

UNIVERSALIDAD Y MESIANISMO: PARA UNA TEOLOGÍA POLÍTICA DESDE EL PENSAMIENTO DE HERMANN COHEN*

EMMANUEL TAUB**

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TRES DE FEBRERO

RESUMEN

El trabajo que aquí se presenta intentará reconstruir, desde el pensamiento de Hermann Cohen, su perspectiva sobre la universalidad y el mesianismo. Es así que, partiendo de la correlación entre Dios y el hombre, se desarrollará el vínculo con el sentido del prójimo, la universalidad de la ley y el sentido mesiánico de la consagración del reino de Dios. La importancia del pensamiento de Cohen radica en la capacidad que tiene para articular las categorías judías con la filosofía. De esta manera, por un lado, se intentará construir, a través de este ideal mesiánico, una teología política judía que contribuya al debate contemporáneo y, por el otro, se establecerán aquellos conceptos claves que han quedado como herencia en el pensamiento judío moderno, específicamente, en las obras de Franz Rosenzweig y Emmanuel Levinas.

PALABRAS CLAVES: Mesianismo, universalidad, prójimo, soberanía divina.

UNIVERSALITY AND MESSIANISM: POLITICAL THEOLOGY FROM THE THOUGHT OF HERMANN COHEN

The work presented here will attempt to reconstruct, from the thought of Hermann Cohen, his perspective on the universality and the messianic ideal. Based on the correlation between God and man the article will develop a sense of connection with others, the universality of the law and a sense of consecration messianic kingdom of God. The importance of messianic thought lies on its ability to articulate the catego-

* Artículo recibido el 28 de octubre de 2011 y aceptado el 22 de diciembre de 2011.

**Magíster en Diversidad Cultural por la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF), doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y becario del CONICET. Es investigador del Centro de Estudios sobre Genocidio (UNTREF), Editor asistente de la Revista de Estudios sobre Genocidio y miembro del Equipo Internacional de Colaboradores de la Revista Iberoamérica Global de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Desde 2011 dirige la colección "Estudios y Reflexiones" de Ediciones Lilmod en donde se han publicado libros de Moshé Idel, Gershom Scholem y Paul Mendes-Flohr entre otros. Han sido publicados sus trabajos sobre historia de las ideas y filosofía política: *Otredad, orientalismo e identidad* (Buenos Aires: Editorial Teseo, 2008) y *La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo* (Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2008). E-Mail: etaub@untref.edu.ar

UNIVERSALIDAD Y MESIANISMO

ries of Jewish philosophy. On one hand, through the development of the thought of Cohen a Jewish political theology will be constructed, which contributes to the contemporary debate on this issue. On the other hand, the analysis of messianic will allow us to establish those key concepts that have been left as a legacy in modern Jewish thought, specifically in the works of Franz Rosenzweig and Emmanuel Levinas.

KEYWORDS: Messianism, Universality, Neighbor, Divine Sovereignty.

El sentido de la universalidad que el pueblo judío debe exteriorizar hacia fuera de la correlación con Dios está contenido en su propia conformación, como el pueblo que debe amar al extranjero, a la viuda, al huérfano y al pobre; pero también en la universalidad dada por el devenir mesiánico que constituye, finalmente, su sentido de lo “por venir”.

En primer lugar, podemos observar que la figura paradigmática de la universalidad está dada a través de la lectura bíblica en la figura del “extranjero”. Es así que en Éxodo 22:20 se dice: “No hostigues ni oprimas al extranjero pues extranjeros han sido ustedes en Egipto”. Y a continuación, en Éxodo 23:9 se recuerda que “ustedes ya conocen el espíritu de un extranjero, pues fueron extranjeros en Egipto.” Es recurrente en la lectura bíblica encontrar el recuerdo de la esclavitud en Egipto. Así aparece, por ejemplo, en Deuteronomio 10:18-19: “Él hace justicia para el huérfano y la viuda, ama al extranjero proporcionándole pan y vestimenta. Amen al extranjero, pues extranjeros fueron ustedes en Egipto”. Y, finalmente, en el Deuteronomio 24:19 se sintetizan todos los elementos presentados hasta aquí: “Cuando recojas la cosecha de tu campo, si olvidas alguna gavilla en el campo, no vuelvas a recogerla. Será para el extranjero, para el huérfano y para la viuda. Y así te bendecirá IHVH tu Dios en todos lo que hagas con tus manos.”

Es en la obligación del trato hacia el extranjero donde se entiende e interpreta el sentido universal e inclusivo que en el texto bíblico caracteriza la constitución del pueblo de Israel, movimiento que incluye a las figuras de la viuda, del huérfano y del pobre. Todos ellos no sólo son representados como iguales, sino como aquellos que determinan por su marginalidad, su pertenencia y su miseria, la identidad del pueblo judío: allí se resguarda el universalismo que luego será extendido al resto del mundo a través del profetismo.

Desde aquí, en segundo lugar, es posible desarrollar la idea de que en la figura del extranjero es donde Dios hace referencia a la humanidad verdadera, a la humanidad no-judía. Hermann Cohen establece, de esta manera, la conexión entre el particularismo judío como “Pueblo elegido” y el universalismo judío como “unidad mesiánica de toda la humanidad”, a través de la idea de “Dios como aquel que ama al extranjero”. Este extranjero

es, ante todo, el no-judío que, sin embargo, está contenido en la Biblia: es hijo de Adán, “padre de todos los seres humanos” e hijo de Noé.¹

Según Cohen, entre Dios y el hombre existe una “correlación”, una relación de reciprocidad directa entre el espíritu del pueblo y el espíritu de Dios. Esta correlación se consolida y se basa en el espíritu que une a Dios con el hombre, a la razón teórica con la moral. El amor es, según esta concepción, la expresión más íntima de la correlación, mientras el conocimiento es el que esclarece de manera más exacta su intimidad; el espíritu de conocimiento en el lazo que une a Dios con el ser humano: “La correlación de Dios con el ser humano, tal como la establece la creación y la revelación, exclusivamente adquiere su cabal significado cuando acepta las exigencias morales.”²

La moralidad consiste en esta correlación entre Dios y el ser humano. Pero dicha correlación no puede consumarse si antes no se ha consumado la correlación entre un hombre y otro hombre: “La correlación entre Dios y el ser humano es, en primer lugar, la correlación del ser humano, en cuanto prójimo, con Dios.”³ Esta es, según el filósofo judeo-alemán, la correlación que convalida el sentido de la religión. Es por el problema del prójimo que la religión entra en los campos de la razón como razón en la moralidad, de manera que no es posible escindir ética y religión; ambas parten del concepto del prójimo.

