

baranes potser a vegades li va fer perdre l'equilibri, però mai no la va allunyar dels éssers humans.

La judeïtat oculta d'Arendt, en definitiva, és un llibre ric i rigorós, que estimula els lectors a seguir el recorregut arendtià, a recuperar una vegada més les crítiques, les polèmiques i els dubtes que va suscitar, i que encara suscita, i indicar que estem davant d'una pensadora viva, intensa i profundament original. Per això, el seu pensar sense baranes està recollit magistralment en aquest llibre i ens empeny a continuar pensant.

STEFANIA FANTAUZZI

Seminari Filosofia i Gènere - Universitat de Barcelona

stefantauzzi@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9478-4456>

Jeremy FOGEL. *Jewish Universalisms: Mendelssohn, Cohen, and Humanity's Highest Good*. Waltham, Massachusetts: Brandeis University Press, 2023. 372 p.; 22,86 cm (9 polzades). ISBN 978-16-8458-172-6.

Jeremy Fogel és poeta i *podcaster* (director de *Think & Drink Different* i *Ha-qirqus ha-metafizi* a la Corporació de Radiodifusió Israeliana), però també professor de filosofia al Departament de Pensament Jueu de la Universitat de Tel-Aviv, on fa una dècada que ensenya Hermann Cohen (1842-1918), filòsof jueu alemany que es troba entre els fundadors de l'escola neokantiana de Marburg. És a ell i a Moses Mendelssohn (1729-1786) —indubtablement els cims de la filosofia judeoalemanya dels segles XVIII i XIX— a qui va dedicar la seva tesi doctoral, de la qual aquest llibre és la traducció anglesa supervisada pel mateix Fogel.

El llibre, com s'adverteix en la introducció («Introduction: Jewish Universalisms») i certifica a la conclusió («Conclusion»), si bé se centra a avaluar el pensament d'aquestes dues figures, té una intenció que va molt més enllà de la mera anàlisi en clau axiològica i aspira a estendre-la a l'actualitat. Després d'unes primeres línies en què es mencionen explícitament els catalans, sorprenentment per a lector nostrat («Ours is a global age [...] Pandemics can't be dealt with only by the Canadians; global warming cannot be solved only by the Catalans», p. 1), es fa evident que, tot i que no en sigui l'objectiu principal, al llibre es pretén polemitzar el concepte *universalisme* i la seva oposició dialèctica amb el *particularisme* amb vista a defugir el simplisme essencialista a què aboquen aquestes categories («There is [...] no real question as to whether our reality will be universalistic and global. The question, rather, is which values will

be prioritized in our universalism», p. 247) i el cul-de-sac a què ha acabat duent, si més no al món anglosaxó, la crítica postcolonial a l'universalisme il·lustrat, un concepte que roman massa vague malgrat el tractament dels seus crítics (p. 4-6). *Jewish Universalisms* arriba just en un moment d'eclosió de la revisió de la historiografia relativa a la il·lustració, la idea del progrés històric i la modernitat en general (cf. *The Dawn of Everything*, de David Graeber i David Wengrow, Penguin Books, 2021) i és en aquest moviment on cal incloure les observacions de Fogel a propòsit d'aquest binomi. Com exposa en la primera secció («An Ancient Modern Problem», p. 17-24) del primer capítol («The Enlightened Universalistic Devaluation of Judaism»), l'aplicació d'aquestes categories, respectivament, al cristianisme i al judaisme —que ha ajudat a estructurar la identitat occidental— és cristiana i fou assumida pel judaisme si més no d'ençà de Spinoza (com exposa a la darrera secció d'aquest capítol, p. 40-46). L'estudi del pensament dels dos autors triats, Moses Mendelssohn i Hermann Cohen, a causa de la vocació universal de sengles filosofies, ja demostra que aquesta oposició és falsa, i es farà a partir de la jerarquia de valors que presenten sengles sistemes, posant èmfasi especial al valor suprem o *summum bonum*.

