

*Germanidad y judaísmo
Límites de la secularización
y dialéctica de la emancipación*

*Germanness and Judaism. Limits of
Secularisation and Dialectic of Emancipation*

ROBERTO NAVARRETE ALONSO

Universidad Complutense de Madrid

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.19.006>
Bajo Palabra. II Época. Nº19. Pgs: 133-148



Resumen

El presente artículo esboza una genealogía del antisemitismo en la Europa de habla alemana. Su punto de partida es una historia conceptual del concepto de secularización, desde su origen jurídico hasta su transformación en categoría filosófico-histórica, por medio de la cual se pondrá de manifiesto la relevancia del concepto hegeliano de mundanización (*Verweltlichung*) para comprender la especificidad de la relación entre judaísmo y germanidad. Por último, se presentan algunas consideraciones acerca del mito de la simbiosis judío-alemana (asimilación), el surgimiento del sionismo y la posibilidad de una des-asimilación judía.

Palabras clave: Cuestión judía, Alemania, emancipación, secularización, mundanización, antisemitismo, antijudaísmo.

Abstract

This paper deals with a genealogy of anti-Semitism in German-speaking Europe. The starting point consists in a conceptual history of “secularisation”, from its juridical origin to its transformation into a philosophical-historical category. In this way, I bring to light the relevance of Hegel’s concept of mundanisation (*Verweltlichung*) in order to comprehend the specificity of the relation between Germanness and Judaism. Finally, I present some reflections on the myth of a German-Jewish symbiosis (assimilation), the emergence of sionism and the possibility of a Jewish dissimilation.

Keywords: Jewish Question, Germany, Emancipation, Secularisation, Mundanisation, Antisemitism, Antijudaism.

El título de este trabajo hace referencia, de manera más o menos explícita, a tres escritos de cuatro autores distintos. *Deuschtum und Judentum*, es decir, “Germanidad y judaísmo”, es el título de un trabajo de Hermann Cohen, publicado en 1915, así como de una reseña suya, muy crítica, obra de quien con toda probabilidad, no obstante, fue el más fiel admirador del filósofo neokantiano, así como su más aventajado discípulo: Franz Rosenzweig¹. Por su parte, el sintagma “dialéctica de la emancipación” quiere vincular el presente trabajo con las tesis defendidas por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, obra redactada en 1944 bajo el impacto que causó en sus autores la Alemania nacionalsocialista y, ante todo en Adorno, la lectura del testamento vital e intelectual de Walter Benjamin: sus tesis *Sobre el concepto de historia*². Es muy probable, dicho sea de paso, que la escritura de estas páginas de Benjamin estuviese condicionada por su lectura del *opus magnum* del mencionado Rosenzweig, a saber, *La estrella de la redención*, en especial en lo que a la cuestión de la temporalidad se refiere³. Sin embargo, la cuestión que quiero abordar aquí no es la del tiempo mesiánico, sino la del origen y el devenir de la cuestión judía en Alemania, desde los tiempos de Moses Mendelssohn hasta su catastrófica resolución final, esto es, la *Shoah*. En definitiva, si *Dialéctica de la Ilustración* ofrece una genealogía de la Modernidad, lo que quisiera exponer en lo que sigue es una genealogía de la emancipación del judaísmo alemán, lo cual es idéntico, me temo, a una genealogía del antisemitismo en Alemania hasta su transformación en la clave de bóveda ideológica del *Unstaat* de Adolf Hitler⁴. En verdad, los límites de la Ilustración,

¹ Cf. H. Cohen, “Germanidad y judaísmo”, en *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, trad. de M. G. Burello, Buenos Aires, Lilmód, 2010, pp. 201-260, así como la crítica de su pupilo: “„Deuschtum und Judentum“”, en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Haag, Martinus Nijhoff, 1984, pp. 169-175.

² Cf. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 2006 (1994), así como W. Benjamin, “Sobre el concepto de Historia”, en *Obras (libro I, volumen 2)*, trad. de A. Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008, pp. 303-318.

³ Cf. F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, trad. de M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997, así como F. Albertini, “Historia, redención y mesianismo en Franz Rosenzweig y Walter Benjamin. Acerca de una interpretación política de *La estrella de la redención*”, en Á. E. Garrido Maturano (ed.), *El nuevo pensamiento. Seis ensayos introductorios al pensamiento de Rosenzweig*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, pp. 127-162. También: M. Löwy, “Walter Benjamin and Franz Rosenzweig. Messianism against ‘Progress’”, en Y. Amir - Y. Turner - M. Brasser (eds.), *Faith, Truth and Reason. New Perspectives on Franz Rosenzweig’s ‘Star of Redemption’*, Freiburg-München, Karl Alber, 2012, pp. 373-390.