La conciencia nacional apela primero al israelita que, sin embargo, encierra en sí mismo un doble sentido que proviene desde su origen; es tanto hijo de Adán como de Abraham. Es por ello que la antinomia entre israelita y extranjero quedaría saldada para el filósofo a través de la idea de “forastero residente”. Este forastero que viaja y se relaciona con el pueblo es el que ha tomado el sentido de “huésped”.

Pero, aún falta otro elemento para completar esta relación con el prójimo: la compasión. Dentro del sistema filosófico coheniano, la compasión constituye un papel preponderante. Ella tiene que ser despojada de los sentimientos reactivos y reconocida como actividad plena y entera. La voluntad moral, “la voluntad pura”, está determinada por este factor del afecto. La compasión es, para Cohen, la “llave para descubrir al prójimo” y, al mismo tiempo, un movimiento reflejo que tiene que crearlo: él me regresa a mí mismo. Como Cohen explica en uno de sus más importantes ensayos sobre judaísmo, *El ideal social en Platón y los Profetas (Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten)*, son los profetas quienes equipararon al pobre y al justo y esta equiparación es decisiva para el desarrollo del mesianismo:

Y el mismo Mesías se vuelve, por eso, portador del
estandarte de la pobreza. Él toma para sí toda la culpa

1 Hermann Cohen, *El prójimo* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2004), 8.

2 Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2004), 71.

3 *Ibid.*, 88.

de los hombres porque toma para sí todo el sufrimiento de los hombres. Cabalga en su asno por el mundo, sin el encanto de la fuerza de los héroes y de la belleza de los dioses, como el símbolo del sufrimiento humano. Desprecia todo interés por el encanto estético del mundo, sólo representa la miseria del hombre en su miseria social.⁴

A través de la pobreza se reconoce al prójimo; por ello la pobreza es el mayor pecado de la humanidad, el “sufrimiento universal”. Y es desde la pobreza que el sentimiento de compasión sale al encuentro del pobre, del prójimo. Para Cohen, a través de la pobreza se reconoce al prójimo.⁵ Frente al extranjero, siempre se hace presente el recuerdo del pasado como extranjería y servidumbre en Egipto. Y este recuerdo, como escribe Cohen, “conmemora la liberación de la esclavitud de Egipto, esclavitud que no es deplorada, menos aún maldecida, sino, al contrario, es celebrada con gratitud por ser la cuna del pueblo judío.”⁶ Los hijos de Israel fueron extranjeros al ser esclavos de Egipto: el hijo del Israel sometido a otro pueblo, que es extranjero en otro pueblo, aún no es pueblo sino tan solo hombres que pertenecen a la herencia de Dios. El recuerdo del pasado como siervo es el recuerdo de la vida dispersa en la individualidad del sin-pueblo.

Para Cohen, la esencia de Dios es la moralidad y esto es lo que conforma la naturaleza divina. Esta idea hay que distinguirla de lo que podemos considerar la naturaleza física o material, ya que ella es la creación de Dios. Es por ello que, según Cohen y en oposición a Baruch Spinoza, Dios no puede ser pensado como naturaleza porque es esa distinción la que está implícita en el concepto de “unidad divina”. A juicio de Cohen, “el significado mismo de toda la creación es ser un vehículo para la moral.”⁷

La naturaleza y la moralidad no son una. Sin embargo, ambas tienen su origen y se encuentran garantizadas por la unidad de Dios. Ambas, a pesar de su diferencia, interactúan y están conectadas a un mismo punto, el hombre. Así, explica Cohen, “cuando yo vivo en conformidad con los conceptos morales, no soy un animal, no soy la mera criatura de la naturaleza, sino miembro del universo moral.” Y es solamente la idea de Dios la “que me da la confianza de que la moral se convierta en realidad en la tierra. Y porque no puedo vivir sin esta confianza, no puedo vivir sin Dios.”⁸

4 Hermann Cohen, “El ideal social en Platón y los Profetas”, en *Mesianismo y razón. Escritos judíos* (Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2010), 289.

5 Es importante señalar la herencia que este planteo tienen en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Véase en especial: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad y De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

6 Cohen, *La religión de la razón*, 333.

7 Hermann Cohen, “*Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*”, en *Hermann Cohens Jüdische Schriften* (Berlín: C. A. Schwetschke & Sohn, 1924, T. I), 295.

8 Hermann Cohen, “*Religiöse Postulate*”, *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, 5.

Al postulado sobre la unidad de Dios, fundado en base al precepto de Dios único y su relación con la moralidad, hay que considerarlo como origen del monoteísmo y como aquello que el monoteísmo da por herencia a la humanidad, o sea, la idea de una moral fundamentada en el sentido de Dios único. También es la base del sentido mesiánico aferrado al tiempo histórico de aquello por lo que se espera. Es por ello que, además, Cohen interpreta el mandamiento del amor y la exigencia de justicia emparentados en esta esperanza mesiánica como un “socialismo mesiánico”. La base del sentido mesiánico, aferrado al tiempo histórico de aquello por lo que se espera, es la posibilidad de pensar en una “humanidad confederada” como ideal mesiánico. De esa forma, Cohen lee el mesiánico texto kantiano *Sobre la paz perpetua (Zum ewigen Frieden)* y escribe que “aquel que cree en la *paz perpetua* cree en el Mesías, pero no en el Mesías que ya ha venido, sino en aquel que debe venir y que vendrá”⁹. Para Cohen, una humanidad confederada representa el futuro mesiánico del hombre. Y quienes profesan el monoteísmo mesiánico creen en la humanidad mesiánica. El Dios mesiánico es el redentor de la humanidad y, a través de la humanidad, el redentor del hombre. El concepto de “futuro mesiánico”, explica Cohen, es el arquetipo del monoteísmo y representa la base del judaísmo.