El llibre s'estructura en sis capítols, precedits de la introducció a què he fet referència i seguits d'una breu conclusió, que funcionen com a valoració (en la qual Fogel declara la seva preferència personal per Mendelssohn, la necessitat de reivindicar-lo en l'actualitat i la dificultat d'assumir Cohen en l'Israel contemporani, p. 245-247), atès que la conclusió científica és presentada al sisè capítol («Jewish Universalisms», p. 212-244). Aquest conjunt de capítols que en conformen pròpiament el contingut precedeix els agraïments («Acknowledgments», p. 249-250), les notes («Notes», p. 251-322), una bibliografia («Bibliography», p. 323-246) i un exhaustiu índex de termes de vint-i-cinc pàgines («Index», p. 347-371), que inclou també les notes. La distribució de matèries es pot resseguir en la taula del llibre, oferta just al començament, sense número de pàgina, la qual té, malauradament, un disseny molt senzill i no inclou les seccions dels capítols. Pel que fa a aquest aspecte, s'estableix una distinció tipogràfica entre secció (títol en lletra rodona) i subsecció (en versaletes), però és una mica confusa. Val a dir que aquesta és una mancança de l'editor, no pas de l'autor.

Quant a l'estructura de l'obra, els capítols numerats presenten una exposició totalment simètrica. El primer, «The Enlightened Universalistic Devaluation of Judaism» (p. 17-46), serveix d'introducció històrica dels sistemes filosòfics de Mendelssohn i Cohen. Els dos següents, «Moses Mendelssohn's Felicity» (p. 47-86) i «Universal Felicity» (p. 87-124), se centren en el primer dels pensadors: un per a descriure el sistema de pensament i ubicar-lo genea-

lògicament en la història de la filosofia i l'altre per a avaluar-lo críticament (per exemple, si el pluralisme que Mendelssohn és coherent amb la seva descripció dels pagans i la seva relació amb el cristianisme, veg. «Mendelssohn's Pluralism», p. 98-110; o la seva consideració del judaisme, veg. «Revaluation Jewish Values», p. 110-124). Aquesta metodologia es repetirà amb el pensament de Cohen, que serà situat i descrit a «Hermann Cohen's Future» (p. 125-162) i analitzat a «Messianic Humanity» (p. 163-211) (com en el cas de Mendelssohn, també s'avaluarà la seva relació amb el judaisme, quina visió en té, com es relaciona amb el cristianisme, el concepte de tolerància, etc.). Finalment, a «Jewish Universalisms», sengles sistemes són acarats i analitzats a partir de l'anàlisi axiològica, apuntant-ne les divergències i convergències en algunes de les qüestions clau que han anat sorgint al llarg de les anàlisis anteriors (molt especialment, el *summum bonum*, p. 212-218, i la natura de sengles visions del judaisme, p. 238-244).

Entrant pròpiament en el contingut dels capítols, a «The Enlightened Universalistic Devaluation of Judaism» es ressegueix, primer de tot, l'origen de l'oposició dialèctica ja adduïda («An Ancient Modern Problem», p. 17-24) a partir del comentari de les tres citacions que obren el llibre en què tres pensadors alemanys caracteritzen el judaisme com a particularista, d'una manera més antisemita com més modernes són: August Friedrich Cranz (1737-1801), Immanuel Kant (1724-1804) i la famosa *Die Judenfrage* de Bruno Bauer (1809-1882), baula entre Hegel i Marx. Fogel conclou l'examen exposant que aquesta oposició és falsa per la senzilla raó que l'universalisme cristià no pot existir com a tal si es fonamenta en l'eliminació de particularismes com és el jueu (p. 21). En canvi, tot i que l'universalisme il·lustrat ha estat acusat de ser cristià, aquest sí que tenia autèntica vocació universal malgrat les limitacions que podem identificar actualment. Si era el cas, es devia justament als seus valors: igualtat, tolerància i raó (p. 26), com Fogel ressegueix històricament al llarg de la secció «Modernity and Universalism» (p. 24-40). Tanmateix, l'autor apunta que les crítiques al judaisme que es troben entre els pensadors il·lustrats provenen en última instància dels mateixos jueus: és Spinoza («Spinoza's Devaluation of Judaism», p. 40-46), encara més concretament al *Tractat teològico-polític*, qui devalua el judaisme en considerar que promou l'obediència cega a Déu i que, si bé encara podia tenir sentit en un estat teocràtic jueu, en la diàspora fa segles que ha perdut tota la raó de ser (p. 44). Aquesta secció a propòsit del pensament de Spinoza és necessària, car hom el pot considerar el fundador de l'il·luminisme jueu (no de la Haskalà) i, per tant, va marcar els termes del debat amb els gentils contemporanis i les línies dels