⁴ Sobre la caracterización del Tercer Reich como *Unstaat*, cf. F. L. Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*, Ivan R. Dee, Chicago, 2009.

tanto en la Alemania bismarckiana como en la República de Weimar, en la agónica monarquía dual de los Habsburgo, residuo del Sacro Imperio, y en la Austria de entreguerras, coinciden con los límites de la emancipación de *sus* judíos⁵. O de la pretendida simbiosis judío-alemana⁶.

En la Europa poblada por los pueblos germánicos —debe evitarse hablar de “nación” en este caso, salvo que el término se emplee en sentido cultural y no político—, en *Mittleeuropa*, los judíos representaron una alteridad en último término inasumible, dotada de una capacidad de resistencia tal que no bastó, para combatirla, con el ejercicio de una violencia simbólico-cultural, sino que la cuestión que planteaba, es decir, el cuestionamiento de la homogeneidad de la identidad germánica que comportaba, o el riesgo de extranjerización de los pueblos germánicos que quiso encontrarse en ellos, terminó por desatar una violencia física desprovista de precedentes históricos: el exterminio, no sólo espiritual, sino biológico, de los judíos centroeuropeos. Por este motivo, a primera vista es importante, cuando de la cuestión judía en Centroeuropa se trata, tener siempre presente la diferencia entre antijudaísmo y antisemitismo, o entre el tradicional odio a los judíos, que encuentra su motivo en la tradición cristiana, es decir, en el hecho histórico de la obstinación de los judíos respecto del reconocimiento del carácter mesiánico de Jesús de Nazaret, y aquella otra forma de aversión por lo judío que fue característica de la ideología nacionalsocialista. En el primer caso, hablaríamos de un odio teológico, incluso de un dogma del cristianismo⁷; en el segundo caso, en cambio, hablaríamos de un odio fundado de manera exclusiva en motivos biológico-raciales, que por tanto supondría la consumación del proceso al que Max Weber se refirió como *desencantamiento del mundo*, es decir, la compleción del proceso de secularización y el consiguiente surgimiento de una sociedad laica. Horkheimer y Adorno lo expresan como sigue:

El antisemitismo fascista quiere prescindir de la religión. Afirma que se trata sólo de la pureza de la raza y de la nación. Se dan cuenta de que los hombres han renunciado hace tiempo a la preocupación por la salvación eterna [...] Acusar a los judíos de obstinados increyentes no pone ya a las masas en movimiento.⁸

⁵ Cf. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, “Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., pp. 213-250.

⁶ Cf. E. Traverso, *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la «simbiosis judío-alemana»*, trad. de I. Sancho García, Valencia, Pre-textos, 2005. Del brillante historiador italiano debe consultarse asimismo su libro *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, trad. de G. Muñoz, Valencia, PUV, 2013.

⁷ Cf. F. Rosenzweig y E. Rosenstock, *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*, ed. de R. Navarrete, Salamanca, Sígueme, 2017, pp. 65 ss.

⁸ M. Horkheimer y Th. W. Adorno, “Elementos del antisemitismo”, op. cit., p. 221.

La distinción entre antijudaísmo y antisemitismo es, de hecho, un lugar común a la hora de dar cuenta de la novedad que la ideología hitleriana representó respecto del tradicional odio a los judíos. Sin embargo, acaso funja también de coartada para esta tradición, esto es, para el cristianismo, cuando no en particular para su versión germano-protestante. Acaso, por tanto, los límites de la emancipación, que son los de la Ilustración, coincidieron en Centroeuropa con los límites de la secularización, en la medida en que la religión cristiana no hubiese sido, como indican los autores de *Dialéctica de la Ilustración*, “superada (y suprimida)”, sino “integrada como bien cultural”⁹. Acaso, en definitiva, los pueblos germánicos no asistieron de veras a una secularización, en el sentido de una emancipación de dichas sociedades respecto de la religión, sino a una mundanización de los contenidos de la religión cristiana, incluido el dogma de la terquedad de los judíos. Y acaso sea ésta la principal diferencia entre el devenir de la cuestión judía en la Europa occidental y en la Europa central o, dicho con más precisión, quizá resida en este punto el específico desenvolvimiento de la cuestión judía en aquella parte de Europa en la que triunfó la revolución intelectual de Martín Lutero¹⁰. Corroborar esta hipótesis pasa por transitar, siquiera de manera sumaria, la historia conceptual de la categoría de secularización, en el sentido de ofrecer un recorrido por las diversas flexiones semánticas que ha padecido desde que por primera vez se emplease el término *saecularisatio*, a finales del siglo XVI y principios del XVII, en sendas bulas papales de Clemente VIII y León XI¹¹.

Merece la pena comenzar la exposición de esta historia conceptual por advertir que nuestro vocablo “siglo”, traducción del vocablo latino *saeculum*, del cual procede etimológicamente la *reductio ad saecularitatem* a la que se referían los romanos pontífices mencionados, denota, en la cuarta de las acepciones recogidas por el DRAE, el «mundo de la vida civil, en oposición al de la vida religiosa», de tal suerte que, por ejemplo, cabe decir en castellano que San Juan de la Cruz se llamó en el siglo Juan de Yepes. Ahora bien, este significado supone ya una decisiva ampliación

⁹ Ibid., p. 221.