Kant es uno de los pilares filosóficos de Cohen, pero, sin embargo, el filósofo judío no puede ser leído sin relacionarlo con el pensamiento de Maimónides. Tanto es así que le dedica un ensayo al estudio de la ética del gran filósofo medieval: *La ética de Maimónides (Charakteristik der Ethik Maimunis)*. Y leyendo a Maimónides, Cohen profundiza su teoría de la ética desde el pensamiento judío. Si Dios es Dios de la ética, quien consagra este vínculo, entonces la relación con los seres humanos debe ser inherente a Él. El hecho de “saber de Dios”, conocerlo, no debe entenderse como conocimiento de su esencia, sino de su significado como parámetro de eticidad. “Saber de Dios es amar a Dios, y amar a Dios es conocimiento de Dios”, esos son los fundamentos básicos y más importantes, según Cohen, que promovió Maimónides.¹⁰ Es a través de la teoría del conocimiento y del amor a Dios que Maimónides construye su concepto de “estar cerca de Dios”, *hitkarbut* (acercamiento). Cohen interpreta, de esta manera, el mundo-por-venir como el “evento presente” de “estar cerca de Dios”, persiguiendo los atributos de verdadera amabilidad y justicia, o sea, a través de la imitación ética del fundamento ético del ser de Dios. A través del *hitkarbut*, del acercamiento a Dios, el hombre se puede elevar desde el mundo de los vivos al conocimiento de Dios. Es así que, según Cohen, la idea mesiánica implica el conocimiento universal de Dios:

9 Cohen, “*Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*”, 302.

10 Hermann Cohen, “*Charakteristik der Ethik Maimunis*”, en *Hermann Cohens Jüdische Schriften* (Berlín: C. A. Schwetschke & Sohn, 1924, T. III), 261.

UNIVERSALIDAD Y MESIANISMO

La idea mesiánica es el espíritu que realimenta al judaísmo y a su resistencia histórica [...] el conocimiento profético de Dios significa amar a Dios –como se refleja a través del amor al otro, al compañero. [...] el último y el sentido más articulado de la teoría de Maimónides de los atributos, que Dios es [...] el Dios de la ética, esto es el Dios de la humanidad. Dios como el paradigma y el ideal para la imitación del hombre y para el ser del hombre: únicamente como ideal ético del hombre Dios se relaciona con el mundo y con la humanidad [...] La ética de Maimónides significa el conocimiento mesiánico de Dios.¹¹

Cohen plantea el universalismo mesiánico del pueblo judío como la unidad mesiánica de toda la humanidad, habilitando, de esta manera, la posibilidad de vida mesiánica para el tiempo histórico. El extranjero al que Dios ama, el otro, el vecino, hace al sentido propio que el judaísmo incluye en su exclusividad: una inclusividad exclusiva. Y a través de la lectura que Cohen recupera de Maimónides, el mesianismo es contenido en el pueblo como monoteísmo, como el “conocimiento de Dios” que reza en la oración más importante del judaísmo, el *Shemá*: *shemá Israel Adonai eloheinu, Adonai Ejad* (“Escucha Israel el Señor es nuestro Dios, el Señor es Uno”). Y, por otro lado, el monoteísmo se expresa también en el *hitkarbut*, el “estar cerca de Dios”, como un sentido de vida consagrado a la ética, amor al otro que se exterioriza en la imitación de Dios como fundamento ético.

En un temprano texto de 1881, *El shabat en su significación histórico-cultural* (*Der Sabbath in seiner culturgeschichtlichen Bedeutung*), Cohen traza la significación del shabat desde las mitologías saturninas y el día dedicado a la deidad hasta su universalización y sentido profético. Dentro de este recorrido, intenta señalar de qué forma, a través de la exégesis bíblica, el shabat es “en sus orígenes un día de descanso para los esclavos, para los mercenarios, para las clases trabajadoras”¹², conteniendo el sentido mesiánico más acabado en las prácticas religiosas del judaísmo. El sentido mesiánico del shabat, donde se universaliza la igualdad del hombre a través de la plegaria y la consagración a Dios, incluye al esclavo y al extranjero. Cohen expresa que el shabat:

Originariamente nombre genérico para todas las instituciones que beneficiaban a los pobres, pudo ser rápidamente convertido en ideal moral del pueblo entero. Los Profetas, que en su vida y en sus vicisitudes políticas, en sus pensamientos íntimos y públicos manifiestan una admirable inseparabilidad entre las conciencias política y moral, ellos no retroceden ante

11 Ibid., 288-9.

12 Hermann Cohen, “El shabat en su significación histórico-cultural”, en *Mesianismo y razón*, 47.

ninguna estrechez de nacionalidad en su lucha por la realización de la igualdad de los hombres y la unión de los pueblos. Son ellos quienes con la misma voz con la que pregonan la reconciliación de los pueblos y anuncian la época del Mesías, claman por la santificación del shabat.¹³

Es la posibilidad de convivencia mesiánica en el tiempo histórico desde el sentido místico y ritual de una vivencia en el shabat, al mismo tiempo que su secularización, la que da sentido al descanso semanal. Su vivencia mística al consagrarnos al shabat permite vivir la *shejiná*, divina presencia, apropiándose de un puro-presente mesiánico que se asemeja a un “shabat eterno”. Al igual que su lectura mesiánica, el shabat simboliza la posibilidad de alcanzar la igualdad y la paz. Es por ello que “al mismo tiempo esta emancipación del shabat de sus limitaciones confesionales volvería a establecer su significado religioso-cultural y lo liberaría hacia una productividad superior.”¹⁴

Posteriormente, Cohen hablará de esto en relación con las figuras de la paz y las celebraciones judías. El shabat es símbolo de la alegría –dice– y del devenir mesiánico ya que señala un momento en que los hombres se igualan en su libertad y es por ello que el shabat es signo de paz. El autor intenta dejar de lado lo que podríamos considerar el sentido espiritual del shabat para arraigarlo en su sentido político-cultural. Esta igualdad de los hombres a través del shabat se conecta directamente con su contexto sociopolítico y con una humanidad que percibía en decadencia a causa, principalmente, del antisemitismo creciente. Es por ello que Cohen busca sensibilizar los espíritus “para el núcleo moral de esta cuestión a través de su conexión con una venerable institución litúrgica”, ya que, en igual sintonía con los escritos de Maimónides sobre la ley divina, dice que en “todas las cuestiones centrales de la historia universal el camino hacia el cerebro debe atravesar el corazón.”¹⁵

