

Pensamiento judío contemporáneo

**ALBERTO SUCASAS Y
EMMANUEL TAUB**
(EDITORES)


LILMOD


prometeo
libros

PENSAMIENTO JUDÍO CONTEMPORÁNEO

La Fundación Cultural **David Calles** está destinada a difundir y fomentar por medio de publicaciones (Ediciones Lilmod), cursos y conferencias en los países de habla hispana el humanismo y la cultura judía, el diálogo entre las personas con distintas convicciones y credos; así como también ayudar a la disminución de prejuicios y de toda forma de discriminación.

Colección Estudios y Reflexiones

dirigida por Emmanuel Taub

Consejo editorial

Daniel Colodenco

Daniel Feierstein

Daniel Goldman

Alberto Sucasas

Alberto Sucasas y Emmanuel Taub
(editores)

PENSAMIENTO JUDÍO
CONTEMPORÁNEO



Sucasas, Alberto

Pensamiento judío contemporáneo / Alberto Sucasas ; Emmanuel Taub. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Prometeo Libros, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-816-096-2

1. Humanismo. 2. Judaísmo. 3. Filosofía Moderna. I. Taub, Emmanuel II. Título
CDD 296

© Para todo el mundo hispanoparlante:

Fundación David Calles para la Difusión del Humanismo (n.º 1746869)

Fundación David Calles para la Difusión del Humanismo

Director: Roger Calles

Tel.: (54-11) 4382-2266 - Fax: (54-11) 4384-7783

Prometeo Libros, 2015

Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297

editorial@treintadiez.com

ventas@prometeoeditorial.com

www.prometeoeditorial.com

ISBN: 978-987-574-731-9

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial. Derechos reservados.

Queda prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

Índice

Prólogo. Pensadores judíos en el siglo <i>Alberto Sucasas y Emmanuel Taub</i>	9
Hermann Cohen: el contrabandista cultural <i>Liliana Ruth Feierstein</i>	27
Sigmund Freud: el hombre y su psicoanálisis del judaísmo <i>Mauricio Pilatowsky</i>	79
Martin Buber: diálogos en el camino. Del misticismo al socialismo utópico <i>Silvana Rabinovich</i>	117
Franz Kafka: la aventura de las minúsculas <i>Carlos A. Conchillo Martínez</i>	145
Franz Rosenzweig: una nueva crítica de los ídolos <i>Daniel Barreto</i>	183
Walter Benjamin: la curva marrana <i>Luis Ignacio García</i>	219
Hans Jonas: la supervivencia de la vida <i>Alberto Sucasas</i>	273

Yeshayahu Leibowitz: el ortodoxo heterodoxo David Banon.....	315
Hannah Arendt: la condición judía, la política y la asunción del mundo <i>Marcelo Raffin</i>	343
Emmanuel Levinas: una crítica de la ontoteología política desde las fuentes del judaísmo <i>Eugenio Muinelo Paz</i>	381
Edmond Jabès: la palabra tras la ausencia <i>Emmanuel Taub</i>	425
Néher - Askénazi - Amado: el alma de la Escuela de pensamiento judío de París <i>David Banon</i>	463
Jacques Derrida: desconstrucción y judaísmo <i>Patricio Peñalver</i>	501
Colaboradores	521

Prólogo

Pensadores judíos en el siglo

Alberto Sucasas y Emmanuel Taub

[D]espués de Auschwitz, no podíamos escribir más que con palabras heridas. La filosofía es incapaz de hacerse cargo de la herida. El pensamiento judío contemporáneo está profundamente marcado por esa herida.

EDMOND JABÈS¹

Apenas transcurridos tres lustros del nuevo siglo, más que probablemente resulte todavía prematura, desde un punto de vista historiográfico, la pretensión de elaborar un balance, si no definitivo sí al menos plausible, del pensamiento filosófico en la pasada centuria. Y no por falta de contenidos informativos o evidencias documentales; muy al contrario, sus dimensiones son tan vastas que más bien abruman al intérprete, requerido por una masa de datos tal que inevitablemente colapsa el plan de procesarlos: nombres propios (de figuras –Bergson, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Adorno, Benjamin, Gadamer...– y de textos –de *La filosofía como ciencia estricta* a *Historia de la locura en la época clásica*, del *Tractatus logico-philosophicus* a *La voz y el fenómeno*, de *Ser y tiempo* a *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, de...–; ¿cómo clausurar la relación interminable de singularidades, discretamente sugerida por los puntos suspensivos?), tendencias (fenomenólogos, existen-

1. E. Jabès, *Construir día a día. El libro de los márgenes III*, trad. B. Díaz Zearsolo, Madrid, Arena Libros, 2006, pp. 53-54.

cialistas, analíticos, hermenéuticos, marxistas, estructuralistas y posestructuralistas...), matrices disciplinares (de la eidética de la conciencia, la crítica cultural o la epistemología, al análisis del lenguaje, la hermenéutica de la facticidad o los estudios de género; entre tantas otras...), temáticas dominantes (a la herencia, poshegeliana, decimonónica –la sociedad, la secularización y el subsecuente nihilismo, la existencia, la ciencia y la historia; sus voceros paradigmáticos habrían sido, respectivamente, Marx, Nietzsche, Kierkegaard, Comte y Dilthey–, el siglo XX supo añadir una preocupación central, la del lenguaje, que, en forma de *linguistic turn*, parece haber atravesado, y no ha dejado de hacerlo, todos los territorios filosóficos, acaso para consolidar un nuevo paradigma en la historia del pensamiento de Occidente), acontecimientos (por ejemplo: la disputa de Davos entre Cassirer y Heidegger; la sinuosa historia del Institut für Sozialforschung; la creación, a cargo de Bataille y otros, del Collège de Sociologie o la mucho más reciente del también parisino Collège International de Philosophie...), hibridaciones doctrinales (freudo-marxismo; giro hermenéutico de la tradición fenomenológico-existencial; mestizaje, tardío pero fecundo, entre analíticos y continentales; revisión del legado precedente en clave de posmodernidad...), etc. Solo el recurso, sin duda fácil, a los puntos suspensivos nos evita un inventario inacabable. Sin, por otra parte, dejar de tener en cuenta que la historia tematizada no solo habla de esfuerzos especulativos; también la integran, subyacentes a la producción doctrinal, experiencias vividas por sujetos singulares, trayectorias biográficas cuya impronta puede rastrearse en la aparente neutralidad de los filosofemas y que, además, traman entre sí múltiples nexos intersubjetivos: de cooperación –Russell-Whitehead, Adorno-Horkheimer, Deleuze-Guattari son ejemplos señeros de “parejas filosóficas”–, de amistad e intercambio discursivo –Arendt y Jaspers, Levinas y Blanchot, Deleuze y Foucault, para limitarnos a tres ejemplos célebres– o de discipulado –impresionante, sin duda, la cohorte de fenomenólogos, más o menos heterodoxos, propiciada por Husserl; o el ascendiente de Heidegger y Wittgenstein sobre buena parte del pensamiento contemporáneo–; pero también de polémicas rupturas –entre Heidegger y Husserl, por solo citar un caso; del primero bien cabría decir que nadie como él supo provocar las lealtades más recalcitrantes, junto a las

