

El redescubrimiento del Otro en tiempos antisemitas (1):

Hermann Cohen toma la palabra

Julio Quesada

Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana

RESUMEN

Cohen critica el nacionalismo alemán y la xenofobia antisemita demostrando que el prójimo no es el compatriota; sino el extranjero. ¿Cómo poder ser ciudadano sin necesidad de ser creyente? Encontrando en el concepto talmúdico de noájida (hijos de Noé) la clave para que el Estado no sea engullido por el nacionalismo. Ante la particularidad nacional y las diferencias, propone el neokantiano, basándose en fuentes judaicas, la igualdad de todos los seres humanos y de todos los pueblos.

PALABRAS CLAVE

Prójimo, extranjero, noájida, trascendental, epojé, mesianismo, Cohen, Heidegger, nacionalismo, filosofía.

ABSTRACT

Cohen criticism of German nationalism and anti-Semitic xenofobia, proves that our true neighbor is not the compatriot but the foreigner. How can one be a citizen without being a believer? For Cohen, the answer to that question rests on the talmudic concept of “noahites” (sons of Noah) that prevents the State of being devoured by nationalism. Based in that concept, some Jewish sources and in front of the particularities of the nation and the differences, the neo-Kantian propouses the equality of all humans and all peoples.

KEYWORDS

Neighbor, foreigner, trascendental, *epoche*, messianism, noahites, Cohen, Heidegger, nationalism, philosophy.

A quien me regaló el libro: Dra. Adriana Menassé Temple, mi prójima.

Después de la desaparición de Cohen y de la renuncia de Natorp, la Escuela de Marburgo hallaría a la vez su apoteosis y su destino en los coloquios de Davos, en 1922, en los que Heidegger y Cassirer, a través de sus interpretaciones de Kant, opusieron dos visiones del mundo, en el pleno sentido de la expresión. Quedó entonces claro, según una justa frase de H. Dussort, que “interpretar a Kant es ya declararse sobre la naturaleza de la filosofía”. Heidegger prestó juramento al nuevo régimen; Cassirer eligió el exilio.¹

Contexto histórico

A finales del siglo XIX el antisemitismo en Alemania ya había cruzado todas las líneas rojas que, desde la propia cultura, habrían podido servir de cortafuegos a la violencia contra esos extranjeros, los judíos asimilados que vivían en Alemania. Ya era claramente una lucha por dos visiones del mundo absolutamente contrapuestas y en la que la naturaleza de la propia cultura, el destino del ser humano, estaban en juego. Ahora lo podemos decir sin tapujos: el destino de los judíos marcaba, intrínsecamente, el destino de la humanidad.

Tal vez el ejemplo más paradigmático de esta lucha por la humanidad lo haya dado Richard Wagner en uno de los textos más ominosos que se han escrito: *El judaísmo en la música*, y que todo ciudadano que aún siga creyendo en la “idea” de humanidad debería leer; ahora más que nunca pues contemplamos—¿con sorpresa?— que el nazismo no ha muerto. Wagner hizo de este panfleto antisemita tres publicaciones en 1850, 1869 y 1873. Las dos últimas con nombre propio ya que nada había que ocultar en aras del renacimiento del espíritu alemán en pos de su auténtica cultura. Así acaba la edición de 1869:

¹ Philonenko, A., 1967, “La Escuela de Marburgo. H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer”, en Châtelet 1976, p. 497.

¡Formad parte sin miramientos de esta obra redentora que consiste en renacer a partir de la autodestrucción y entonces estaremos unidos y seremos iguales! Pero ¡tened en cuenta que solo una cosa os redimirá de la maldición que pesa sobre vosotros: La redención de Ahasvero, el *hundimiento!* (*Untergang*).²

Ahasvero, nos explica Rosa Sala Rose, es el nombre que se le dio al “judío errante”. Consiste en una “leyenda” de la Edad Media que fue muy popular en Europa durante el sigloXIX. El judío errante comenzó siendo un hombre que se había burlado de Jesús mientras este llevaba su cruz hacia el Gólgota. Por tal hecho fue condenado a vivir errante, como nómada, hasta el Juicio Final. Es decir: la condena era no tener nunca jamás una patria, un suelo, en donde arraigar. Pero a partir de “un libro anónimo alemán” de 1602 ese hombre pasó a ser un judío: Ahasvero. Y, por lo tanto, a partir de ahí aparece en Europa este “paradigma antijudío” que resonará a través de otras leyendas.³ El exaltado nacionalismo de Bayreuth – *santa sanctorum* del antisemitismo alemán– hizo de Wagner el genio antisemita que devolvería a Alemania su verdadero espíritu y cultura arios.