Maimónides explica en su *Guía de perplejos (Moré nebukim)* que la institución del shabat contiene dos explicaciones diferentes que producen dos consecuencias diferentes. Se vincula, por un lado, la glorificación del shabat, en el que en seis días hizo Dios el mundo y descansó y, por ello, el hombre trabajará seis días y guardará el sábado a “IHVH tu Dios” (Éxodo 20:9-11), con el recuerdo de la salida de Egipto y la liberación de la esclavitud, por el otro:

Si se nos ha intimado por la *ley* del Sábado, ordenándonos su observancia, es una consecuencia de esta otra causa: *que fuimos esclavos en Egipto*, donde no trabajábamos a nuestro

13 Ibid., 50.

14 Ibid., 58.

15 Ibid., 53.

UNIVERSALIDAD Y MESIANISMO

albedrío y beneplácito, ni éramos libres de descansar, y se nos ha impuesto la inactividad y el reposo para unir ambas cosas: primera, la creencia en una teoría verdadera, cual es la novación del mundo, que de inmediato y por la más elemental reflexión nos induce a la existencia de Dios, y segunda, recordarnos su benignidad otorgándonos el descanso de las cargas de Egipto (Éxodo 6:6-7).¹⁶

Cohen repiensa la situación teológico-política del shabat en tanto relación de Dios con el mundo y del hombre con Dios, pero, como fiel heredero de Maimónides y de su tiempo, observa de qué manera el “trastorno social” se iba convirtiendo en el “problema principal de la política moderna”. Por ello, la inclusión del todo a través del sentido universal del shabat, en la secularización de su sentido espiritual y apostado en su sentido más político, se convertirá en una verdadera política social mesiánica, en lo que podríamos llamar un *shabat mesiánico*.

Porque, más allá del sentido político-cultural, el shabat contiene este sentido mesiánico acabado y consagrado de las prácticas religiosas del judaísmo desde los inicios de su existencia: el shabat trasciende los tiempos y al pueblo de Israel, desde la Antigüedad a nuestros días y a los días que vendrán. Como indica María Daraki, la ceremonia del shabat “se opone frontalmente al trabajo forzado”, es el “enclave de tiempo sagrado en el tiempo profano.”¹⁷

Este ideal mesiánico se extiende a través de toda la liturgia judía porque el mismo debía elevarse a la conciencia de todo el pueblo. Es por eso que la esperanza mesiánica se encuentra presente en las bendiciones que se realizan en shabat, al igual que en otras festividades judías. Es así que la esperanza de redención desde el exilio y el cautiverio, buscando restablecer a la nación judía con toda la gloria de su antigua herencia, es central para las bendiciones judías.¹⁸ Así lo señala Julius Greenstone, en su trabajo sobre el mesianismo judío:

La esperanza en la redención final es tanto el fondo como el punto central del libro de oraciones [...] La venganza y la humildad, la desesperación y la esperanza, el desprecio por el mundo y el deseo por sus bienes, todo encuentra su lugar en la liturgia judía, y todo se funde en un todo, lo impregna, todo anhelo de abrazar la restauración de la tierra de la herencia de Israel, para el establecimiento del gobierno de Dios sobre la tierra.

16 Maimónides, *Guía de perplejos* (Madrid: Editorial Trotta, 2005), 327.

17 María Daraki, *Las tres negaciones de Yahvé. Religión y política en el antiguo Israel* (Madrid: Abada Editores, 2007), 166.

18 Julius H Greenstone, *The Messiah Ideal in Jewish History* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1906), 284.

La liturgia, más que la literatura, indica la intensidad en la conciencia judía de la esperanza mesiánica.¹⁹

El sentido mesiánico del shabat universaliza la no-laboriosidad del hombre, pero también la del esclavo y el extranjero. Es la posibilidad de convivencia mesiánica en el tiempo histórico desde el sentido místico y ritual de la vivencia-en-el-shabat, al mismo tiempo que su secularización, la que da sentido al descanso semanal. Su vivencia mística en la consagración del shabat permite vivir la *shejiná*, divina presencia, y apropiarse del puro-presente mesiánico que se asemeja a un “shabat eterno”.

Es justamente uno de los lectores modernos de Cohen quien desarrolla el concepto de *shejiná* explicando que debe restaurarse su sentido original, por lo que no sólo se modifica el sentido ético que modernamente se aplicó al concepto, sino que también se acerca el mismo a un sentido escatológico. Según explica Steven Schwarzschild, la *shejiná* debe comprenderse “como algo poético, el nombre metafórico que el judaísmo clásico le dio a la idea de la relación funcional entre el Dios trascendente, por un lado, y por el otro lado, a la humanidad en general y al pueblo de Israel en particular.”²⁰ Lo que busca enfatizar Schwarzschild es la relación divina-humana que el concepto atañe. Por ello, explica que Cohen retoma la lectura rabínica y el judaísmo filosófico-racional –o sea, la línea de Maimónides– por lo que desde el mandato bíblico de “hacerlos a ustedes sagrados”, los transforma en un pueblo de sacerdotes y maestros a través del “espíritu de santidad”:

Ello denota lo que Dios y la humanidad tienen en común, el puente sobre el cual los dos se comunican por medio del conocimiento y la acción, lo que más concretamente es referido como la *shejiná*, es en realidad la designación de los mandamientos que la humanidad deberá cumplir en la persecución de nuestras tareas morales.²¹

Cohen expresa que “el sábado, nombre genérico de todas aquellas instituciones sociales que favorecían a los pobres, pudo ser convertido en ideal ético para todo el pueblo” y que fueron los profetas quienes “al mismo tiempo que proponen la reconciliación de los pueblos y anuncian la época del Mesías, claman por la santificación del sábado.”²² El autor plantea esto,

19 Ibid., 301-2.

20 Steven Schwarzschild, *The Pursuit of the Ideal. Jewish Writings of Steven Schwarzschild* (New York: SUNY Press, 1990), 235.