desavenencias más sonoras, a menudo protagonizadas por discípulos judíos como Marcuse, Levinas, Arendt, Jonas, Anders... o incluso, en un registro distinto, Paul Celan—. Por otro lado, esa micro-historia, la del pensamiento filosófico del Novecientos, jamás dejó de pertenecer a la historia *tout court*, evidencia susceptible de ser verificada tanto en la determinación epocal de la producción discursiva (¿cómo entenderla sin tomar en consideración fenómenos como la dinámica secularizadora, el auge de la técnica o la inaudita perpetración de barbarie?) cuanto en la identificación de sucesos singulares donde la historia política irrumpe, conmoviéndolo, en el espacio filosófico (solo algunos flashes, retratos de un tiempo más o menos reciente: una vez más, Heidegger, al pronunciar su tristemente célebre discurso rectoral en el escenario académico friburgués; pensadores del llamado posestructuralismo, confundiéndose con la masa de jóvenes rebeldes en las calles parisinas durante mayo del 68; o toda una vida, la de Lukács, cuya evolución no puede desligarse del estalinismo y sus consecuencias).

Constatado, pues, el efecto abrumador que conlleva una atención panorámica al pensamiento del pasado siglo como objeto de reconstrucción histórica. Lo prolijo del párrafo precedente no abrigaba otra intención que recordarlo: se diría, en efecto, que, en su incontenible proliferación, *los árboles no dejan ver el bosque*. Y en buena medida así es: una mirada historiográfica madura, capaz de ordenar la multiplicidad de datos en esquemas de comprensión adecuados, solo puede resultar del trabajo del tiempo... y su *modus operandi* es el de una lenta y paciente destilación. Resultaría insensato, y violento a tenor de los patrones epistémicos de la ciencia histórica, querer acelerarla intempestivamente. Somos, a no dudarlo, legatarios del pensamiento del siglo XX; más aún, vivimos de y en esa tradición reciente. Pero todavía es pronto para que nos sea dado trazar un retrato veraz y, hasta donde esté permitido en estos terrenos, imparcial de nuestros ancestros más recientes. Caben, eso sí, ciertas evidencias parciales o sectoriales que, si bien no suministran el retrato final, aportan algunos de los elementos que habrán de integrarse en su configuración definitiva. Ya no podemos dudar, por ejemplo, de que figuras como Husserl, Heidegger, Wittgenstein o Derrida son miembros indiscutibles del Olimpo filosófico contemporáneo. Tampoco resulta incierto que una temática, la del lenguaje, ha jugado

un papel decisivo en su configuración, muy en particular en la segunda mitad del siglo, hasta el punto de reconfigurar el modo en que abordamos la herencia decimonónica (esas cinco cuestiones mayores ya aludidas: sociedad, secularización, existencia, ciencia e historia) y, por extensión, el elenco problemático de una tradición bimilenaria (el ser; el conocimiento; la praxis; la belleza...). En tercer lugar, y para concluir, nadie parece discutir ya la importancia que algunas tendencias teóricas adquirieron en los últimos cien años: la fenomenología y sus múltiples estribaciones; el análisis filosófico y la filosofía de la ciencia; el existencialismo y la hermenéutica; la renovación del marxismo a cargo de la Escuela de Fráncfort... también, por supuesto, el diálogo, decisivo, entre el aparato categorial de la tradición y los resultados de las ciencias humanas.

Entre ese puñado de evidencias menores (en tanto que pendientes de integración en una futura visión de conjunto), se cuenta, con creciente certidumbre, la de una corriente que, a falta de un nombre mejor, bien podríamos denominar *pensamiento judío del siglo XX*. Su historia se confunde, a decir verdad, con la de la centuria: es, en efecto, cada vez más frecuente, entre historiadores profesionales pero también para la opinión común, considerar que “el siglo XX”, contra lo que la nuda cronología podría sugerir, no se estrena en 1901, sino en 1914, pues la Gran Guerra habría iniciado, en un abrupto y brutal corte epocal, un tiempo nuevo. Pues bien, coincidiendo la muerte de su autor con el fin de la contienda, *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, la gran obra póstuma de Hermann Cohen, se publica en 1919 y funda, en tanto que hito editorial, la micro-historia que aquí pretendemos abordar. No porque faltasen escritos de pensamiento judío anteriores a esa fecha (el corpus coheniano, sin ir más lejos, ofrece un amplio repertorio de ellos; su conjunto se publicaría tardíamente como *Jüdische Schriften*), sino porque ese libro, por sus virtudes intrínsecas y por su dilatada influencia, supone el momento inaugural de una aventura intelectual nacida del encuentro (no necesariamente irenista o conciliador; bien al contrario, a menudo hostil: de des-encuentro hablan buena parte de sus episodios) entre dos tradiciones, la filosófica europea y la ético-religiosa del judaísmo. No constituye un hápax histórico (baste recordar el florecimiento del pensamiento filosófico judío en

tiempos helenísticos o medievales, con Filón de Alejandría y Maimónides como personalidades prototípicas), pero sí representa, sin discusión, un *novum* contemporáneo.