Desde este punto de vista la “autodestrucción” y “hundimiento” del judaísmo en Alemania para que este pueblo renazca como pueblo (*Volk*) tiene que encontrarse a sí mismo al margen de lo extraño a su propia esencia-existencia. A mi modo de ver, la tarea hermenéutica emprendida por Martin Heidegger en 1922 no podía tener otra tarea que la de la “destrucción” (*Destruktion*) de todas y cada una de las “interpretaciones heterogéneas” al Ser en el sentido arcaico greco-alemán de *Sein*. Lo que une el antisemitismo de Heidegger con el de Wagner es la lucha por el Ser y por una humanidad que, para ellos, ya no pueden fundamentarse ni en ideas ni en conceptos porque (Heidegger *dixit*) esta forma del pensamiento calculador ante pone la universalidad a la diferencia ontológico-histórica del origen del Ser. Para con-vivir en Alemania todos tienen que formar parte del Ser; este Ser no puede ser heterológico, ni heterofónico. No puede haber entre ellos extraños a su propia mismidad o en sí mismos como alemanes. Y, en este sentido, el Ser se piensa sobre la base cultural de que debe ser tan compacto, cerrado y homogéneo como una tribu.

²Wagner, R., 2013, *La judaización de la música*, introducción, traducción y notas de R. Sala Rose, Hermida Editores, Madrid, p. 68.

³Sala Rose, R., *Introducción*, en Wagner, R., *oc. cit.*, p. 28, nota 14.

47 años antes del inicio del “hundimiento” con las Leyes de Núremberg, el judío alemán Hermann Cohen tuvo que tomar la palabra en nombre –¿como “arconte”?– de la humanidad para salvar a los extranjeros de las iras de un amor al prójimo mal entendida. En diciembre de 1888 un maestro de primaria de Marburgo (Hessen era un punto estratégico del antisemitismo) publicó un artículo en un periódico local afirmando que el amor al prójimo de la ley de Moisés solo era un mandamiento para los propios judíos; pero que, respecto de los no judíos podían hacer todo lo contrario como defraudar, mentir, asesinar, imponer la usura, etcétera. No solo no eran buenos cristianos; sino que no podían ser buenos alemanes. Los separaba, pues, el *Talmud*. Eso afirmaba este ciudadano, maestro de primaria y en pleno *Zeitgeist* vectorizado culturalmente por el renacimiento del mito alemán y la idea de hacer una nación auténticamente alemana.

El presidente de la Comuna judía de Marburgo puso una denuncia por lo penal por “difamación” de la sociedad religiosa judía. El 25 de abril de 1888 acudieron ante el Real Tribunal Regional de Marburgo las dos partes en litigio. La Corte había nombrado a dos “peritos”: Lagarde y Cohen.

¿Quién era Lagarde? Paul de Lagarde (1827-1891) estudió teología, filosofía y lenguas orientales. En 1852 fue nombrado profesor de un colegiopúblico de Primaria en Berlín, lo que nunca le apartó de sus investigaciones bíblicas. En 1869 se le nombró profesor de lenguas orientales en la Georg-August-Universität Gotinga. Académicamente dedicó su vida al estudio de la *Biblia*; pero acabó mezclado con el más intransigente dogmatismo, hasta el punto de desconfiar de todas las demás profesiones. Este filósofo y teólogo influyó de forma decisiva en las creencias de una Alemania ultra conservadora en busca de su auténtica identidad nacional y religiosa. Al respecto fue decisivo por los escritos nacionalistas y antisemitas compilados en *Deutsche Schriften* (*Escritos alemanes*, 1878-1881). Por lo que no es de extrañar que varias ideas cuyas fueran asumidas por el movimiento nazi; como 1) la idea de un *espacio vital* (*Lebensraum*) en el Este; 2) la construcción de una *Mitteleuropa* (Europa central) bajo el dominio germánico, y 3) el deseo de un *cristianismo alemán* depurado de sus “elementos judíos” (entre los que contaba a Pablo de Tarso). Al abocarse al estudio obsesivo de una “religión alemana” así como al de una “iglesia nacional”, Paul de Lagarde fomentó el culto a la patria alemana como si fuera un núcleo ahíto de sí mismo, completamente homogeneizado. Ahora bien, el requerimiento contradictorio de una iglesia-nacional (basada en las raíces germánicas de la religión) se configura, como en el caso inmediatamente posterior de Martin Heidegger, en tanto labor