21 Ibid., 244. Es muy importante la relación del shabat con *Iom Kipur*, el Día del Perdón (o de la Reconciliación), otro de los fundamentos del judaísmo: es el día de los días, al que se llama *shabat shabatón*, sábado de sábados. El día del regreso, del retorno al camino de Dios –*t’shuva*: “día en el que deberán ayunar. Ésta es una ley eterna. (...) Ésta será para ustedes una ley para todos los tiempos: proveer expiación a los hijos de Israel una vez al año por todas sus faltas” (Levítico 16:31 y 34).

22 Cohen, *La religión de la razón*, 102-3.

es “el espíritu de la santidad [...] en cuanto fin del hombre, es el Mesías, que libera a los hombres y a los pueblos de toda discordia, apacigua la discordia en el hombre mismo y obra finalmente la reconciliación del hombre con Dios.”²³

En este tiempo secularizado, podríamos decir, se abre la posibilidad espiritual de una experiencia mesiánica del tiempo a través de la experiencia del shabat. Allí, a través de la rememoración de la creación, se celebra el inicio del mundo del hombre al mismo tiempo que el descanso de Dios luego del acto de creación, una forma de tiempo edénico donde el ideal de esperanza futura estaba dado.

Por otro lado, el ideal mesiánico en su vertiente política ha dado origen, a través de su secularización, a la posibilidad de existencia de un tiempo para las naciones del mundo en el que todas ellas puedan coexistir en armonía y paz. Es así que en algún punto este planteo da origen, podríamos decir, a la política misma como forma de convenir las relaciones entre los Estados, ya que Cohen aún pensaba en la posibilidad de convivencia armónica entre ellos como utopía futura, a diferencia de, por ejemplo, Franz Rosenzweig. El retorno del idealismo alemán en el siglo XIX, a través de la escuela neokantiana, y en especial de la figura de Cohen, trajo nuevamente consigo al Estado y a la ética al centro de la escena filosófica: “la ética se funda sobre la ciencia del derecho, buscando justificar sus supuestos y categorías principales”. Sin embargo, Cohen señala: “La ciencia del derecho sólo puede ser entendida como una teoría del Estado, porque este último es la persona jurídica que produce el sistema legal.”²⁴

Como ha analizado Arrese Igor, este elemento es fundamental en el pensamiento coheniano, ya que no solo identifica desde su filosofía neokantiana el papel preponderante del Estado junto a la ética, sino que nos permite comprender, extrapolándolo a sus escritos judíos, la posibilidad de pensar en un mesianismo que incluya la paz entre los Estados y un sistema supraestatal en armonía con una ética judía.²⁵ El Estado, para Cohen, puede ser pensado en tres niveles: como “modelo”, como “guía” y como “meta de la autoconciencia”. Estos modelos son, como amplía Arrese Igor, “la expresión acabada de la voluntad pura y la realización histórica de la autoconciencia”²⁶, por lo que, solamente en el Estado, se pone de manifiesto la consistencia de la persona moral ante los hombres. Para Cohen, el Estado media en la relación entre el individuo y la universidad moral. Pero el Estado

23 Ibid., 354.

24 Héctor Oscar Arrese Igor, “La idea del Estado como persona jurídica y de la autonomía como legislación en Hermann Cohen”, *Revista Telemática de Filosofía del Derecho* 12 (2009): 135.

25 Como así también nos permite tener una mirada mucho más amplia sobre textos paradigmáticos del filósofo judeo-alemán como *Germanidad y Judaísmo (Deutschum und Judentum)*: éste se encuentra incluido en la selección de escritos judíos publicados en *Mesianismo y razón*: 201-260.

26 *Ibidem*.

también funciona como guía, donde el horizonte se extiende en el Estado ideal como persona jurídica. Es por ello que, mientras Cohen considera a los Estados históricos como “meros Estados de poder (*Machstaaten*) regidos por las clases dominantes”, el verdadero Estado solo podrá construirse aproximándose a la realización de este ideal. Como escribe Arrese Igor sobre este tema:

Este trabajo interminable es la tarea misma de la autoconciencia. Si el Estado es un ideal, entonces su dimensión constitutiva es su tendencia al futuro. Esto implica que es independiente del pasado, de las tradiciones y las cosmovisiones culturales y religiosas heredadas, así como de las relaciones de poder estatuidas como resultado de la historia política de cada comunidad.²⁷

Este es justamente el tercer sentido del Estado para Cohen, un “concepto-meta”, hacia donde se dirige “la finalidad última de todos los esfuerzos del ser humano por la moralización de las relaciones sociales”, buscando alcanzar la “realización histórica de la voluntad común de la autoconciencia”, o sea, “que la historia humana misma está motivada por el esfuerzo constante en la tarea de concretizar este ideal moral.”²⁸ Allí surge su concepción sobre un mesianismo no-escatológico como sinónimo de mesianismo secularizado en el tiempo moderno: Cohen plantea un mesianismo ético no-escatológico en el que el tiempo mesiánico se alcance en este mundo a través de la paz entre los pueblos, como humanidad. Como lo describe Pierfrancesco Fiorato, uno de los más lúcidos lectores de Cohen, hay un vínculo directo entre su concepción ética del Estado, de la moral y su noción histórica del ideal mesiánico, que será:

“Garante” no solo de la final “realización de la estancia divina en la tierra”, sino de la *fe* en tal realización, la idea mesiánica deviene –como principio ético– el “concepto guía” de la historia universal. La disolución progresiva del elemento “político-nacional” (se ve, en este sentido, la estocada final contra el movimiento que quiere “vender nuestra misión religiosa en la historia universal por una miseria y una oportunidad de orden político”) en lo que su *opus postumum* llamará “el idealismo práctico de la mesiología” arribando así, por lo tanto, el pleno reconocimiento de la centralidad de la

27 Héctor Oscar Arrese Igor, “El exilio como metáfora hermenéutica. Una relectura de la teoría del Estado como ideal moral en la ética de Hermann Cohen”, en *Políticas del Exilio. Orígenes y vigencia de un concepto*, ed. Marcelo G. Burello, Fabián Ludueña Romandini y Emmanuel Taub (Buenos Aires: EDUNTREF, 2011), 91.