¹⁰ Sobre ésta, véase el reciente libro de José Luis Villacañas: *Imperio, Reforma y Modernidad. La revolución intelectual de Lutero*, Madrid, Escolar, 2017.

¹¹ Para esta historia conceptual, conviene consultar la siguiente bibliografía, en la que se basa lo expuesto a continuación: H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München, Karl Alber, 19752 (19651); W. Conze, “Säkularisation, Säkularisierung”, en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984; G. Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, trad. de P. M. García Fraile, Barcelona, Paidós, 1998; y J.-C. Monod, *La querrela de la secularización: teología política y filosofía de la historia de Hegel a Blumenberg*, trad. de I. Agoff, Amorrotu, Buenos Aires, 2015. También: A. Rivera García, «La secularización después de Blumenberg», *Res Publica* 11-12 (2003) 95-142, y J. L. Villacañas, “La leyenda de la liquidación de la teología política”, en C. Schmitt, *Teología política*, trad. de F. J. Conde, Madrid, Trotta, 2009, pp. 135-180.

semántica del originario término latino, empleado para denotar el periodo de tiempo transcurrido entre un acontecimiento de particular importancia y la muerte de todos aquellos que fueron testigos del decisivo suceso –pongamos por caso, la fundación de una ciudad–. De este sentido originario de *saeculum* deriva la convención según la cual un siglo es equivalente a una centuria. El *saeculum*, por tanto, sólo pudo referirse al mundo civil en un ámbito no pagano, es decir, en comunidades determinadas por el concepto de revelación. La causa de la flexión semántica que conlleva la identidad de *saeculum* y *mundo* no es otra que la introducción del cristianismo en el Imperio romano y, en particular, la traducción de la Biblia al latín por Jerónimo de Estridón a finales del siglo III de nuestra era. En la *Vulgata*, en efecto, *saeculum* traduce el griego *ho aion*, a su vez traducción del hebreo *olam hazzeh*, para referirse a *este tiempo*, en el sentido del *tiempo presente*, o del *tiempo del mundo*, por oposición a la eternidad y el tiempo por venir: el Reino que es el contenido del profetismo judío, así como del evangelio cristiano. De este modo, nos encontramos ante la contraposición de una realeza secular, o política en sentido estricto, y otra de naturaleza espiritual, que corresponde al Mesías y a su vicario en el siglo, a saber, el Papa como cabeza de la Iglesia visible. No otra cosa significaba, por lo demás, el *dictum* jesuánico de acuerdo con el cual debe darse al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

La reducción al siglo que significa el neologismo latino *saecularisatio* debe entenderse en este sentido: se trata del paso a la condición de clero secular (*clerus saecularis*) llevado a cabo por un miembro de la clase sacerdotal o clero regular (*clerus regularis*) como consecuencia de una orden de la jerarquía eclesiástica, que de este modo obligaba al tránsito a la vida laica de alguien que con anterioridad había recibido órdenes religiosas o vivía según regla conventual. En su sentido jurídico-canónico original, la secularización conlleva la descalificación de quien resulta secularizado: el paso al *saeculum* supone una pérdida de dignidad y es aplicada por la Iglesia como consecuencia de una falta. Representa una versión atenuada de la excomunión. Se trata de una desacralización, que en cuanto tal es legítima, a ojos de la Iglesia, si es promulgada por ella misma, pero ilegítima cuando es efectuada por una autoridad no eclesiástica y, por lo tanto, secular. En tal caso la Iglesia hablaría de *profanatio*, no refiriéndose ya a la secularización del clero, sino a la de su patrimonio. Frente a la *reductio ad saecularitatem*, nos encontramos ante la *profanatio bonorum ecclesiasticum*. Justo a esto se refería el legado francés en las conversaciones que condujeron a la firma de la Paz de Westfalia en 1648, cuando empleó el término *secularizar*, ya no en el sagrado latín, sino en el profano, es decir, secular idioma francés.