No resulta fácil trazar sus límites, ni siquiera establecer en forma inequívoca la nómina de sus representantes. Pese a ello, o justamente por ello, este libro pretende ser un aporte a la caracterización de un capítulo, de perfiles acentuadamente idiosincrásicos, del pensamiento contemporáneo. A sabiendas de que lo inacabado o incierto de nuestra conciencia de este afecta igualmente a cualquiera de sus secciones, señaladamente aquella que tiene en Hermann Cohen y Jacques Derrida sus referentes extremos. No abriga esta obra colectiva pretensión alguna de exhaustividad (por sus trece contribuciones desfilan un total de quince figuras intelectuales; a buen seguro, todas ellas señeras, pero otras varias hubieran podido incorporarse); aspira, menos aún, a descubrir un territorio inédito, pues somos conscientes de que, aparte de múltiples monografías, otros textos, también en el ámbito hispano,² se han adentrado ya en ese territorio. (Nuestra pretensión en modo alguno es haberlo descubierto; más bien, contribuir a su colonización.) Ni que decir tiene, renunciamos a ofrecer al lector una versión definitiva del objeto: es obvio que lo dicho con respecto al pensamiento contemporáneo en general resulta aplicable, *mutatis mutandis*, a su capítulo judío. Por otro lado, siendo propia de él una considerable pluralidad interna, también nuestro plan editorial, lejos de ceñirse a un rígido esquema al que debieran someterse dócilmente todas las contribuciones, ha optado por un planteamiento generoso y abierto, generosamente abierto, en el que tengan cabida sensibilidades y enfoques dispares. No solo, pues, la heterogeneidad de trece propuestas intelectuales, sino también el modo en que cada una de ellas resuena en los espíritus de

2. Es obligado recordar obras como las de Reyes Mate (*Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997) o Irene Kajon (*El pensamiento judío del siglo XX. Cinco biografías intelectuales*, trad. C. Kohan y P. Dreizik, Buenos Aires, Lilmod, 2007). También la traducción del opus monumental de Pierre Bouretz (*Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, trad. A. Sucasas, Madrid, Trotta, 2012), así como la compilación de M. Beltrán, J.M. Mardones y R. Mate (*Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedras, 1998).

los doce participantes. Esa hospitalidad editorial justifica que, junto a los colaboradores hispánicos (mexicanos, argentinos y españoles), figure un estudioso francés, pero de raíces sefardíes, David Banon. También es responsable del amplio grado de libertad con que cada cual abordó su contribución; en realidad, los editores se limitaron a establecer dos principios generales: la lectura de cada autor no debiera aportar una contribución especializada sobre un aspecto de su obra, sino inscribirse en una visión de conjunto de la misma (sin que por ello hubiera de tratarse de una presentación escolar al modo de “Vida y obra –más lo segundo que lo primero– de...”); por otro lado, fuese cual fuese el enfoque de lectura elegido, en él habría de primar la presencia de lo judío en el pensamiento analizado. El resultado es un conjunto de ensayos inéditos³ cuyo designio compartido es contribuir, en particular para el público hispano, a la difusión del pensamiento judío contemporáneo. No ocultamos, además, la intención de ensanchar el sentido de esa expresión, dando cabida, como se comprobará, a productos intelectuales que un rígido criterio academicista no aceptaría como “filosofía” o “pensamiento filosófico”.

Ya hemos destacado la relevancia de Hermann Cohen, y muy en particular de su obra póstuma de 1919, en la gestación temprana del pensamiento judío del siglo XX. En esa labor pionera lo acompañan otras dos figuras, Rosenzweig y Buber; unidos, configuran el terceto de los *padres fundadores*. “Hermann Cohen: el contrabandista cultural” es la aportación de Liliana Ruth Feierstein, atenta a situar la reflexión judía del gran neokantiano no solo en el contexto intelectual de la Alemania de finales del XIX e inicios del XX, sino ante todo en un ambiente social y cultural donde el antisemitismo, prefigurando la catástrofe venidera (fallecido en 1918, Cohen no llegó a conocerla), sometía lo judío –también en el ámbito académico– al desprecio y la exclusión; rebelándose contra esa injusticia, Cohen asentó las bases teóricas de lo mejor del pensamiento judío contemporáneo. El mérito de Feierstein es poner de

3. Con una sola excepción, el polílogo de Patricio Peñalver sobre Derrida. A pesar de su relativa brevedad, el texto de Peñalver es de tal calidad que holgadamente justifica lo excepcional de su inclusión. No dudamos de que su lectura lo confirmará.

manifiesto cómo esa inspiración no solo operó en el *opus postumum*, sino que alentó durante las décadas posteriores una vasta producción de escritos sobre el judaísmo. Silvana Rabinovich propone, en “Martin Buber: diálogos en el camino. Del misticismo al socialismo utópico”, una reconstrucción del itinerario biográfico-espiritual del creador del dialogismo, jalonado en cuatro etapas (estudio, y recreación literaria, de la mística jasídica; adhesión al espíritu, carismático y justiciero, del profetismo, que pone límites a los excesos del legalismo; apuesta por un socialismo de signo libertario, afín al de Gustav Landauer; revisitación de una experiencia de exilio y redención apta para contener los desvaríos nacionalistas del movimiento sionista), a las que añade un epílogo sobre la vigencia del autor de *Yo y tú*. Rabinovich sabe recuperar lo que de actualidad, espiritual y política, late en el legado buberiano. Cierra este tríptico judeoalemán “Franz Rosenzweig: una nueva crítica de los ídolos”, donde Daniel Barreto, tomando como hilo conductor la biografía del filósofo (de ella forman parte esencial el diálogo sobre los dos monoteísmos –judío y cristiano– que mantuvo con Eugen Rosenstock, la dedicación doctoral a la filosofía política de Hegel y, sobre todo, el retorno a la fe judía, que le permite marcar distancias con respecto a la tradición, greco-cristiana, hegemónica en suelo europeo), nos adentra en las claves principales del *neues Denken* rosenzweigiano (a dos de ellas, tiempo y lenguaje, se encomienda subvertir el primado de la totalidad, omnipresente en la filosofía de Occidente), cuya plasmación textual fue *La estrella de la redención*, el *opus magnum* de 1921, concebido en las trincheras de la Primera Guerra Mundial.