pensadors jueus il·lustrats posteriors, com ho prova el fet que tant Mendelssohn com Cohen el tractessin a bastament (p. 46).

A «Moses Mendelssohn's Felicity», Fogel analitza el sistema de pensament de Mendelssohn a partir de la seva jerarquia de valors, que s'articula damunt la noció que la felicitat és el bé suprem (eudemonisme). La importància de l'anàlisi axiològica es fa palesa quan s'exposa que és d'aquesta superioritat de la felicitat que es dedueix l'existència de Déu i la immortalitat de l'ànima, atès que un Déu provident no hauria creat el món i els seus éssers si no poguessin ser feliços i per anihilar-los més endavant («The Source of Value», p. 48-54). La felicitat és entesa com un camí de la perfecció personal (p. 53). En la secció següent («God, Providence, and Immortality», p. 54-71) es ressegueixen més a fons aquests apunts i s'exploren les conseqüències ètiques, epistemològiques, morals i polítiques d'aquestes idees. Per començar, val a dir que, segons Mendelssohn, les veritats metafísiques tenen el mateix grau de veracitat que les geomètriques (p. 55) i són apreheses per tothom mitjançant el sentit comú, al qual atorga un valor superior a la raó especulativa (p. 56-60), que és arraconada a l'hora de cercar proves de l'existència de Déu, atès que Déu és conegut millor pels seus efectes sensibles (p. 60-65). Respecte de la immortalitat, Mendelssohn reconeix que és crucial per a l'existència de la moral, atès que fa de balança a l'existència actual (p. 64-71). Finalment, a la secció «Glückseligkeit: The Supreme Value of Felicity» (p. 71-86), Fogel exposa que les diferències existents entre la teoria política de Mendelssohn i les clàssiques de la primera modernitat europea (les de Locke i Hobbes) provenen, precisament, de la importància que la felicitat té en el sistema de valors de Mendelssohn. Aquesta supremacia de la felicitat, i no de la raó, a més, li serveix de pedra de toc per a revalorar el judaisme.

El capítol següent, «Universal Felicity», és dividit en dues seccions: «Beatitude for All» (p. 87-110) i «Revaluating Jewish Values» (p. 110-124), en les quals Fogel respon a la pregunta de fins a quin punt la seva concepció de la felicitat en tant que valor és realment universal com ell pretén i de quina manera Mendelssohn revalorava el judaisme. Arreu dels seus escrits, Fogel comprova que realment defensa la pluralitat religiosa i adverteix contra les acusacions de primitivisme a cultures extraeuropees, per bé que considera que l'ateisme, l'adoració dels animals i la idolatria són contraris al sentit comú i, per tant, censurables. El cristianisme, sobretot el catolicisme, és atacat perquè els seus dogmes són contraris al sentit comú (p. 102-104) i la seva doctrina salvífica és contrària a la felicitat universal que ell propugna (p. 108-110). Quant al judaisme, Mendelssohn considera que és vertaderament universal perquè no exclou els gentils de la salvació, per als quals preveu les lleis dels fills de Noè. A

més, gràcies a la Llei cerimonial de Moisès, allibera els seus practicants de l'especulació teològica i, per tant, dels excessos de la raó. Els jueus han rebut un encàrrec concret de Déu, que és el de promoure el bé universal (p. 113). La defensa de la particularitat (que no exclusivitat) de la tradició jueva i de cada tradició cultural humana el porta a defensar un universalisme que també inclogui les circumstàncies particulars de cada individu, a diferència de l'ètica kantiana, cosa que el converteix en el primer crític postkantianista (p. 114-115). És en la seva religió on Mendelssohn troba els valors de tolerància que ell aplica al seu sistema filosòfic (cal recordar que el judaisme no és proselitista). Finalment, val a dir que és un error interpretar la tasca de Mendelssohn com un intent d'harmonitzar raó i fe (p. 119), com s'ha dit en la bibliografia clàssica.