Secularización siguió desde entonces siendo un término de naturaleza jurídica, si bien ya no de carácter eclesiástico en exclusiva, sino también perteneciente al de-

recho civil: ya no significaba sólo la expulsión de la institución eclesiástica –no así de la cristiandad–, sino, en el ámbito secular, la expropiación de bienes eclesiásticos por parte del poder civil –bienes que de este modo pasaban a ser de titularidad pública–. El hecho de que estas desamortizaciones se extendieran a gran escala con ocasión de las guerras de religión que asolaron Europa durante los siglos XVI y XVII, como consecuencia de la Reforma, ponen de manifiesto que, sin lugar a dudas, no se trató de un fenómeno inocente, es decir, desprovisto de consecuencias institucionales. Entre 1555, año en el que se firma la Paz de las Religiones, cuyo principio rector vino dado por la cláusula *cuius regio, eius religio*, y 1648, se sitúa el comienzo de lo que podríamos denominar la deseclesialización de Europa, esto es, la paulatina expulsión de las autoridades eclesiásticas respecto del ámbito del dominio temporal, sobre el cual el Estado moderno alzaba una pretensión de monopolio:

Declaraba *adiaphora* (cosas indiferentes para la autoridad religiosa) todos los asuntos concernientes a la política, rechazaba cualquier jurisdicción de la Iglesia en la esfera temporal y exigía la incondicional obligación de obediencia por parte del cristiano a la autoridad civil.¹²

El punto culminante del proceso al que venimos refiriéndonos tuvo lugar a finales del siglo XVIII y principios del XIX, a saber, en la Francia de 1789 y, ya en la época napoleónica, en 1803, en el caso del Sacro Imperio. Tras la anexión francesa de los territorios alemanes al oeste del Rin, el Emperador se vio obligado a secularizar gran número de principados eclesiásticos –todos, salvo tres– a fin de compensar a aquellos señores que habían perdido sus territorios a causa del tratado con la victoriosa y laica Francia revolucionaria. Esta gran secularización, de hecho la última de las grandes leyes promulgadas por el *Reich*, junto con la creación de la Confederación del Rin bajo protectorado napoleónico en 1806, puede considerarse el acta de defunción del Sacro Imperio Romano Germánico, disuelto por Francisco II en 1806 a fin de que Napoleón no se apropiara del título y de la legitimidad histórica –y sagrada– que acarrearba.

La Paz de Westfalia no significó sólo el final de las guerras de religión y el nacimiento del Estado moderno, sino también el fin del ciclo histórico que, en lo concerniente a las relaciones institucionales entre la Iglesia y el Estado, fue inaugurado por los emperadores Constantino (306-337), mediante la legalización de la confesión cristiana que supuso el Edicto de Milán (313), y Teodosio (379-395), quien elevó el cristianismo niceno a la categoría de religión oficial del Imperio por medio

¹² Cf. J. E. Esteban Enguita, *Política y cultura en el pensamiento del joven Nietzsche (1869-1876)*, Tesis Doctoral leída el 16 de marzo de 1998 en la Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, pp. 190-191.

del Edicto de Tesalónica (380). Los acuerdos de Westfalia supusieron así la desarticulación del dinamismo histórico que había llevado, ya en la Antigüedad tardía, al establecimiento de la comunidad de teología y política a la que se refiere la doctrina de las dos espadas. El ideal universalista de la *Respublica Christiana*, fundado en el connubio de Iglesia e Imperio, fue así liquidado. La posibilidad del nacimiento del *pluriversum* político moderno, la proliferación de unidades políticas de carácter nacional, vino dada por el resultado de la Reforma: la pérdida, por parte de la *auctoritas* papal, de su capacidad de legitimación del poder político, así como la liberación de éste con respecto a las responsabilidades que iban unidas directamente a la esfera religiosa. Puede apreciarse a la luz de estas consideraciones que la semejanza entre los sentidos jurídico-canónico y jurídico-político de «secularización» es más que notoria: del mismo modo que el clérigo, mediante su secularización, se liberaba en su tránsito a la vida laica de la obediencia a los votos eclesiásticos, así el Estado, al separarse de la Iglesia, devino un Estado secular —es decir, exento, al menos de manera formal, de cualquier obligación con respecto a las autoridades eclesiásticas—. Cabe hablar, por lo tanto, de una secularización de la política en el sentido de una neutralización política o despolitización del conflicto religioso mediante la separación institucional de Iglesia y Estado.

Lo que Westfalia no significó, en todo caso, fue el final de la historia conceptual del término secularización. De hecho, el giro decisivo de este recorrido, aquel que en verdad más va a interesarnos aquí, estaba aún por acontecer. Se trata de su ampliación metafórica —y, en consecuencia, ilegítima, según Hans Blumenberg¹³— más allá de sus sentidos jurídicos: su transformación en categoría genealógica de la Modernidad en tanto que concepto capaz de explicar el origen y el devenir de la Edad Moderna en términos de una filosofía de la historia. El responsable de dicha ampliación es Hegel, primer filósofo de la secularización en sentido estricto. Para referirnos a su teoría de la secularización, sin embargo, es fundamental atender de nuevo a una cuestión filológica, a saber, al hecho de que Hegel no emplea el término *Säkularisierung*, derivado de manera inmediata de la *saecularisatio* latina, sino *Verweltlichung*, que de manera literal valdría traducir como *mundanización*. Mediante la utilización de este término para presentar su interpretación de la Edad Moderna como realización del cristianismo en el mundo, Hegel acuña el sentido específicamente germano-protestante de la secularización. De este modo, evitó toda connotación anticristiana, característica del concepto jurídico-político de secularización en tanto que emancipación de la política respecto de la autoridad espiritual cristiana. Esto no significa, empero,