28 Arrese Igor, “La idea del Estado como persona jurídica”, 136.

“cuestión social” o más bien del conflicto “de la ley no escrita de la sociedad contra la ley escrita del Estado”.²⁹

Hermann Cohen escribe desde el Estado, el alemán, al que siente como suyo y reconoce en la figura estatal la meta del ideal moral y de la realización mesiánica. Mientras que esta idea es la que justamente intentará desestructurar Rosenzweig: no solo desde su crítica a Hegel y su reconfiguración de una “filosofía geométrica”, sino también como habitante del Estado, pero a partir de una matriz exílica propia del pueblo judío, lo que además, marca profundamente la distinción entre sus raíces filosóficas y teológicas medievales: Cohen lee a Maimónides mientras que Rosenzweig hace lo propio con Yehuda Halevi.

“¿Cómo pudo surgir en semejantes condiciones políticas tan limitadas, tan tristes y tan humillantes, cómo pudo surgir, finalmente, en semejante ambiente de duelo y luto nacional, una idea tan alegre, una idea inspirada por el más audaz valor humano y geopolítico?”³⁰ Con esta pregunta, Cohen introduce el vínculo entre su filosofía y el ideal mesiánico, articulando, de esta manera, el ideal moral y el monoteísmo como fundamentos del pueblo judío, especialmente a través del profetismo y del mesianismo como movimiento político y religioso que se ocupará de extender lo esencial del judaísmo a todas las naciones del mundo. Porque “aquellas condiciones políticas limitadas, tristes y humillantes” son la división de los reinos, la caída, el exilio y el cautiverio.

Según Cohen, en la idea futura de un “más allá” se configura una visión particular del tiempo: un tiempo construido por los profetas que trasciende la idea de un futuro histórico, pero también la de un futuro personal. En esta construcción, aquello en lo que puede detenerse es en “la conexión imaginaria con el pasado”, un pasado en el que las “almas de los ancestros” pueden presentarse continuamente como una demanda hacia los hombres.³¹ Pero, justamente esta idea, según Cohen, no tiene espacio ni tiempo, sino que son los profetas quienes deben levantar un propio mundo conceptual, en el que el monoteísmo será el adobe que lo ponga de pie: “El monoteísmo es el que debe darle una forma positiva. Así se origina la analogía religiosa al concepto moral de la *infinitud*, tal como lo exigen los conceptos de Dios y de hombre.”³² De esta forma, poco a poco, los profetas abandonan el “mito” porque el mito aspira al infinito para el tiempo, pero no para el espacio, que “sigue siendo la tierra creada por Dios”. Así, el mesianismo como valor fundamental del pueblo de Dios se constituye como el devenir del tiempo sobre el espacio: sólo puede ser futuro. Es por ello que, para Cohen, el ideal

29 Pierfrancesco Fiorato, “Introduzione”, en Hermann Cohen, *La fede d'Israel è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)* (Firenze: Editrice La Giuntina, 2000), 13.

30 Cohen, *La religión de la razón*, 189.

31 *Ibid.*, 191.

32 *Ibid.*, 192.

mesiánico se debe distinguir de la idea de una “edad de oro” constituida desde las profundidades del mito del “paraíso perdido”. Justamente, ese es el mito que se abandona a través del mesianismo. Sin embargo, Cohen que lo considera un “presentimiento del mesianismo”, no lo descarta, sino que lo incorpora como un pasado que se transforma en futuro: mientras que el mesianismo en la concepción coheniana es un futuro puro ideal que se opone a la realidad, “la inaudita novedad inédita de un futuro”:

La idea del Mesías, su significado como idea, se atestigua cuando se supera la persona del Mesías y la imagen personal se disuelve en la idea pura de tiempo, en el concepto de *edad*. El tiempo se vuelve futuro, y sólo futuro. Pasado y presente se sumergen en este tiempo futuro. Este regreso al tiempo es la idealización más pura. Toda existencia desaparece ante la tesis que es esta idea. La existencia de los hombres se disuelve en el Ser del futuro. Así es como surge para la vida de los hombres y de los pueblos la idea de *historia*.³³

Para Cohen, desde esta noción de futuro, el “Día de IHVH” profético se convierte en el “final de los tiempos”, donde se produce una doble transformación: el concepto de hombre se convierte en el de “humanidad”, mientras que el de Dios lo hace en el de “Señor de la tierra.” Podríamos decir que esta es la forma en que el ideal de universalidad e inclusión para aquellos que rodeaban al pueblo –la viuda, el esclavo, el huérfano, el pobre y hasta el “forastero residente”– del antiguo Israel, se ha transformado, a través del ideal mesiánico, en el universalismo para la humanidad toda.

Por otro lado, esta concepción de futuro que hace a la historia y a la humanidad en la historia, debe erigirse en el molde del monoteísmo como ideal mentor. Pero el monoteísmo, dirá Cohen, no tiene que ser entendido como un Dios para cada pueblo, sino como “*un solo* Dios para todos los pueblos, igual que hay una sola matemática válida para todos los pueblos.”³⁴ Pero esta necesidad de una recreación continua del monoteísmo más allá de los límites de la Biblia le corresponde al pueblo que había engendrado la Biblia: justamente el pueblo y no el Estado. Si el Estado judío –y aquí el fundamento del “socialismo mesiánico” de Cohen– es fundamental como guía en la historia allí donde el hombre puede constituirse, no puede ser así para el pueblo judío. La concepción de Cohen sobre el Estado judío es tan solo una excepción histórica porque, desde su propia identidad mesiánica, alcanzarlo es imposible; es un ideal trascendental.

