza Javier, "*Kant y el Sueño de la Razón*" en: **Kant: de la Crítica a la Filosofía de la Religión; En el Bicentenario de La Religión en los Límites de la Mera Razón**, Anthropos y UAM, Barcelona. 1994, pp.125 –159.
91. Nietzsche Friedrich. **La Genealogía de la Moral; Un Escrito Polémico**, Alianza Editorial, Madrid. 1972.

92. Pereda Carlos, "Sobre la consigna "hacia la paz perpetua"" en **Filosofía Moral, Educación e Historia; Homenaje a Fernando Salmerón**, UNAM, México, 1996.
93. Philonenko. A. "La Escuela de Marburgo: H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer" en **Historia de la Filosofía ; Ideas Doctrinas**, tomo III, Espasa- Calpe, Madrid, 1984. pp. 494-516.
94. Robert Marthe, **Franz Kafka o la Soledad**, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
95. Robert Marthe, **Acerca de Kafka Acerca de Freud**, Editorial Anagrama, Barcelona, 1970.
96. Rosenzweig Franz, " *Del ser alguien judío*", en **Tesoros del Judaísmo; Ideario Judío; Pensamiento, Ensayos, Artículos y Extractos de Libros Seleccionados por Eduardo Weifeld**, pags., 237 a 250, Editorial Enciclopedia Judaica Castellana, México, D.F., 1958.
97. Rosenzweig Franz, **El Nuevo Pensamiento**, La Balsa de la Medusa Visor, Madrid 1989.
98. Rosenzweig Franz, "Introducción a los escritos Judíos de Hermann Cohen", traducción de Miguel García-Baró, en, **Judaísmo y Límites de la Modernidad**, Riopiedras, Barcelona 1998. Pp. 13- 64.
99. Rosenzweig Franz, **La Estrella de la Redención**, traducción de Miguel García-Baró, primera edición en alemán en 1921. Sígueme, Salamanca, 1997.
100. Rosenzweig Franz, **El Libro del Sentido Común Sano y Enfermo**, Caparros Editores., Madrid, 1994.
101. Rosenberg Shalom, **El Bien y el Mal en el Pensamiento Judío**, RioPiedras Ediciones, Barcelona 1996.
102. Rotenstreich Nathan, "Darco shel Mendelssohn ve avanat ha iaadut" ("La trayectoria de Mendelssohn en la comprensión del judaísmo") en: **Moshe Mendelssohn, Jerushalaim; Ktavim al Ha Iaadut, Lagbulim-Bialik** Ramat Gan. pp. 7-32.
103. Rothenstreich Nathan, **Iunim Bemajshava Haieudith Besman Hase, (Reflexiones sobre el Pensamiento Judío en Nuestros Tiempos)**, Am Obed, Tel-Aviv, 1978.
104. Rotenstreich Natan, "The right and the limitations of Buber's dialogical thought", en **The Philosophy of Martin Buber; The Library of Living Philosophers**, vol. XII, Open Court Publishing Company, La Salle illinois, 1967, pp., 97-132.
105. Rousseau Juan Jacobo, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, en **El contrato Social**, Editorial Porrúa, México, 1969 (primera edición Ámsterdam 1755). pp.98-173.
106. Rousseau Juan Jacobo, **El Contrato Social o Principios de Derecho Político**, Editorial Porrúa, México, 1969, primera edición, Ámsterdam, 1762.

107. Russell Bertrand, **Autoridad e Individuo**, F.C.E, México, 1949.
108. Rousseau Juan Jacobo, **Discurso sobre el Origen de la Desigualdad**, Porrúa, México, 1979.
109. Safari Zeev y Sagi Avi, **Bein Samjut le Otonomia be Masoret Israel. (Entre Autoridad y Autonomía en la Tradición Judía)**. Kibutz Hameujad, Tel – Aviv, 1997.
110. San Agustín. “*El libre albedrío; en tres libros*”, en **Obras de San Agustín; tomo III Obras Filosóficas**. pp. 189-432. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1982.
111. Scholem Gershom, **Conceptos Básicos del Judaísmo; Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación**. Colección Paradigma, Valladolid, 1998.
112. Scholem Gershom, **Explicaciones e Implicaciones; Escritos sobre la Herencia Judía y Renacimiento**. (en hebreo), Am Oved Publishers, Tel-Aviv 1992.
113. Scholem Gershom, **Las Grandes Tendencias de la Mística Judía**, Ediciones Siruela, Madrid, 1996.
114. Scholem Gershom, **Mi Berlin leYerushalaim (De Berlin a Jerusalén)**, Am Obed, Tel-Aviv, 1982.
115. Scholem Gershom, **Walter Benjamin; Historia de una Amistad**, Ediciones Península, Barcelona 1987.
116. Shakespeare William, **El Mercader de Venecia**, en **Obras Completas de William Shakespeare**. Aguilar, Madrid, 1961.
117. Steiner George, **Pasión Intacta; Ensayos 1978-1995**, Ediciones Siruela, Bogota, 1997.
118. Triás Eugenio, “*Pensar la religión; el símbolo y lo sagrado*”, en **La Religión**, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1997. pp. 132-152.
119. Villoro Luis. **El Poder y el Valor; Fundamentos de una Ética Política**. Fondo de Cultura Económica, El Colegio Nacional, México, 1997.
120. Vincenzo Vitiello, “*Desierto, Ethos, Abandono; Contribución a una Topología de lo Religioso*”. en **La Religión**, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1997. pp. 189 - 236.
121. Wittgenstein Ludwig, **Investigaciones Filosóficas**, traducción Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas y Editorial Crítica, México 1986.
122. Wohlfarth Irving, **Hombres del Extranjero; Walter Benjamín y el Parnaso Judeoalemán**. La Huella del Otro Taurus, México, 1999.