¹³ Cf. H. Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. de P. Madrigal, Valencia, Pre-textos, 2008, pp. 11-120.

que Hegel rechace el principio moderno de la neutralidad religiosa del Estado ni, por tanto, aquella tolerancia institucional que permite que las creencias religiosas de los individuos resulten indiferentes cuando de reconocer su personalidad jurídica se trata. En Hegel, sin embargo, la relación del Estado con la religión no se agota en el derecho, es decir, en la igualdad de las confesiones religiosas ante la ley. No basta, para el autor de la *Enciclopedia*, con dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, sino que es necesario determinar, desde el punto de vista del concepto, aquello que corresponde a la religión y al Estado como figuras del Espíritu. Pues bien, desde este punto de vista no hay en Hegel una separación de religión y Estado, sino que la religión es el basamento (*Grundlage*) del Estado¹⁴. El derecho del Estado racional no tiene su fundamento en sí mismo, sino en el contenido de una religión. El Estado, en Hegel, es la realización objetiva de la misma verdad que el luteranismo alcanza sólo en el plano subjetivo, es decir, la realización histórica del Espíritu en el mundo. Existe por tanto una unidad esencial, sustancial, entre la Iglesia (luterana) y el Estado (ético-racional): éste realiza en el mundo la verdad cristiana, lleva a cabo una mundanización del cristianismo.

“Secularización”, entonces, en tanto que “mundanización”, tiene el sentido de “transferencia” y no de liberación de la obligación religiosa o liquidación de los restos teológicos medievales. Al contrario, el propósito de la interpretación hegeliana consiste en llevar a cabo una reconciliación de la Modernidad con el pasado que permita la supervivencia del *continuum* de la historia: los contenidos modernos son vistos por el Idealismo hegeliano como realizaciones del cristianismo. *Verweltlichung* se refiere en Hegel a la realización del cristianismo a través de una espiritualización de lo profano, una transformación del mundo por los principios espirituales del cristianismo y de éstos, a su vez, por el mundo. El movimiento dialéctico del que la Modernidad es resultado consistiría así en una mundanización de lo sagrado y una sacralización de lo temporal en la que el Estado aparece como instancia de mediación¹⁵. Sin ser *geistlich* (eclesiástico), es *geistig* (espiritual): la Iglesia no posee el monopolio de lo espiritual y el Estado –al menos el Estado racional o ético– no es sin más una institución secular, sino la realización del Espíritu en el mundo.

Como mostró el antropólogo y filósofo alemán Helmuth Plessner en su libro *El destino del espíritu alemán al final de su época burguesa* (1935), publicado más tarde bajo el título *La nación tardía* (1959)¹⁶, esta concepción favorece el refugio en la

¹⁴ Cf. G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, trad. de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 2017, pp. 267 ss.

¹⁵ Cf. A. Rivera García, “La secularización después de Blumenberg”, op. cit., pp. 97-98.

¹⁶ Cf. H. Plessner, *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués (1935-1959)*, ed. de J. Fischer y J. L. Villacañas, trad. de K. Lavernia, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.

interioridad y en la cultura, la indiferencia por tanto respecto de la política, que parece ser cosa del Espíritu y su despliegue. Pero también el respeto, precisamente, religioso, por la autoridad del Estado, así como la decidida disposición a sacrificarse por él, toda vez que en él se juega el destino histórico-universal del pueblo y, en realidad, su salvación, dado el carácter de tribunal universal, o de juicio final, que la historia adquiere desde esta perspectiva. Cuestionar la autoridad política, no entregarse a ella, como ya Lutero defendió para distanciarse de las revueltas campesinas lideradas por Thomas Müntzer, significa en último término desobedecer a Dios mismo, ya que el Estado, en conformidad con lo que se dice en el capítulo 13 de la Carta a los Romanos, es una autoridad querida por Dios, a la que el creyente, por tanto, debe someterse: no sólo por temor al castigo, sino también en conciencia. La legitimidad de la resistencia frente al Estado queda negada, en definitiva, desde el mismo momento en que la diferencia entre lo espiritual y lo terrenal no coincide con la diferencia institucional entre Iglesia y Estado, como había querido Agustín de Hipona con el fin de poner límites a la *potestas* imperial, sino que en el fondo dicha diferencia queda suturada y, así, queda a su vez eliminado todo resto –tanto por el lado del mundo, como del espíritu– desde el cual poder cuestionar la autoridad estatal con eficacia¹⁷.