“depuradora” de todo aquello que no es propiamente “nacional”. Por esta razón hemos advertido de la importancia histórico-filosófica, y cultural y política, de esta controversia, Lagarde/Cohen, que ahora se puede comenzar a analizar retrospectivamente al trasluz de la polémica de Davos (1929) entre Heidegger y Cassirer. La razón de este paralelismo la da el fondo de la cuestión, lo que estaba, y sigue estando en juego: ¿qué es el hombre? Porque de la interpretación que se concluya del "Amarás al prójimo como a ti mismo" -¿quién es el prójimo?- dependerá, a su vez, la razón de ser de la filosofía en tanto universalidad; problema que afectará de lleno al destino de la humanidad. El problema entre Cohen-Lagarde, así como el que se va a dar después entre Cassirer-Heidegger, remite al espíritu nacionalista y xenófobo de la época, largos *Discurso a la nación alemana* (1808) que van del *Yo* de Fichte al *Dasein-Volk-Staat* de Heidegger. Lo que religa al ser humano no es la idea de humanidad; sino el Yo que se opone a lo No-Yo como en clave existencial-histórica la existencia propia o auténtica se opone (*gegen*) a la existencia impropia o inauténtica.

Según Lagarde, en los orígenes históricos del cristianismo hubo un “nefasto fallo” ya que el judío Pablo de Tarso alimentó la idea de que el cristianismo era de orden universal-igualitario para todos los seres humanos. Este “nacionalismo” no es de base biológica, racial; sino “religiosa”: lo germánico se funda en “el alma” según el ejemplo de alemanes como Leibniz, Lessing o Kant. Para nuestro ensayo lo más importante es que, con base en estos “principios”, los judíos tenían que elegir entre su “religión” o su “nacionalidad alemana”. Este era el principal problema contemporáneo de la teología alemana. Desde 1887 (*Juden und Indogermanen*) este filósofo calificó a los judíos de “parásitos”, “triquinas” y “bacilos” a los que ya les había llegado la hora de ser exterminados rápidamente y de raíz.⁴

⁴Paul Lagarde, *Judíos e indogermanos*, donde Lagarde hace una analogía entre judíos y gérmenes patógenos. “No hay trato con la triquina y el bacilo. No se educa a la triquina y al bacilo; se los extermina tan rápida y radicalmente como sea posible”. Citado en Danielle Rozenberg, « RABINOVITCH (Gérard), *Questions sur la Shoah* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 112 | octobre-décembre 2000, document 112.98, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 31 août 2018. URL : <http://journals.openedition.org/assr/20460>

Para la relación entre Lagarde y el nacional-socialismo
<https://doctrinanacionalsocialista.blogspot.com/2016/04/paul-de-lagarde.html>

La Corte Regional de Marburgoles hizo al especialista defensor del acusado, Paul de Lagarde, y al especialista que defendía el judaísmo, Hermann Cohen, estas dos preguntas: 1) “¿Difamar al Talmud es también difamar a la religión judía y es, por tanto, un hecho delictivo?”, y 2) “¿Realmente permite el Talmud expoliar al no judío?” Gracias a una carta de Cohen a Stadler (16 de mayo de 1888) podemos alcanzar a saber lo ocurrido.