Calificando a esas tres personalidades de “padres fundadores”, destacamos el papel fundacional que les correspondió en la aventura que este libro reconstruye. Con todo, ese juicio merece dos observaciones. La primera de ellas: de la obra de esos tres pensadores está ausente el acontecimiento de la Shoá (Cohen y Rosenzweig murieron antes de que Hitler se adueñase de Alemania; en cuanto a Buber, si bien sobrevivió dos décadas al fin de la Segunda Guerra Mundial, su propuesta no pareció quebrarse por la conmoción del Exterminio). La Shoá, junto a la creación del Estado de Israel en 1948, será el suceso determinante del judaísmo en la segunda mitad del siglo XX. Su eco en el pensamiento habrá de sondarse en generaciones posteriores. Por otra parte, a

pesar de la incuestionable magnitud de sus aportaciones, Cohen, Buber y Rosenzweig no obtuvieron sino tardíamente el reconocimiento que merecían. Incluso podría decirse que, de manera masiva, eso no se produjo hasta el último tercio del siglo. Es difícil no reconocer ahí el resultado, inmenso, de la recepción, ella misma ampliamente demorada, del corpus levinasiano. En efecto, la atención que, desde los setenta, se granjeó la propuesta de Levinas tuvo consecuencias, más allá de ella, en la reconsideración (aun cabría decir: reconocimiento) del alcance y valor del pensamiento judío contemporáneo. Retrospectivamente, la metafísica del rostro revalorizó la contribución de los pioneros, hasta el punto de que bien cabe hablar de la tríada Cohen-Rosenzweig-Levinas como columna vertebral del pensamiento judío del siglo XX, sea cual sea de esas tres figuras la que se considere dominante. Pero también surtió efectos en la creciente estima de algunos de sus coetáneos (Arendt y Jonas son los dos abordados en este libro) como personalidades protagónicas. Irradió, finalmente, hacia obras más tardías, señaladamente la derridiana, donde la lectura, admirativa pero no por ello exenta de sentido crítico, de Levinas es pieza fundamental. No se trata de establecer un *continuum* evolutivo cuyo centro rector, retrospectiva y prospectivamente, sería el autor de *Totalidad e infinito*; más modestamente, basta hacerse cargo del alcance decisivo que el auge del levinasianismo tuvo para el reconocimiento general de toda una constelación de la filosofía contemporánea.

A Walter Benjamin, cuya obra genial y enigmática no ha dejado de ocupar en décadas recientes un lugar de privilegio, correspondería cierta función-bisagra entre dos generaciones: por un lado, Cohen-Buber-Rosenzweig, padres fundadores; por otro, Levinas-Arendt-Jonas, cuyas respectivas propuestas inciden, desde perspectivas diferenciadas, en un imperativo de superación de la barbarie –respectivamente, filosófico-histórica, política y tecnológica– acontecida. (De adoptar un esquema bíblico, cabría hablar de una fase *patriarcal* inicial que culmina en otra *mosaica*.) Benjamin, en tanto que *avisador del fuego* (él mismo acuñó la expresión), actuaría, al menos en un sentido cronológico, de mediador entre ambas etapas, a resultas de lo cual podría establecerse una secuencia trágica que encadenaría tres momentos: funestos presentimientos, todavía indeterminados (Cohen y Rosenzweig); anticipación de la devas-

tación inminente o en trance de consumarse (Benjamin); evocación desolada del genocidio perpetrado (Levinas, Arendt y Jonas).

Con su “Walter Benjamin: la curva marrana”, Luis Ignacio García se adentra en los esquivos parajes benjaminianos, donde concurren dos clases de tensión, la resultante de una historia, la del período de entreguerras, extremadamente convulsa y la derivada del encuentro, según algunos colisión, entre dos tradiciones, la místico-mesiánica de origen judío y la emancipatoria del marxismo. No ha resultado fácil, en la recepción de Benjamin, conciliar ambas perspectivas, optando la mayoría de los intérpretes por retener, unilateralmente, uno de los dos ingredientes presentes en el espíritu benjaminiano en detrimento del otro. Pero, con ello (cualquiera que sea la lectura privilegiada, judeo-mesiánica o comunista), se reconstruye una personalidad mutilada, trunca. García propone explorar, en lugar de anularla, esa antinomia o aporía en su máxima tensión, recordando que la fidelidad de Benjamin era doble: al judaísmo y al marxismo, a Scholem y a Brecht.

Si el autor de las tesis *Sobre el concepto de historia* auguró la consumación del desastre, Levinas, Arendt y Jonas, cuyas vidas se vieron dramáticamente partidas en dos mitades a resultas de la experiencia del horror, tuvieron que pensar en el recuerdo, dolorido e imborrable, del mismo. La trayectoria de Hans Jonas es recorrida por Alberto Sucasas en “Hans Jonas: la supervivencia de la vida”, describiendo sus cuatro momentos principales: reconstrucción del fenómeno gnóstico, que a su vez permite una lectura novedosa, y apasionante, de la modernidad nihilista; elaboración de una filosofía del viviente que, desde supuestos neoaristotélicos, desconstruye dos derivas ontológicas, la monista y la dualista, en nombre de la primacía del organismo –realidad psicofísica– como ente ejemplar; propuesta de una ética de la responsabilidad como única respuesta viable al despliegue incontrolado de un dispositivo tecnológico que ha llegado a ser destino para el hombre contemporáneo; por último, reivindicación de la especulación metafísica, aunque sea a título conjetural o hipotético, contra la miseria espiritual de la *ratio* positivista.

Íntima amiga de Jonas, y como él discípula juvenil de Heidegger (a quien la unieron, como es sabido, vínculos afectivos más allá de lo académico), Arendt es objeto del ensayo de Marcelo Raffin “Hannah

Arendt: la condición judía, la política y la asunción del mundo”. Tras unas páginas introductorias que enmarcan su pensamiento en una biografía y una época signadas por la tragedia, el trabajo se ocupa, sucesivamente, del núcleo de su propuesta filosófica (la contenida en textos tan decisivos como *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana* o la obra póstuma, e inacabada, *La vida del espíritu*, sin olvidar la importancia del escrito biográfico *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*); de la experiencia del juicio a Adolf Eichmann cuyo trasunto textual sería el célebre ensayo de 1963 *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (esa noción, la de “banalidad del mal”, le valió agrias polémicas, en particular por parte del judaísmo sionista; en ellas hubo de confrontarse con espíritus como Scholem o su amigo Jonas); para revisar, en su tercera y última parte, la prolongada reflexión sobre la situación del judaísmo contemporáneo que ofrecen los ensayos recopilados bajo el epígrafe de *Escritos judíos*.

En “Emmanuel Levinas: una crítica de la ontoteología política desde las fuentes del judaísmo” –el título contiene un homenaje implícito a la gran obra de Cohen–, Eugenio Muinel Paz se ocupa de la heterología levinasiana centrándose en tres núcleos principales, cuyos epígrafes reiteran un gesto de escritura del Rosenzweig de *La estrella de la redención*: en primer término (*In philosophos!*), revisa la crítica de una ontología de la totalidad que ve en la moderna filosofía de la historia un avatar tardío de la identidad entre Ser y Todo; a continuación (*In theologos!*), examina la controversia con la tradición onto-teológica y el empeño de construir un discurso sensato sobre Dios fuera de la axiomática, irreductiblemente ontológica, de la razón objetivante; en fin (*In tyrannos!*), una reconsideración de la propuesta, no por embrionaria menos decisiva, filosófico-política del Lituano, con su intento de derivar el orden político-estatal de la intersubjetividad ética y articular, en consecuencia, una “política de la alteridad”.