Els dos capítols vinents se centren en Hermann Cohen. Després d'una breu introducció, «Hermann Cohen's Future» comença amb una exposició de l'ètica kantiana («Kant's conception of the Summum Bonum», p. 126-133) per a poder entendre l'oposició de Cohen envers la felicitat en tant que valor principal, un rebuig superior al que mostra Kant, tal com s'exposarà a l'apartat següent («Cohen against Happiness», p. 133-148). La raó és que els sistemes eudemonístics serien contraris a l'ètica, que és universal, i es basarien en l'interès propi. Cohen argumenta que aquest rebuig a la felicitat, en última instància, és present en la tradició jueva, en Saadia i Maimònides (p. 141). Una altra vegada en contra de Mendelssohn, Cohen rebutja la immortalitat de l'ànima, tal com considera que defensava originalment el judaisme, i posa èmfasi en un ideal messiànic dirigit vers el futur i en l'acostament a Déu (p. 144-145). Ara, per més que vegi en el judaisme un sistema ètic universal, contrari a l'eudemonisme, sí que permet el goig. A la secció «Cohen's Unique Source of Value» (p. 148-162), Fogel descriu la defensa de Cohen en favor del monoteisme, entès en un sentit més qualitatiu que quantitatiu, car la unitat de Déu té com a conseqüència directa la impossibilitat del panteisme i de la unió amb la divinitat. Aquesta separació ontològica precisament asseguraria l'existència de l'ètica (p. 154) i la moralitat. Els humans, si es relacionen amb Déu, en tot cas, ha d'ésser mitjançant la raó. Com es pot observar, la seva és una religió de la raó i és vers aquest objectiu que orienta el seu monoteisme i el seu futur messiànic (p. 158). És aquesta visió, transmesa pels profetes a tots els pobles, el bé suprem segons Cohen i que donarà lloc a una confederació de la humanitat (Staatenbund der Menschheit) (p. 159), que és en realitat la plasmació de l'ètica kantiana, universal.

A «Messianic Humanity», en dues seccions, Fogel examina l'axiologia de Cohen tal com ha fet prèviament amb la de Mendelssohn. A «Cohen's Reli-

gious Axiology» (p. 165-183) es ressegueix la importància que atorga a la religió, concretament al judaisme, al seu sistema ètic, atès que hi veu una prefiguració de l'ètica i la dimensió particular d'aquesta. El judaisme, a més, tindria un paper especial perquè l'exili seria el mecanisme de Déu per a expandir l'ideal messiànic entre les nacions i la universalitat a costa de la nacionalitat perduda. En «Within and Without Messianic Humanity» (p. 183-211) s'exposa que Cohen basa el valor universal de la moralitat jueva, en part, en l'existència de les lleis dels Fills de Noè. La seva relació amb el cristianisme seria ambivalent, però es revela un nacionalista cultural alemany en considerar que el seu país és el gran aliat del judaisme per a desenvolupar l'ideal messiànic (p. 200), per a l'aplicació del qual de vegades cal violència i intolerància. Quant al judaisme, Cohen en defensa una versió altament idealitzada (ja s'ha dit que la seva és la religió de la raó), però que a mesura que es va anar enveïllint i va anar entrant en contacte amb l'hassidisme i els jueus d'Europa oriental, va anar donant més espai a les seves expressions familiars (p. 210-211).