En la época de la muerte de Hegel, derrotado Napoleón a manos de la Sexta Coalición y en plena Restauración, el concepto de secularización quedó desdoblado de modo polémico. De una parte, es sinónimo de emancipación respecto de la religión; de otro, por el contrario, significa una transferencia de contenidos religiosos al mundo, lo cual no implica –desde luego no en el caso de Hegel– que el Estado deba someterse a la Iglesia, como quisieron los contrarrevolucionarios católicos en Francia. Más bien, lo que se produce es, como se vio que argumentaban Adorno y Horkheimer, una integración del luteranismo en la cultura de habla alemana, respecto de la cual el Estado bismarckiano, en 1871, se presentó como baluarte. Por decirlo en términos de Friedrich Meinecke: el *Reich* fundado por el Canciller de Hierro no fue un Estado nacional político, como la Francia resultante de 1789, sino un Estado nacional cultural¹⁸. Plessner no estaría, por cierto, de acuerdo con esta caracterización del *Reich* de Bismarck, al que con toda razón niega su carácter nacional: “La nación no era un Estado”, escribe, “ni el Estado una nación”¹⁹. Pero es justo en este punto en el que, a diferencia de Francia, Inglaterra u Holanda,

¹⁷ Sobre la posición agustiniana, liquidada por Hegel, cf. J. L. Villacañas, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Madrid, Trotta, 2016, pp. 515 ss.

¹⁸ Cf. F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München-Berlin, Oldenbourg, 1908, pp. 1-20.

¹⁹ H. Plessner, *La nación tardía*, op. cit., p. 193.

según el autor de *La nación tardía*, “Alemania y [...] la monarquía del Danubio le ofreció al antisemitismo un caldo de cultivo especialmente favorable”²⁰. Los judíos de la Europa de cultura germana no pudieron resolver en términos políticos su pertenencia a la nación alemana, en verdad inexistente salvo en un sentido cultural. En consecuencia, la emancipación de los judíos, por ejemplo, en Francia, hubo de seguir un camino por completo distinto.

Allí donde la Ilustración se tradujo en una nítida separación de religión y política, donde triunfó la civilización y la sociedad, el judío pudo incorporarse a la ciudadanía con la (relativa) tranquilidad de pertenecer al mismo tiempo a la nación. Por el contrario, donde la Ilustración supuso más bien la incorporación de la religión a la cultura, o la transformación de ésta en una forma intramundana de religiosidad (cristiana), donde prevalecieron por tanto la comunidad y el pueblo sobre la política, la emancipación del judío no pudo quedar reducida a la obtención de la ciudadanía, sino que hubo de convertirse en sinónimo de aculturación. Enzo Traverso ha descrito a la perfección la singularidad de la situación a la que se vio enfrentado el judaísmo alemán:

A medio camino entre la Rusia de los zares y la Francia republicana, el judaísmo alemán no podía construirse ni en torno a un eje *nacional* (la *Yiddisheit*) ni en torno a un eje *político* (la ciudadanía como matriz de la nación), sino en torno a un eje *cultural* (la *Bildung*).²¹

La condición de ciudadano del *Reich* no garantizaba al judío alemán su pertenencia al *Volk* que, en 1871, había devenido, por vez primera en su historia, un *Staatsvolk*. Dicha pertenencia dependía más bien de la participación en la *Kultur*. La cuestión es que, como consecuencia de cierta ingenuidad, el judaísmo de habla alemana pudo sentirse cómodo en esta situación, efecto de una apoliticidad que en realidad compartía con la germanidad, hasta el punto de que cabría encontrar en esta condición –hasta cierto punto– común la razón misma del apogeo del antisemitismo germano, entendido como el efecto de una profunda envidia de índole espiritual, relativa al destino y no al superficial éxito económico o social. Tal es la inquietante tesis que presenta Plessner en los complementos añadidos en 1959 a su genealogía del colapso de la República de Weimar, cuando escribe:

Ambos [germanidad y judaísmo] son «pueblos» más que Estados. Ambos son, en su desequilibrio con respecto al Estado y en su situación de espera impuesta por la historia, testigos de un mundo pasado que ha desaparecido y garantes de un orden mundial todavía por venir. Ambos son infelices y en ello radica su grandeza: son de anteayer y pasado mañana, sin des-

²⁰ Idem.

²¹ E. Traverso, *El final de la modernidad judía*, op. cit., p. 54.

canso en el presente. ¿Acaso hay una prueba más convincente de la similitud de sus destinos que el hecho de que los alemanes, frente a su miedo a la extranjerización, adoptaran incluso el modo de pensar arcaico de la religiosidad popular veterotestamentaria y que hablaran de una mitad, un cuarto o un octavo judíos, de pureza de sangre y de espíritu popular?²²