Tras la generación intermedia, la de quienes nacieron en los primeros años del siglo y sobrevivieron a la apoteosis de la barbarie para luego elaborar sendas propuestas de superación (reactivación del sentido clásico, o premoderno, de la política; construcción de una ética de signo innegociablemente heterológico; apuesta por una axiomática de la responsabilidad apta para poner coto al desenfreno tecnocientífico: tales

fueron, respectivamente, los proyectos de Arendt, Levinas y Jonas), un filósofo como Derrida, nacido en 1930, ya no cifra su propuesta en una elucidación de lo judío o en la construcción de un pensamiento expresamente inspirado en esa tradición. A primera vista, poco tiene que ver con ello la hipótesis desconstruccionista. Pese a lo cual, en las formas de su discurso (un trabajo inagotable de comentario o interpretación, cuyas estrategias guardan secretas afinidades electivas con la hermenéutica de los rabinos) y en algunos de sus contenidos (velada –justicia, alteridad, escritura, desierto o éxodo– o explícitamente –profetismo, circuncisión, mesianismo– judaizantes), se abre paso una forma de reflexión que, sin necesidad de explicitar sus fuentes hebreas, no deja de recurrir a ellas. De ese marranismo derridiano da espléndida cuenta “Jacques Derrida: desconstrucción y judaísmo”, el *polílogo* (el gesto estilístico, que construye el texto sobre la base de la alternancia de dos voces, masculina una y femenina la otra, remeda y homenaja la laberíntica y barroca escritura del autor de *Espectros de Marx*) de Patricio Peñalver. Irresumible, el ensayo rastrea con rigor y sin lastres academicistas el subtexto judío del corpus desconstruccionista.

Con Derrida podría darse por cerrada la serie de “pensadores judíos contemporáneos”, tal como este libro la recorre; en efecto, Cohen y Derrida constituyen sus hitos extremos en un arco cronológico que atraviesa en su integridad el “siglo XX”: si *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* se publica en 1919, inmediatamente después de concluir la Gran Guerra, Derrida fallece en 2004. Sin embargo, un simple vistazo al índice evidencia que, junto a esas ocho figuras pertenecientes en el más estricto sentido al *genus* “Filosofía”, aparecen otros nombres propios. Normalmente desatendidos por la filosofía académica (sería fácil revisar múltiples manuales de “pensamiento filosófico contemporáneo” sin localizar en sus páginas el más mínimo rastro de ellos), y sin pretenderse ellos mismos filósofos, representan una aportación de primer orden al “pensamiento judío del siglo XX”. (Aquí se abre la ruptura o problematización de Rosenzweig, tan bien señalada a través de su obra como en su gesto de renuncia a la vida universitaria, entre “Filosofía judía” y “Pensamiento judío”; desde la edición del libro, con la inclusión de esas voces periféricas, queremos contribuir a resaltarla.) Basta, para cerciorarse de ello, con impugnar el principio que

identifica, axiomáticamente, “pensamiento” y “filosofía (académica)”. No cometeremos la osadía de afirmar que, bajo la rúbrica “filosofía”, circulen, con mayor frecuencia de la esperada, discursos donde apenas es posible constatar presencia del pensamiento; sí defendemos, en todo caso, que hay pensamiento fuera de lo que la institución académica define, en un gesto al que no es ajeno cierto dogmatismo, como “pensamiento filosófico”. En realidad, esa idea adquiere una particular importancia cuando se habla de “pensamiento judío”; más aún cuando se someten a análisis sus manifestaciones contemporáneas.

En el espíritu de esta obra alienta, justamente, la intención de recuperar para el pensamiento, aun en ausencia de pedigrí universitario, aquellas producciones intelectuales que, por permanecer extramuros de la ciudad (o ciudadela) “filosófica”, las más de las veces, con notoria injusticia, son ignoradas por la doxa dominante. Creemos que esa operación, que no atenta contra la legitimidad del pensamiento de cuño académico pero sí impugna su actitud monopolística, no puede sino rendir frutos notables... también, por paradójico que a primera vista pueda resultar, para el propio pensamiento de la Academia. Por lo demás, la reflexión contemporánea, judía y no judía, ha dado abundantes muestras de ello.

En primer término, se trata de restituir sus legítimos derechos a propuestas discursivas que, en lugar de reclamarse de Atenas, pretenden continuar la tradición de Jerusalén. Es decir, modalidades de pensamiento cuyo referente viene dado en mayor medida por el universo bíblico y talmúdico, sin olvidar las especulaciones cabalísticas, que por lo que, “de Jonia a Jena” (Rosenzweig *dixit*), ha representado el *logos* occidental. Prolongando una tradición de pensamiento en extremo aguda y exigente (quien se acerque por vez primera a las discusiones entre rabinos no tendrá por qué sentir nostalgia de la forma-diálogo del platonismo o las sutilezas de la dialéctica especulativa; allí, en la confluencia de una exégesis infinita del Libro y una confrontación libérrima de pareceres, encontrará un acontecimiento intelectual cuya potencia, no siendo deudora de la racionalidad griega, nada tiene que envidiarle), y varias veces milenaria, han sido muchos los intelectuales judíos del siglo XX que demostraron cómo el trabajo del concepto no tiene por qué adoptar supuestos helenocéntricos. De algunas de esas propuestas dan cuenta, en este volumen, los