Así, pues, el 25 de abril superó por vez primera en la vida la así llamada ciencia y, puesto que a los jueces les pareció más cómodo oírme en audiencia, en lugar de estudiar mi dictamen y leerlo *in foro* estuve contestando durante una hora y media las preguntas de los jueces y del abogado defensor; sobre lo cual se filtraron en algunos periódicos bienintencionados los informes más inexactos. Acto seguido se dio a conocer el fallo con una muy desconsoladora relación provisional de la sentencia: De ninguna manera decide la Corte sobre la credibilidad interna de ambos dictámenes (mi colega es Lagarde, de Göttinge, quien también en su dictamen se declara antisemita), ni tampoco se cuida de aprovechar las concesiones que hace. Pero, sin embargo, poco a poco he ido recobrando la tranquilidad; [...]⁵

Un pensamiento universal fundamental: "Amarás al extranjero como a ti mismo"

Cuando Hermann Cohen toma la palabra como punto de arranque de su Dictamen lo hace desde su filosofía crítica. No se presenta como “especialista” ya que como maestro (Universidad de Marburgo) y escritor sus disciplinas filosóficas están alejadas de la “ciencia” de la Antigüedad hebraica. A lo que hay que añadir que tampoco es un “judío creyente”. Su padre lo instruyó desde su niñez en el estudio del Talmud. Y más de 10 años de su juventud, en la escuela preparatoria, siguió este estudio. Luego lo abandonó; aunque, de vez en cuando, releía algunos pasajes según “el estado de ánimo”. Ni como creyente, ni como experto científico, acude ante el Tribunal para emitir un juicio.

Creí, sin embargo, que debía prepararme con diligencia y cuidado para tomar la palabra y hacer mi juramento en este caso; además, pienso que así también sirvo a mi cargo y profesión. Pues

⁵Cohen, H., 2004a, *El Próximo. Cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano según la doctrina del judaísmo*, Anthropos Editorial, Barcelona, nota 1, p. 27-28.

en todo tiempo y lugar ha sido responsabilidad de la filosofía honrar la verdad, especialmente las verdades históricas en el campo de las ideas morales. Y la filosofía ha de establecer los criterios que garanticen la certeza de las convicciones humanas y definirla como responsabilidad de la razón contra los afectos tanto del odio como del amor.⁶

Hoy sabemos que Cohen no tenía ni la más mínima posibilidad de convencer a Lagarde, ni al Tribunal, porque su posición ante la “controversia” no era propia de un nacionalista alemán; sino de un neokantiano, un filósofo capaz de hacer *epoché* de sus limitaciones históricas o facticidad (historicidad) que nacionalistas y antisemitas como el Conde York, Dilthey y Heidegger convertirán en argumentos para una ontología-nacional.

Toma la palabra porque cree tener “una cierta erudición en el Talmud y un conocimiento preciso de su dialéctica”; y como “filósofo” puede y debe juzgar el Talmud a la luz de sus preceptos morales. Cohen era completamente consciente de que en el problema planteado por el Tribunal Regional de Marburgo, “prescindiendo de toda relación personal”, de ahí que quiera evocar el término fenomenológico *epoché*, el interés de la filosofía está más que involucrado “en el problema que aquí se plantea” ya que no puede abstenerse, quedarse al margen de su obligación, vocación, en tanto “guía” (conducción) “para la articulación objetiva del problema”. Pero ¿cuál era el problema? Cohen señaló de forma muy clara que la “controversia” (de 1888) solo era la punta del iceberg del gran problema que atravesaban las ideas morales en Alemania. Gracias al “hombre histórico” se ha creído que lo que diferencia a los sistemas morales unos de otros es el “contenido” de los preceptos morales. De esta forma, podemos añadir como comentario, la pregunta kantiana, “¿Qué es el hombre?”, síntesis de las tres *Críticas*, se queda en el aire, sin el reconocimiento de la idea universal de humanidad que la construye. Tanto la libertad como la infinitud de la “idea” de hombre van a ser sustituidas en aras, para decirlo con Lagarde, de un “alma nacional”. Esta labor historicista del nacionalismo (y del antisemitismo) ahora se pregunta, lo quiero expresar en el marco histórico-filosófico que va del *Yo* de Fichte al *Dasein* de Heidegger, como “¿Quién es el hombre?” y “¿Quiénes somos nosotros mismos?”, por lo que la anterior “discusión filosófica” –escribió Cohen– acerca de “la cuestión de la aptitud y disposición del ser humano para la moralidad” es tan seriamente dañada que ha dejado de ser una cuestión “filosófica”⁷ Lo que filosóficamente ha logrado el

⁶ Cohen, H., 2004a, *op. cit.*, p. 29.