Como es de sobra conocido, la aculturación del judaísmo en Centroeuropa comenzó mucho antes de que los judíos centroeuropeos alcanzaran el reconocimiento jurídico como ciudadanos. Fue siempre, empero, una asimilación cultural fallida, el objeto de una promesa cuyo cumplimiento fue estructuralmente postergado. La *Aufklärung* nunca estuvo en condiciones de aceptar el resto de singularidad que convertía al judío en una alteridad, cuando no de manera inmediata en un enemigo sobre el que se proyectó una imagen que nada tenía que ver con su naturaleza intrínseca sino que era el resultado de una confusión del *post hoc* con el *propter hoc*²³. Se judaizó al judío y, al mismo tiempo, se incitó de manera recurrente a tomar las armas –en principio, espirituales– contra la judaización de la cultura y, en especial, de la filosofía alemana. Aquellos que, de Mendelssohn a Cohen, quisieron promover la idea de una correlación entre germanidad y judaísmo, en realidad, hablaban para sí mismos: donde ellos veían una “y” siempre hubo, en verdad, un “contra”²⁴. Ni siquiera el bautismo, opción a la que muchos se entregaron a finales del XIX y principios del XX, les permitió formar parte de la germanidad. Desde el otro lado, es decir, desde el punto de vista de dicha germanidad, más bien suponía una confirmación del veredicto sobre los demás judíos, así como de la superioridad –primero espiritual y después racial, una vez fue derrotado por completo el espíritu, es decir, reducido por entero al más acá oculto de la historia– de los cristianos alemanes. Quizá esto explique el surgimiento, en esta época, del movimiento sionista, tanto en su versión política en sentido estricto (Theodor Herzl), como en su variante cultural (Gershom Scholem o Martin Buber). Conforme a esta perspectiva, sólo el regreso a la Palestina por entonces bajo Protectorado británico daría al judaísmo europeo lo que en Europa, y ante todo en *Mitteleuropa*, se le negaba de manera persistente: la posibilidad de realizarse como pueblo. El judaísmo liberal, asimilacionista, vio en esto la confirmación del antisemitismo, no obstante, en la medida en que el sionismo convertía al judaísmo en una nación que, a fin de no convertirse en enemigo interno, debía encontrar su destino histórico en su propio territorio y en

²² H. Plessner, *La nación tardía*, op. cit., p. 196.

²³ Cf. *ibid.*, p. 194.

²⁴ Cf. E. Traverso, *Los judíos y Alemania*, op. cit., pp. 105 ss. También: B. Rosenstock, *Philosophy and the Jewish Question. Mendelssohn, Rosenzweig, and Beyond*, New York, Fordham University Press, 2010, así como D. Nirenberg, *Anti-Judaism. The History of a Way of Thinking*, London, Head of Zeus, 2013, pp. 387 ss.

su propio Estado nacional. Esto fue interpretado por Cohen como una traición al profetismo judío y su más alta creación, a saber, la idea mesiánica, cuya realización pasaría por la dispersión de los judíos entre los pueblos del mundo²⁵.

Hubo, en todo caso, alternativas a esta dicotomía entre asimilacionismo y sionismo. Al igual que su maestro Cohen, Rosenzweig abogó por el desarraigo constitutivo del judaísmo, esto es, por el hecho de que su relación con la tierra resultaba por entero inesencial, a diferencia de la relación de las naciones, los *goyim*, con sus respectivas patrias. Sin embargo, de igual manera que el sionismo, la afirmación coheniana de la existencia de una correlación esencial entre germanidad y judaísmo, en el fondo, a ojos de Rosenzweig, operaba de modo similar al sionismo: estrangulaba lo judío a base de mundaneidad, en su caso, no mediante la transformación del judaísmo en un pueblo más entre los pueblos del mundo, sino a través de su disolución como pueblo (su desnacionalización, en principio por mor de la religión) en las naciones entre las que se hallaba disperso. Si Buber, en definitiva, prestaba demasiada atención al elemento popular del judaísmo, Cohen lo dejaba por completo de lado. El resultado, en ambos casos, aun por medios distintos, era uno y el mismo: la normalización de la «nación santa», el «reino de sacerdotes» que es el pueblo judío en virtud de su elección, o sea, de su relación inmediata con el Dios.

Rosenzweig se aleja tanto de los escrúpulos del judaísmo liberal en relación al carácter étnico (*völkisch*) del judaísmo, como del entusiasmo romántico-nacionalista del sionismo. La excepcionalidad del judaísmo radica, para el filósofo de Kassel, en el hecho de que el pueblo judío no es sólo el medio antropológico para la supervivencia de la religión judía, sino que ésta es nada sin la vida de aquél. Ambas dimensiones deben ser salvaguardadas sea cual sea el entorno en el que se desenvuelva el judaísmo, esto es, sea cual sea el suelo en el que habite: la reconstrucción del mundo judío pasa por su re-nacionalización tanto como por la recuperación de la relación del pueblo con la sinagoga, pues se trata, en realidad, de dos elementos inseparables. Tal fue el proyecto des-asimilacionista formulado por el último representante del pensamiento judío alemán *sensu stricto*: la última estación de la gran tradición de pensamiento inaugurada por Moses Mendelssohn, cuya viabilidad, tanto espiritual como biológica, se vio quebrada con carácter definitivo a los pocos años de la muerte de Rosenzweig. Sus compañeros de generación desaparecieron en la noche de la *Shoah*, o bien hubieron de enfrentarse a ella mediante el exilio, incluido el retorno a Palestina.