dos trabajos de David Banon. “Néher - Askénazi - Amado: el alma de la Escuela de pensamiento judío de París” es la crónica de lo que, con el tiempo, ha llegado a denominarse “Escuela de París”: en los años de posguerra, un puñado de pensadores (a los tres nombres tematizados por Banon habría que añadir el de Levinas, aquí tratado en la contribución de Muinelo), conmovidos por la Shoá y estimulados por el renacer de Israel, se empeñan en adaptar la sabiduría de los rabinos a las interpelaciones del mundo contemporáneo. Comparten la convicción de que el legado judío no ha de ser, ante todo, objeto de atención historiográfica (nada en común entre sus propuestas y la estéril erudición de la *Wissenschaft des Judentums*), sino tradición viva a transmitir y renovar; apuestan, en suma, por una transmisión renovadora. Desde esa estrategia común, se dibujan sendos itinerarios de pensamiento: exégesis bíblica, particularmente atenta a los escritos proféticos, e interpretación de la obra del Maharal de Praga, en André Néher; reconsideración, a cargo de Léon Askénazi, de la historia humana (“historiosofía” es el término propuesto por Banon) a la luz de la Escritura y su continuación en la exégesis tradicional; exploración de la significación antropológica y metafísica de la diferencia sexual en la obra de Éliane Amado Lévy-Valensi, psicoanalista que reivindica la presencia, reprimida pero no por ello inoperante, del judaísmo en el *inconsciente* de la filosofía europea. Por su parte, “Yeshayahu Leibowitz: el ortodoxo heterodoxo” ofrece un apasionante retrato de quien, a la luz del enfoque de Banon, bien merece el apelativo de “Sócrates jerosolimitano”. Fascinante y excesiva, diríase que fascinante por excesiva, la personalidad de Leibowitz representa un hecho espiritual incomparable: dotado de una sólida formación científico-natural adquirida en universidades europeas, nunca dejó de cultivar el pensamiento de la tradición judía, muy en especial la obra de Maimónides, sobre la cual llegaría a ser una de las máximas autoridades; pero también fue, desde una fidelidad actualizada a los mandamientos de la Torá, conciencia crítica de Israel desde un punto de vista político. Implacable con los excesos identitarios del nacionalismo sionista, nunca dejó de advertir a sus compatriotas del riesgo idolátrico inherente a la empresa estatal, por lo demás necesaria. Personaje polémico (“porque metía el dedo en las llagas, las palabras de Leibowitz se experimentaban como hirientes”, apunta Banon), el “Sócrates israelí” también fue, y en mayor medida, la encarnación contemporá-

nea de la figura profética (*nabí*) que, en virtud de la fidelidad incondicional al absoluto de la Ley, pide cuentas a la ley jurídica y al soberano político (*melek*).

Antes, mientras ofrecíamos algunas calas en el abigarrado panorama de la filosofía contemporánea, pusimos de manifiesto cómo esta, sin por ello renunciar a su propia tradición, es proclive a entrar en diálogo con los hallazgos científicos, muy en particular de las ciencias humanas. De hecho, en esos intercambios, parecen difuminarse las lindes entre disciplinas: ¿es sencillo, por ejemplo, mantener intacta la línea fronteriza entre teoría sociológica y filosofía política en la reflexión de un Weber, un Foucault o un Adorno? Sin duda, el psicoanálisis habrá sido uno de los terrenos donde esa indistinción alcanzó mayor intensidad: no solo por las incursiones de Freud y sus discípulos en la antropología filosófica o la teoría de la historia; asimismo en razón de la insistente recepción por parte de algunas figuras mayores de la filosofía contemporánea (de Adorno a Derrida; de Ricoeur a Lyotard; de Reich a Henry) de la reflexión psicoanalítica y sus efectos, desde luego no escasos, sobre el marco categorial de la tradición histórico-filosófica. (Décadas de cooperación entre un filósofo y un psicoanalista –Deleuze y Guattari– ejemplifican, paradigmáticamente, esa simbiosis.) A ello se añade, desde la perspectiva específica de este volumen, la decisiva impronta, biográfica y doctrinal, que sobre el fundador del psicoanálisis tuvo su condición de judío. Mauricio Pilatowsky nos brinda una incursión en esa problemática en “Sigmund Freud: el hombre y su psicoanálisis del judaísmo”. A partir de una doble operación de rastreo (por un lado, el contexto histórico del judaísmo posterior a la Emancipación, y las tensiones civilizatorias de la *Mittleuropa* finisecular y de comienzos de siglo; por otro, la propia biografía freudiana, de la cual su judeidad no fue asunto menor), el filósofo mexicano despliega cuestiones centrales en la empresa psicoanalítica; sucesivamente: el autoanálisis del fundador; la revisión del monoteísmo judío en clave histórico-civilizatoria, con consecuencias decisivas para el análisis del cristianismo y el antisemitismo; lo que Pilatowsky no duda en llamar “psicoanálisis de su judaísmo”. De ese recorrido se desprende, al tiempo que una semblanza individual, el diagnóstico de un judaísmo difícil, aporéticamente atravesado por la quiebra de la tradición –que sufre

la erosión del proceso secularizador y el acoso antisemita–, por los extravíos identitarios y por la fidelidad, pese a todo, a la condición judía.

Pero la apertura de la reflexión filosófica a otros parajes disciplinares no solo ha afectado al diálogo, a todas luces decisivo, con los resultados de la investigación científica. Al menos desde Nietzsche (en realidad, habría que situar el punto de inflexión algo antes, en la revolución romántica), una de las señas de identidad del pensamiento contemporáneo viene dada por la conversación, no exenta de tensiones pero altamente fecunda, entre dos géneros de escritura, la filosófica y la literaria. Entre lo mejor de la reflexión del siglo XX se cuenta la interpelación de la palabra literaria por parte del filósofo (la nómina es inmensa: Simmel, Lukács, Benjamin, Adorno, Heidegger, Bataille, Sartre, Girard, Foucault, Deleuze, Derrida, Cavell...), a la que hace eco el adentrarse del literato en territorios tradicionalmente filosóficos (Broch, Musil, Canetti, Blanchot, Celan...). Puede que ningún nombre propio materialice con mayor fuerza ese intercambio que el del novelista praguense. En efecto, Franz Kafka –junto a unos cuantos (Joyce, Proust, Faulkner, Beckett, Borges... y pocos más) renovadores de la escritura– figura entre los clásicos indiscutibles del pasado siglo. Pero no solo eso: la interpretación del corpus kafkiano constituye, por sí sola, un destacado capítulo de la filosofía reciente. Es suficiente, para confirmarlo, evocar algunos de los nombres, varios de ellos judíos, de sus exégetas mayores: Benjamin, Bataille, Adorno, Blanchot, Anders, Canetti, Robert, Derrida, Deleuze, etc. (Los nombres se repiten: un indicio adicional de que visitamos lugares neurálgicos del pensamiento contemporáneo.) Con “Franz Kafka: la aventura de las minúsculas”, Carlos Conchillo nos invita a penetrar en ese intrincado laberinto: el corpus y su hermenéutica, Kafka y sus intérpretes. Y lo hace adoptando la judeidad del praguense como eje de su lectura. Para ello convoca las evidencias biográficas y las connotaciones tradicionales (su arco va de los ambientes jasídicos con los que el novelista trabó contacto a las más atrevidas especulaciones de la Cábala) que esa narrativa arrastra consigo, interrogando desde ambas la enigmática escritura de Franz Kafka. Su “aventura de las minúsculas” reclamaba una paciente labor exegética, cuyo fruto principal estriba en mostrar cómo un corpus literario (narrativo, por supuesto, pero también diarístico y

epistolar) puede aunar un agudo sentimiento de quiebra de la tradición y una no menos intensa vivencia de su perdurabilidad.