⁷ Cohen H., 2004a, *op. cit.*, p. 30.

“hombre histórico” es el desplazamiento de la propia filosofía como marco teórico de la indagación acerca de la humanidad del ser humano. Este giro antikantiano pone la finitud de la facticidad histórica (el “ahí” o *Da* heideggeriano) al comienzo mismo de la pregunta sobre la aptitud y posibilidad moral del ser humano. Y gracias a este giro hacia la raíz originaria de esa finitud (que no está alejado del giro lingüístico comenzado con Herder y culminado por Heidegger: solo se puede pensar en alemán, tal y como apreció en la Entrevista póstuma en *Der Spiegel*), es como el pensamiento alemán ultra conservador puso encima de la mesa la tesis de que primero se es alemán, francés o inglés. Es más, solo se conocen a alemanes, franceses o ingleses; pero nunca al ser humano. Por eso decimos que Cohen vio perfectamente el problema como “humanista” y en ese marco filosófico montó su defensa no solo a favor del Talmud sino que, haciendo pie en esas fuentes, de forma intempestiva, tuvo el valor (*Sapere aude!*) de proclamar el valor incondicional de “un pensamiento fundamental universal” cuyo principio moral, más allá de todo nacionalismo, nos descubre al Otro en el interior de nosotros mismos. A su vez, metodológicamente, con Cohen la filosofía vuelve a ser la guía en el laberinto de los sistemas morales porque “Es, por tanto, tarea de la filosofía descubrir en todos los preceptos el principio que los rige e iluminar con él la investigación histórica”.⁸

Estando en juego el fundamento filosófico de la religión del humanismo, que no es otra que la de sostener la unidad, *religare*, de todos los seres humanos por encima de sus odios y amores nacionales, el “maestro” y “escritor” Hermann Cohen reivindicó la tarea científica, objetiva, de los humanistas que no se dejaron llevar sin más por el “contenido” de los preceptos morales; sino que filosóficamente investigaron su fondo, su articulación interna a un principio fundamental de carácter universal. Este humanismo no vino a separar de forma absoluta a los griegos (paganos) de los cristianos; sino que, todo lo contrario, supieron ver el hilo conductor que los unía. El “horizonte histórico” ha puesto de manifiesto las particularidades que separan la “moral pagana” de la “moral revelada”. Pero es este mismo horizonte histórico el laboratorio en el que la vocación del filósofo encontrará los entrelazamientos que se dan entre los preceptos morales de las culturas de esos dos pueblos. Para aclarar esta “idea” filosófica de unidad y transversabilidad de las culturas que el neokantiano Cohen sostuvo a finales del XIX, en medio de la explosión anti humanista y antisemita, nuestros lectores bien pueden recordar que para Heidegger (al menos desde 1922:

⁸ Ibid. Obviamente el *Sapere aude!* que hemos intercalado se refiere al lema dado por Kant a la Ilustración: “Ten valor de servirte de tu propio entendimiento”.

Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, 34 años después de la “controversia” de 1888) la labor de “destrucción” de su hermenéutica del *Dasein* como *Volk* en su *Staat* consistió, justamente, en destruir los posibles nexos de unión entre el "arquetipo" de bioz original y exclusivamente griego y, a su vez, asumido por la ontología heideggeriana como sustancia de la “historicidad” y “diferencia del *Seyn*”, y otros modos de ser, “inauténticos”, como la *existentia* latina de origen judaico-cristiano. Origen que Heidegger borra a través de la historia del Ser contada como “olvido del Ser”. En esta interpretación de los griegos la cultura deja de ser un patrimonio de la humanidad para pasar a ser exclusiva herencia de Alemania. Al respecto, el ejemplo más relevante para nuestro trabajo es la traducción que Heidegger inventa de *ousia* como “bienes patrimoniales” y “bienes familiares”. Dejando claro que la sustancia, el “bien”, no es de carácter universal; sino "propio".⁹

Volvamos a 1888: ni el Talmud, ni en general las Sagradas Escrituras corrieron la suerte de la cultura griega cuyo “paganismo” pudo ser entrelazado con el cristianismo. Dicho de otra forma, a la cultura judía se le negó “la moralidad humana en general”, negándose, por lo tanto, y esto es lo principal, “la forma fundamental de la moralidad monoteísta: el amor al prójimo”.¹⁰