Retomando la historia de la monarquía bíblica que tiene su apogeo con David y su destrucción posterior, Cohen explica que el monoteísmo como

33 Ibid., 193.

34 Ibid., 197.

fuerza espiritual continuó a pesar de un Estado que ya no podía asegurar su cohesión. Y eso fue posible porque su origen está sostenido por la idea y la fe en el Dios único, idea que se encuentra tanto antes de la fundación del Estado, como después de su desaparición. Para Cohen, no se puede escindir el ideal mesiánico de la santidad de Dios, ya que entre ellos se encuentra la mediación de la correlación con el hombre y la consagración del monoteísmo: Dios único y santo es unidad de la moralidad y, por ello, unidad de los hombres en el monoteísmo, del cual el mesianismo, que al mismo tiempo tiene como meta la unidad de los hombres, es consecuencia lógica. La idea del mesías se conecta con el hombre y, desde el hombre, con Dios, transformando la santidad del hombre en un concepto ideal. Allí estarán dadas las dos tareas del mesías:

la moralidad ideal y la unidad de la humanidad se unen, por consiguiente, en la idea del Mesías, quien no puede ser inmanente en Dios, porque más bien tiene que serlo en el hombre. Y “un hombre no es Dios”. Dios y el hombre no constituyen una identidad, sino una correlación. La idea de Dios se agota en su unicidad. Pero el Mesías realiza la idealidad del hombre en la moralidad ideal de la humanidad unida, despojada de todo conflicto entre las naciones.³⁵

Si la *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* fue la gran obra de síntesis en donde Hermann Cohen logró la comunión de la filosofía neokantiana con el pensamiento judío, podemos encontrar en un texto supuestamente escrito entre 1890 y 1892, un particular ensayo jamás publicado: *La idea de Mesías (Die Messiasidee)*. Este texto temprano de Cohen marcará en silencio la lógica y la relectura del judaísmo, así como también, la relación con la humanidad que aparecerán en el resto de sus escritos judíos. Cohen elabora un texto que se asemeja mucho más a los estudios históricos que a los filosóficos, pero que realmente se extiende como una estrategia donde la filosofía de la historia hace a su propio pensamiento.

Así como la ley es para los hombres, las ideas del mesías y de un tiempo mesiánico tienen una significación histórica en la que se encuentran arraigadas y que, por lo mismo, es determinante para entender la historia misma, desde la formación de estas ideas en la historia del judaísmo, en la que existen tres etapas de elaboración histórica: “la época anterior a la decadencia del reino, la época del exilio y el retorno, y por último la elaboración talmúdica de la religión judía desde la época de los macabeos”. Estas etapas construirán una filosofía propia de la “esperanza mesiánica”, la esperanza por el futuro de la humanidad, como culminación, “como la piedra de toque de la religiosidad, y que la convicción religiosa significa

35 *Ibidem*.

religiosidad mesiánica. Lo que en última instancia está en juego en la cuestión social es el derecho del hombre a acceder a la auténtica cultura moral y espiritual de la humanidad.”³⁶

Es fundamental para nuestro trabajo el vínculo que existe entre la antigüedad del pueblo judío, su politicidad y el universalismo constitutivo que, como hemos remarcado, traspasa el ámbito que lo circunda a través del ideal mesiánico para convertirse en una política mesiánica hacia la humanidad. Una humanidad que, según Cohen, es inventada como totalidad hermanada a través el pensamiento profético y el ideal mesiánico. Como desarrollamos anteriormente, una de las claves del mesianismo para Cohen es su propia concepción del tiempo futuro, en donde el eje del hombre bajo el ideal mesiánico se transforma: es allí donde la esperanza individual del hombre se convierte en fe. La individualidad que concebía a un sí mismo como salvación presente o eterna bajo la “emergencia” como idea de futuro transforma la esperanza en fe:

Una comunidad cuya existencia no puede asimilarse al presente y la realidad, una comunidad que es más que el yo, que la familia, los amigos, ante todo más que los correligionarios de la propia fe, más que la misma patria: esa comunidad es la humanidad. La fe en la humanidad es la fe de Israel, por eso la fe de Israel es la esperanza. Este apogeo de la profecía de Israel, la esperanza en el futuro de la humanidad, es el contenido de la idea de Mesías.³⁷

Esto es lo que hace que la idea mesiánica busque, en su sentido universalista, salir de los límites del Estado que no podrá contenerla; por ello es posible el tiempo histórico. Sin embargo, como escribe Cohen, el mesianismo es un ideal y por ello el Estado es el único capaz de asegurar, en este mundo, la vida mancomunada entre los hombres, por lo menos hasta que la utopía mesiánica se vuelva realidad.

A través del ideal mesiánico podemos ver, entonces, el tránsito que va desde la idea política hasta su transformación moral y su aplicación ética. La misma que hace transitar desde la historia del pueblo de Israel hasta la culminación profética de una humanidad hermanada. Este pasaje está dado por la pérdida del Estado, ya que solamente así el pueblo judío estará listo para recibir el consuelo mesiánico de una nación restablecida. Por ello Moisés en sus últimos días, antes de morir, profetiza la dispersión del pueblo, cuestión que también es necesario pensar como anticipación profética de la tragedia del exilio, la caída de los reinos y una forma propia del pueblo judío –exílica o circuncisa, podríamos decir– por la que el ideal mesiánico aparecerá como horizonte ideal de futuro y de perfeccionamiento

36 Hermann Cohen, “La idea de Mesías”, *Mesianismo y razón*, 77.

37 *Ibid.*, 62.

(Deuteronomio 31:16-18 y 32:1-43). Porque aquí ya no se trata de un mito, sino de un ideal activo que arranca al pueblo del espacio histórico entendido como motor de progreso, pero que obliga a existir en la historia por la responsabilidad que no sólo es propia, sino de aquella humanidad ahora aparecida.

Por otro lado, es importante recordar que Moisés como profeta y maestro ni entra a la tierra prometida con su pueblo ni puede hacerlo: “Ahora contemplarás la tierra desde lejos, pero no entrarás a la tierra que Yo entrego a los hijos de Israel” (Deuteronomio 32:52). Son las cuestiones particulares, podríamos decir, de su gestión profética en su vínculo con Dios las que no le permiten entrar con el pueblo, de manera que sólo podrá ver la tierra desde las alturas del monte. En esta decisión se vuelve a distinguir entre lo político y lo espiritual, ya que la pura-politicidad, que durante el desierto hizo que Moisés enfrentara la palabra de Dios, produjo la consecuencia de su imposibilidad.