Ese nudo gordiano, epicentro del tema que nos convoca, habita igualmente en la producción del gran poeta francés, de origen egipcio, Edmond Jabès. Así se abordan, filosófico-literariamente, en “Edmond Jabès: la palabra tras la ausencia”, los motivos dominantes en la lírica del autor de *El libro de las preguntas*. Su intérprete, Emmanuel Taub, articula su travesía lectora en cuatro momentos principales. En primer término, una (a)teo-logía poética, que interroga la naturaleza de lo divino en tiempos de la “muerte de Dios”, privilegiando imágenes como la errancia y el desierto. A continuación, la impronta de la Shoá sobre la palabra literaria (“después de Auschwitz, no podíamos escribir más que con palabras heridas”, dice Jabès), abocada a integrar en su dicción una pesada carga de silencio. En tercer lugar, el nexa lenguaje-mundo, que privilegia la meditación sobre el Nombre. Por último, en el apartado más extenso del ensayo (“Judaísmo y poesía: habitar el libro”), una indagación sobre el vínculo que desde la tradición judía, ahora maltrecha, cabe tramar entre una experiencia comunitaria acosada por el odio y la fidelidad, incondicional, a la escritura del Libro. En Jabès, nos sugiere Taub, la primera de las “religiones del Libro” pervive en tanto que problematización, en el propio acto de escritura, de su constitutiva (im)posibilidad.

Así, de Cohen a Jabès, este volumen constituye, antes que nada, una invitación a transitar de nuevo las sendas, enmarañadas y laberínticas, del pensamiento judío contemporáneo. En él pervive todavía un eco de la Voz, de la inscripción verbal del Absoluto en el tejido del mundo. En un escenario, como se sabe, desértico: como si la monótona superficie arenosa presagiase ya el blanco de una página hospitalaria para con la escritura. Antes, milenios antes, de que Nietzsche nos sobrecogiese con el anuncio de que “el desierto crece”, una experiencia espiritual de signo bien distinto supo hacer aquel espacio habitable. Quizás esa vivencia pueda servir de ayuda a nuestra inscripción, al parecer inevitable, en la desolación del nihilismo consumado. Aun a sabiendas de que hace ya mucho que la Voz ha callado, y su transmisión o recuerdo —el corpus espiritual del judaísmo no es, de la Biblia al Talmud, o del Midrash a la Cábala, otra cosa que ese ejercicio de constante evocación— viven bajo

apremiantes amenazas. No obstante, entre la Palabra y el silencio, entre tradición y secularización, entre Auschwitz e Israel, entre fe e incredulidad, entre Atenas y Jerusalén, entre centro israelí y diáspora planetaria, el pensamiento judío del siglo XX sigue constituyendo una ayuda imprescindible para nuestra dificultosa instalación en los páramos de la modernidad tardía. Puede que, para tal “travesía del desierto”, represente un viático irrenunciable. A la espera, débilmente mesiánica, de que una vida mejor, inequívocamente afirmativa, resulte posible. Entretanto, nada ni nadie puede ahorrarnos la inmersión en la negatividad.

También de ella podría esperarse, en un porvenir impredecible, cierto renacer del espíritu. En ese sentido algún consuelo transmitiría, pese a su abisal desaliento, la sentencia de Celan: “Verdad dice quien sombra dice”. Las personalidades tratadas en este libro, asumiendo la ingrata tarea de nombrar sombras, también supieron acoger en su escritura retazos de luz. Fueron, en esencia, recolectores de chispas dispersas.

Hermann Cohen: el contrabandista cultural¹

Liliana Ruth Feierstein

Es para mí una alegría que este libro, a pesar de estos tiempos confusos, pueda encontrar el camino al corazón de los compañeros de creencia (*Glaubensgenossen*) consolándolos, elevándolos y abriéndoles nuevamente el conocimiento (*Erkenntnis*) de la vieja fe. Pero también desde círculos no judíos no dejan de llegarme voces que lo elogian con pasión y admiración. Un teólogo muy importante, por ejemplo, comentó en una concurrida asamblea: “¡todo teólogo debe leer este libro, más bien devorarlo, nada más hermoso y profundo se ha escrito hasta ahora sobre la humildad y la fidelidad!”. ¡Qué inmenso consuelo, cómo nos llena de esperanza esta sincera y entrañable comprensión en tiempos de conflictos tan agudos! ¡Cómo confirma esta afirmación el efecto unificador de la personalidad de Hermann Cohen! *No sin una significación profunda quiero señalar que su ciudad natal, Coswig, se encuentra ubicada entre el Wittenberg de Lutero y la patria de Moses Mendelssohn.*

MARTHA COHEN (Berlín, diciembre de 1928)²

1. Este artículo es una traducción y adaptación de un capítulo de mi libro *Von Schwelle zu Schwelle. Einblicke in den didaktisch-historischen Umgang mit dem Anderen aus der Perspektive jüdischen Denkens*, Bremen, Edition Lumière, 2010. Todas las traducciones al español son de mi autoría, excepto en los casos en que se indique otra fuente.

2. Prólogo a la segunda edición de H. Cohen, *Religion der Vernunft – aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt, J. Kaufmann, 1929 [La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo, trad. J.A. Ancona Quiroz y prólogo R. Mate, Barcelona, Anthropos, 2004]. El subrayado es mío.

El proceso

“Lo que me pasó a mí”, continuó K., con la voz un poco más apagada que antes, buscando una y otra vez los rostros de la primera fila, lo que daba a su discurso una expresión un poco nerviosa, “lo que me pasó a mí es solo un caso, y como tal no muy importante, porque no lo tomo muy a pecho, pero es el signo de un procedimiento, como los que se aplican contra muchos. Por ellos es que estoy aquí, no por mí”.