²⁵ Cf. H. Cohen, "Religión y sionismo. Unas palabras a mis correligionarios de religión judía. Respuesta a la carta abierta del Doctor Martin Buber dirigida a Hermann Cohen", en *Mesianismo y razón*, op. cit., pp. 261-279; M. Buber, "Begriffe und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen", *Der Jude* 5 (1916) 281-289 y, del propio autor de *Yo y tú*, "Zion, der Staat und die Menschheit. Bemerkungen zu Hermann Cohens Antwort", *Der Jude* 7 (1916) 425-433.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- F. Albertini, “Historia, redención y mesianismo en Franz Rosenzweig y Walter Benjamin. Acerca de una interpretación política de *La estrella de la redención*”, en Á. E. Garrido Maturano (ed.), *El nuevo pensamiento. Seis ensayos introductorios al pensamiento de Rosenzweig*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, pp. 127-162.
- W. Benjamin, “Sobre el concepto de Historia”, en *Obras (libro i, volumen 2)*, trad. de A. Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008, pp. 303-318.
- H. Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. de P. Madrigal, Valencia, Pre-textos, 2008.
- M. Buber, “Begriffe und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen”, *Der Jude* 5 (1916) 281-289.
- M. Buber, “Zion, der Staat und die Menschheit. Bemerkungen zu Hermann Cohens Antwort”, *Der Jude* 7 (1916) 425-433.
- H. Cohen, “Germanidad y judaísmo”, en *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, trad. de M. G. Burello, Buenos Aires, Lilmod, 2010, pp. 201-260.
- H. Cohen, “Religión y sionismo. Unas palabras a mis correligionarios de religión judía. Respuesta a la carta abierta del Doctor Martin Buber dirigida a Hermann Cohen”, en *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, trad. de M. G. Burello, Buenos Aires, Lilmod, 2010, pp. 201-260.
- W. Conze, “Säkularisation, Säkularisierung”, en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984.
- J. E. Esteban Enguita, *Política y cultura en el pensamiento del joven Nietzsche (1869-1876)*, Tesis Doctoral leída el 16 de marzo de 1998 en la Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía.
- G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, trad. de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 2017.
- M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 2006⁸ (1994¹).
- M. Horkheimer y Th. W. Adorno, “Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 2006⁸ (1994¹).

M. Löwy, “Walter Benjamin and Franz Rosenzweig. Messianism against ‘Progress’”, en Y. Amir - Y. Turner - M. Brassler (eds.), *Faith, Truth and Reason. New Perspectives on Franz Rosenzweig’s «Star of Redemption»*, Freiburg-München, Karl Alber, 2012, pp. 373-390.

H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München, Karl Alber, 1975² (1965¹).

G. Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, trad. de P. M. García Fraile, Barcelona, Paidós, 1998.

F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München-Berlin, Oldenbourg, 1908.

J.-C. Monod, *La querrela de la secularización: teología política y filosofía de la historia de Hegel a Blumenberg*, trad. de I. Agoff, Amorrortu, Buenos Aires, 2015.

F. L. Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*, Ivan R. Dee, Chicago, 2009.

D. Nirenberg, *Anti-Judaism. The History of a Way of Thinking*, London, Head of Zeus, 2013.

H. Plessner, *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués (1935-1959)*, ed. de J. Fischer y J. L. Villacañas, trad. de K. Lavernia, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.

A. Rivera García, «La secularización después de Blumenberg», *Res Publica* 11-12 (2003) 95-142.

B. Rosenstock, *Philosophy and the Jewish Question. Mendelssohn, Rosenzweig, and Beyond*, New York, Fordham University Press, 2010.

F. Rosenzweig, “„Deutschtum und Judentum“”, en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Haag, Martinus Nijhoff, 1984, pp. 169-175.

F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, trad. de M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997.

F. Rosenzweig y E. Rosenstock, *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*, ed. de R. Navarrete, Salamanca, Sígueme.

E. Traverso, *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la «simbiosis judío-alemana»*, trad. de I. Sancho García, Valencia, Pre-textos, 2005.

E. Traverso, *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, trad. de G. Muñoz, Valencia, PUV, 2013.

J. L. Villacañas, “La leyenda de la liquidación de la teología política”, en C. Schmitt, *Teología política*, trad. de F. J. Conde, Madrid, Trotta, 2009, pp. 135-180.

J. L. Villacañas, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Madrid, Trotta, 2016.

J. L. Villacañas: *Imperio, Reforma y Modernidad. La revolución intelectual de Lutero*, Madrid, Escolar, 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.19.006>
Bajo Palabra. II Época. N°19. Pgs: 133-148