Pero no crean ustedes que esta crítica forma parte de una exaltación nacional del pueblo judío. Cohen era feliz, al menos hasta 1914, de ser otro judío-alemán. Esta crítica que se le hace a la moral judía tiene su razón de ser en el mal entendimiento filosófico que los propios especialistas judíos han tenido sobre el amor al prójimo. Se nos viene a la memoria la imagen de Spinoza discutiendo con la ortodoxia, ya la sinagoga vacía, el filósofo en el exilio para salvar su vida no frente a los cristianos, sino ante los judíos más dogmáticos y violentos posibles. Desde luego que este no era el ambiente de Cohen, judío pero no creyente, ciudadano alemán. Pero la filosofía crítica de Cohen arremetió, eso sí de forma muy educada, en contra de uno de los mejores “especialistas” de la religión hebrea. Así:

Es para mí una verdadera pena tener que imputar este error incluso al venerable Delitzsch quien, sin embargo, merece nuestra gratitud más de lo que se ha reconocido hasta ahora: porque considera como una obligación de la teología alemana defender contra la calumnia un antiguo documento religioso cuyos lazos con el mundo cristiano son indiscutibles.

⁹Al respecto cf. Albiac, G., 2013, *La sinagoga vacía. Estudio sobre las fuentes marranas del spinosismo*, Editorial Tecnos, Madrid, sigue siendo un libro de cabecera.

¹⁰ Cohen, H., 2004a, *op. cit.*, p. 32.

Pero, para Delitzsch también, el prójimo significa “sobre todo el compatriota”, como puede verse en Levítico 19, 18.¹¹

Alentado por el espíritu crítico de Cohen he querido ver el capítulo 18 de Levítico en mi propia Reyna-Varela. Está dedicado a los “Actos de inmoralidad prohibidos”. Es completamente cierto que Jehová, a través de Moisés, se dirige a “los hijos de Israel”. “No haréis como hacen en la tierra de Egipto, en la cual morasteis; ni haréis como hacen en la tierra de Canaán, a la cual yo os conduzco, ni andaréis en sus estatutos”.¹² “Ningún varón se llegue a parienta próxima alguna, para descubrir su desnudez”.¹³ “La desnudez de la hija de tu hijo, o de la hija de tu hija, su desnudez no descubrirás, porque es la desnudez tuya”.¹⁴ Ahora bien, en Lv 18, 26 leo: “Guardad, pues, vosotros mis estatutos y mis ordenanzas, y no hagáis ninguna de estas abominaciones, ni el natural ni el extranjero que mora con vosotros”.¹⁵ Algo, pensé, no encaja. Hasta que me di cuenta de que no era el capítulo 18 sino el 19 el documento que estaba separando a Cohen del venerable Delitzsch.

Es en Levítico 19, 18 en donde se dice: “No te vengarás ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo, sino amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo Jehová”.¹⁶ El antisemitismo –pero

¹¹Ibid.; Rohling, A., 1881, *Der Talmud Jude*, sexta edición, LüheVerlag, Süderbrarup, p. 13. De Wikipedia señalo lo siguiente a propósito de Franz Delitzsche (1813-1890): “Experto en la lengua hebrea, la cultura y la religión judaica, Delitzsch defendió a la comunidad judía de los ataques antisemitas y tradujo en 1887 el Nuevo Testamento al hebreo. Como estudiante se interesó profundamente en la literatura hebrea postbíblica y sus comentarios bíblicos están llenos de citas de obras rabínicas y neohebraicas. En 1837 se elaboró un catálogo de los manuscritos hebreos y siríacos en el *Leipzig Rathsbibliothek* (publicado en 1838). En 1880 estableció el Instituto Judaico en Leipzig, para entrenar misioneros cristianos que irían a trabajar entre los judíos. A través de los estudios e investigaciones llevados a cabo en el Instituto, se las arregló para ganar el reconocimiento tanto de eruditos cristianos como judíos. La traducción del Nuevo Testamento al hebreo de Delitzsch es aun considerada como la estándar. En su décima edición fue revisada por ArnoldErhlich por insistencia del propio Delitzsch. Los misioneros cristianos han utilizado y utilizan esta traducción para difundir el Evangelio entre los judíos. Es de destacar que aunque la traducción fue hecha antes de revivirse el uso del hebreo en Israel, tiene un lenguaje que aun actualmente suena fresco y actual” (WikimediaFoundation, “Franz Delitzsch”, en https://es.wikipedia.org/wiki/Franz_Delitzsch).