Finalment, a *Jewish Universalisms*, tots dos sistemes són comparats. Primer els respectius *summa bona* («Competing Highest Values», p. 212-218), que no podien ser més oposats a causa del lloc que atorguen a la felicitat individual, a la raó i a la tolerància. A la secció «Universalisms» (p. 218-238) s'entra al detall en aquestes diferències i a contrastar, a través dels valors, com és l'universalisme que proposa cadascuna. El de Mendelssohn és més inclusiu i obert, mentre que el de Cohen presenta certs graus d'intolerància i s'expressa amb la mateixa retòrica nacionalista que s'estilava a l'Alemanya on va estudiar. Fogel apunta que aquestes divergències es poden deure a les característiques de la societat on es va criar cadascú (p. 228-229), però després sembla insinuar que les diferències de temperament poden ser més decisives, com pretén demostrar comparant la manera com tots dos tracten la figura de Spinoza (p. 233-238). Finalment, a «Revaluated Judaism» (p. 238-244), Fogel conclou que tots dos pensadors proposen revisions molt diferents de la religió pròpia, ja que és redefinida d'acord amb el valor màxim de sengles sistemes filosòfics, però que comparteixen una visió optimista de la pròpia tradició (p. 243) i defensen reexaminar-la com a valor positiu.

Clos el resum de l'obra, val a dir que és sorprenent que, després de l'anàlisi detinguda i exhaustiva de la vasta obra de tots dos personatges, la conclusió apunti que les diferències dels sistemes es puguin reduir en última instància a una diferència de temperament dels pensadors en comptes d'incidir en les diferències de les societats respectives o en les conseqüències pràctiques de l'aplicació d'aquests sistemes en l'actualitat, com hom podia esperar d'acord amb

el que es comenta tant a la «Introduction» com a la «Conclusion», atès que s'acosta massa perillosament a la reducció psicològica i es corre el risc que l'aportació que podia fer al debat actual acabi en l'anècdota a què mena el relativisme hegemònic. En un pla més filològic, es pot criticar que els textos que comenta manquin com a apèndix i que potser caldrien unes citacions més llargues o en versió original al costat de la traducció, ja que el lector no pot contrastar fàcilment l'exposició de Fogel.

Tanmateix, haver inclòs les fonts hauria engreixat el volum i entorpit la lectura d'un estudi perspicaç, d'exposició entenedora malgrat la densitat dels temes tractats i refrescant, perquè defuig la perspectiva historiogràfica que abunda en aquest tipus d'estudis i proposa una nova clau que serveixi també per a llegir el nostre temps que sotsobra.

ROGER FERRAN I BAÑOS

Universitat de Barcelona

roger.ferran@ub.edu

<https://orcid.org/0000-0001-5665-7106>

Jordi CERVERA I VALLS. *La ruta de l'Èxode. Exegesi, geografia, arqueologia.* Mapes de Marie Reine Fournier. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2023. 466 p.; 21 cm. ISBN 978-84-9165-604-3. (Libri; 59)

L'obra que presento és el fruit madur d'un llarg procés de composició. Si no fos per la —relativa— joventut de l'autor (seixanta-tres anys), podríem afirmar que ens trobem davant de l'obra definitiva o compendi de coneixements oferts per un estudiós al gran públic acadèmic. Però, n'estic convençut, fra Jordi Cervera, de l'Orde dels Frares Menors Caputxins (OFM CAP), encara ha de fer moltes i molt importants aportacions al camp dels estudis bíblics de Catalunya. El llibre que ens acaba d'oferir és un projecte personal fet realitat: un estudi sobre el llibre de l'Èxode a partir de la intersecció de l'exegesi bíblica —estudi del text—, la geografia bíblica —el context espacial del text— i l'arqueologia —el testimoni de les restes materials que els vaivens de la història ens han deixat.

Val a dir que la lectura del llibre deixa el lector poc avesat a aquest tipus de literatura un xic desconcertat, sobretot per la quantitat ingent d'informació que aporta: dades de caràcter històric, arqueològic, geogràfic, però també interpretacions teològiques a propòsit del segon llibre de la Torà. S'hi entrelluca una vera coneixença del territori —geogràfic i textual ensems— que fa la impressió d'una mena de guia de viatge o, com en diuen els anglosaxons, un