Es así que el restablecimiento de la nación por el mesías tiene el propósito de renovar la glorificación del hombre de Dios, para glorificar a Dios y a su ley. Para ello, el pueblo deberá atravesar una etapa de duelo y arrepentimiento, transcurriendo de esa manera la historia desde la destrucción del reino en la espera por el reino de Dios: ese es el sentido del pasaje, de la existencia histórica del pueblo. Sin la destrucción del reino no habrá espera por el nuevo reino. Ese es el sentido que Cohen le da a la historia humana a diferencia de la historia natural, ya que la primera consiste en el desarrollo de seres morales. Como señalamos, cuando el hombre deja el interés propio de lado frente a una finalidad, la consumación de la humanidad de los pueblos como consagración mesiánica, se convierte en un hombre moral y así:

Una cáscara de nuez que contiene una idea moral contiene la totalidad del reino de los cielos. El reino de David no representa una finalidad moral, sino que en todo caso es un medio para conseguir esa finalidad. Un vástago de esa casa real puede ser en el mejor de los casos un personaje legendario de significación histórica. Pero la idea de Mesías le ofrece al hombre el consuelo, la confianza y la garantía de que no sólo el pueblo elegido, sino todos los pueblos en forma unánime un día coexistirán en armonía igual que la naturaleza.³⁸

Esta es la imagen con la que Cohen intenta adaptar el tiempo al concepto de moralidad, la manera que tiene de dotar de sentido a una moralidad verdadera bajo la luz de la eternidad. Y allí es donde el ideal mesiánico cumple su rol estelar en el pensamiento del filósofo judeo-alemán: por ello

38 Ibid., 71.

es posible releer todo su pensamiento, desde los estudios neokantianos, sus postulados sobre el número infinitesimal y sus textos sobre el pensamiento judío, bajo la luz de la estela mesiánica. Allí logra constituir una unidad entre el ideal moral, Dios y la humanidad, desprendiéndose del mito, de la individualidad y de las ataduras del tiempo presente.

La realidad de este tiempo venidero tiene un contenido propio, y este contenido es el siguiente: no es necesario que los hombres estén siempre entregados a la lucha por la existencia. El hecho de que las cosas sean hoy como eran ayer no significa necesariamente que deban ser así mañana. Tampoco tenemos por qué ver el futuro como repetición del pasado o como hundido en un ocaso mitológico. Más bien, el futuro es un postulado de fe religiosa y es por cierto su flor más maravillosa. Por esta fe en el futuro se distinguen los creyentes. La idea de Mesías es la esperanza en el futuro de la humanidad.³⁹

Finalmente, podemos trazar una esquematización del ideal mesiánico a través del cual Hermann Cohen nos permite constituir el pasaje desde el universalismo del antiguo Israel al universalismo profético consagrado a la humanidad como totalidad de las naciones del mundo. Si como señala Cohen, la época del mesías es el resultado de la vida de los pueblos entendida como “final de los días” o como “el futuro de la humanidad”, entonces la idea de fin no se encuentra “ni cerca ni lejos”, sino que será la historia mundial convertida y entendida como historia o como “la idea del orden moral.”⁴⁰

Desde esta concepción coheniana, podemos decir que si concebimos el tiempo histórico como una línea recta, el tiempo de la moralidad aparecerá como una continuación de cortes sobre esta linealidad temporal, mientras que el tiempo mesiánico, que ya no será tan sólo aquello que no está ni cerca ni lejos, se encuentra continuamente viniendo, o llegando: como ideal trascendental, faro que pareciera aproximarse pero, sin embargo, siempre se halla en el horizonte (siendo el mismísimo horizonte). Una de las transformaciones fundamentales de este pasaje entre en la línea del tiempo es el conocimiento de Dios, *hitkarbut*, la cercanía con Él: mientras en el tiempo histórico el hombre se dirige a Dios, el orden moral es el conocimiento de Dios por parte de todos los pueblos, por lo que Dios entra en el tiempo histórico, pero ya no sólo en el instante, sino en su plenitud. Es por ello que según Cohen, “el conocimiento de Dios marca la diferencia entre el ayer y el hoy” y es, en la lectura de varios pasajes del Talmud, la virtud y

39 Ibidem.

40 Ibid., 72.

la pura moralidad aquello que caracteriza la “sustancia de la religiosidad mesiánica.”⁴¹

El tiempo mesiánico está siempre llegando, desde el futuro, con la paradójica figura de venir pero no llegar ya que realmente es hacia donde se dirige el mundo. El problema de la historia del hombre como tiempo histórico es que aún no está preparada para concebir el tiempo de la moralidad como tiempo mesiánico y la transforma en el lugar privilegiado de la teología política. La esperanza mesiánica es lo que ha hecho posible, según Cohen, que el pueblo judío se vuelva un judaísmo histórico haciendo del problema político una esperanza, por una humanidad común en el monoteísmo y el conocimiento de Dios. El mesianismo es lo que hace del judaísmo una parte de la historia y, de la historia, un fundamento del pueblo judío.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arrese Igor, Héctor Oscar. “La idea del Estado como persona jurídica y de la autonomía como legislación en Hermann Cohen”. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho* 12 (2009): 135-155.
- Arrese Igor, Héctor Oscar. “El exilio como metáfora hermenéutica. Una relectura de la teoría del Estado como ideal moral en la ética de Hermann Cohen”. En *Políticas del Exilio. Orígenes y vigencia de un concepto*, editado por Marcelo G. Burello, Fabián Ludueña Romandini y Emmanuel Taub, 85-93. Buenos Aires: EDUNTREF, 2011.
- Cohen, Hermann. *Hermann Cohens Jüdische Schriften*. Berlín: C. A. Schwetschke & Sohn, Tomo I y Tomo III, 1924.
- Cohen, Hermann. *El prójimo*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004.
- Cohen, Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004.
- Cohen, Hermann. *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, edición de Marcelo G. Burello y Emmanuel Taub. Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2010.
- Daraki, Maria. *Las tres negaciones de Yahvé. Religión y política en el antiguo Israel*. Madrid: Abada Editores, 2007.
- Fiorato, Pierfrancesco. “Introduzione”. En *La fede d’Israel è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche*, Hermann Cohen (1880-1916), 7-46. Firenze: Editrice La Giuntina, 2000.
- Greenstone, Julius H. *The Messiah Ideal in Jewish History*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1906.
- Maimónides. *Guía de perplejos*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

41 Ibid., 75.