FRANZ KAFKA, *El Proceso*

En 1888, Hermann Cohen fue llamado por la justicia de Marburgo, como especialista, para defender el Talmud. En un discurso público, un maestro de la escuela popular había afirmado que el Talmud era una ley de los judíos solo válida para ellos mismos (es decir, para el trato entre judíos) y que por ello explícitamente permitía robar y engañar a los gentiles.³ Después de que el presidente de la comunidad judía de Marburgo iniciara una querrela, la fiscalía real elevó una denuncia por difamación de la comunidad religiosa judía.⁴ El tribunal nombró a Lagarde (profesor en Gotinga) y a Cohen como peritos en la materia, presentándoles la siguiente pregunta: “Si una difamación del

3. Este no fue el primer proceso de esta índole. Solo por citar un ejemplo: en 1877 Manuel Joël tuvo que escribir un *Informe sobre el Talmud* con motivo de una discusión similar (en aquel entonces con Rohling). Estas acusaciones “contra el Talmud” tenían una larga genealogía en Alemania: ya en 1817 los profesores universitarios Friedrich Rühs (Berlín) y Jacob Fries (Heidelberg) publicaron escritos antisemitas. Como Michael A. Meyer subraya, la dinámica parece ser siempre la misma: los judíos ilustrados intentaron refutar las recriminaciones; “contra las citas del Talmud, con las cuales sus adversarios legitimaban las tendencias segregacionistas contra los judíos, presentaban estos otras citas que evocaban el espíritu universalista; a los ejemplos de usura judía contraponían casos de amor al prójimo” (M.A. Meyer, *Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824*, München, C.H. Verlag, 1994, p. 163).

4. Sobre este proceso y el concepto de *Nächstenliebe* (amor al prójimo), cfr. A. Deuber-Mankowsky: “Kommentar zu Hermann Cohens ‘Nächstenliebe im Talmud’”, en B. Erdle (ed.), *Antisemitismus-Theorie - Eine Denkgeschichte. Eine kommentierte Quellenedition* (en prensa).

Talmud también implica una difamación de la religión judía –y en consecuencia sería punible– y si el Talmud realmente permite robarle a los gentiles”.⁵ Cohen tomó este deber de manera muy reticente. Lo que determinó que aceptara no fue tanto la afirmación del maestro sino la creciente atmósfera antisemita en Alemania, que incluso compartían muchos de sus colegas en la Universidad de Marburgo, sobre todo en las cátedras de teología. A esto se agregaba la posición de la justicia, que en su convocatoria dejaba esta afirmación abierta como pregunta (“si el Talmud realmente permitía robar...”) y a través de esa maniobra retórica la legitimaba. Era allí donde Cohen veía el verdadero escándalo.⁶

El texto que acompañaba al dictamen *Die Nächstenliebe im Talmud* (*El amor al prójimo en el Talmud*, 1888) no solo da cuenta de la inmensa sabiduría de Cohen (hasta hoy es una de las exposiciones más brillantes sobre la concepción del “otro” en el judaísmo)⁷ sino que además tiene una significación política. Por una parte refuta y debilita los prejuicios antisemitas. Por otra, a través de la descripción del tratamiento legal de la diferencia en el judaísmo, pone indirectamente en cuestión las políticas tanto de la Iglesia católica como del Estado alemán sobre el tema. Esto lo logra especialmente a través de la evocación de la figura del *noájida* (hijo de Noé). Según la legislación talmúdica, para convivir con los judíos, los *noájidas* deben respetar solo un mandamiento (instauración de tribunales) y seis prohibiciones o “mandamientos negativos”: 1. blasfemia, 2. idolatría, 3. incesto, 4. asesinato, 5. robo, 6. comer (una extremidad de) un ser vivo.⁸ De esta manera se creó un *sistema legislativo diferenciado* que no se basa en la “tolerancia” y la compulsión a la asimilación,

5. Cfr. el texto del editor Bruno Strauß en H. Cohen, *Jüdische Schriften*, vol. I, Berlín, C.A. Schwetschke, 1924, p. 338.

6. A. Loycke, *Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins*, Frankfurt a.M., Campus Verlag, 1992, p. 108 y ss.

7. La cuestión del Otro en el judaísmo, en consecuencia, será analizada por él en toda su obra, entre otros en el artículo “Der Nächste” (El prójimo) y en su última obra: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (*Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*).

8. Cfr. H. Cohen, *Die Nächstenliebe im Talmud*, Marburg, Elbert, 1888 [*El prójimo*, trad. de J.A. Ancona Quiroz, Barcelona, Anthropos, 2004], p. 19.

sino que acepta la diferencia y la deja existir exigiendo solo un mínimo de comportamientos sociales que aseguren una convivencia pacífica basada en estos siete valores mínimos comunes. En palabras de Cohen:

Más que esto [los siete mandamientos] no se exige. No se exige la creencia en el D's judío. Ni siquiera se le puede exigir esto a un esclavo. Quien se convierte al judaísmo con sus hijos no tiene derecho a decidir la conversión de sus hijos que no son mayores de edad, sino que estos permanecen como *noájidas* (*Ketubot* 11a) hasta que estos tengan la capacidad de decidir por sí mismos. De este modo, el *noájida* no es un creyente y a pesar de eso es ciudadano con plenos derechos como residente extranjero. El *noájida* es precursor del derecho natural a tener Estado y libertad de conciencia.⁹

A Cohen le importa señalar que la situación legal de los *noájidas* es de alguna manera equiparable a la de los nacidos dentro del judaísmo. Recuerda así la advertencia del quinto libro de Moisés: “Maldito sea, el que quiebra el derecho del extranjero, del huérfano y de la viuda”. El *noájida* no era creyente y sin embargo era reconocido como un ser moral, y en este sentido su argumentación recuerda que en el Talmud los *noájidas* son llamados “Justos entre los pueblos del mundo” o “piadosos de los pueblos del mundo”, quienes también participarán en la bienaventuranza, en la “vida eterna”.

Al recuperar esta interesante figura legal Cohen subraya el carácter universal de la humanidad (representado a través de Noé) antes que lo particular judío (simbolizado por la tradición en el patriarca Abraham). En esta lógica, la razón universal precede a la particular, resultando así el criterio primario. Con esta exégesis Cohen se inscribe en la línea cosmopolita de interpretación de las fuentes judías, que universaliza tanto las leyes como la redención.¹⁰

9. *Ibid.*

10. Esta tesis será profundizada en su último libro *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Schwarzschild advierte, sin embargo, que su exégesis se aparta algo de la tradición, sobre todo de la de Maimónides. Cfr. S.S. Schwarzschild, “Do Noachites have to believe in Revelation? (A Passage in Dispute between Maimonides, Spinoza,