¹²Lv 18, 3.

¹³Lv 18, 6.

¹⁴Lv 18, 10.

¹⁵VV. AA., 2014, *Santa Biblia*, trad. Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera, Sociedades Bíblicas Unidas, Brasil, p. 144-145.

¹⁶Ibid., p. 145.

también el especialista Delitzsch– entienden que el “prójimo” es “sobre todo el compatriota”. “Pero–responde Cohen– en Levítico 19, 33 se lee: ‘Cuando un forastero habite contigo en tu país, no lo molestarás. Habitará con vosotros como un nativo entre vosotros, y lo amarás como a ti mismo; pues vosotros también fuisteis forasteros en el país de Egipto. Yo soy el Señor, vuestro Dios’”.¹⁷

Esta adversativa, “Pero”, hay que entenderla de forma dialéctica porque, lo hemos señalado, el sentido y la estructura de estos textos es dialéctica. “Por consiguiente, el versículo 33 debería corregir el versículo 18, si no fuera algo completamente erróneo traducir *rea*, que significa el prójimo, como el compatriota”. Lo que sigue a continuación es fundamental para los posteriores ensayos de Emmanuel Lévinas a la hora de oponer su “humanismo del otro hombre” y su “sí mismo como otro” a la ontología del *Dasein=Volk=Staat* de Martin Heidegger.

Lamento mucho -escribe Cohen- tener que hablar como si fuera un experto en filología. *Rea* significa específicamente tan poco compatriota, que más bien se decolora por entero para no significar más que *el puro “otro”*. “Juntos” significa en el hebreo del Pentateuco “uno con su *rea*”.¹⁸

Este uno con su *rea* no es una determinación externa socio-política en aras de un mejoramiento de nuestra convivencia; sino la clave interna, el fundamento, de una idea de identidad basada, ella misma, en la condición de forastero. El *rea* es lo que, ontológicamente, impide que me reconozca a mí mismo si no es al trasluz del otro. Y en esta idea cifra Cohen, frente al historicismo alemán, la aptitud y disposición del ser humano para la moralidad. Nosotros pensamos que esta idea de Cohen sigue respirando filosóficamente en la intersubjetividad tanto de Husserl como de Lévinas; filósofos que combaten una identidad basada en la finitud y exclusividad del *Volk* demostrando, fenomenológicamente, que la “constitución” del yo no es posible sin la inclusión del otro. No en el sentido heideggeriano del *Mit-sein*: ser-con los nuestros, los propios o auténticos seres humanos; sino ser-con tu *rea*.

¹⁷Cohen, H., 2004a, *op. cit.*, p. 32. “Cuando el extranjero morare con vosotros en vuestra tierra, no le oprimiréis. Como a un natural de vosotros tendréis que more entre vosotros, y lo amarás como a ti mismo; porque extranjero fuisteis en la tierra de Egipto. Yo Jehová vuestro Dios” (Lv 19, 33 y 34). *Santa Biblia*, p. 146.

¹⁸Cohen, H., 2004a, *op. cit.*, p. 32-33. Cursivas nuestras.

He aquí [escribió Lévinas en 1968] la interioridad imposible que desorienta y reorienta las ciencias humanas de nuestros días: imposibilidad que no aprendemos ni por la metafísica, ni por el fin de la metafísica. Distancia entre el yo y el sí mismo, recurrencia imposible, identidad imposible. Nadie puede quedarse en sí mismo: la humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema.¹⁹

Cohen sostiene en 1888 –apoyándose en el profeta Isaías- que la estructura dialéctica de permanente corrección de los textos sagrados pone de manifiesto el espíritu "transnacional" de la "vocación" de Israel. "Oídme, costas, y escuchad, pueblos lejanos".²⁰ Y en Lv 49, 6 se dice: "Poco es para mí que tú seas mi siervo para levantar las tribus de Jacob, y para que restaures el remanente de Israel; también te di por luz de las naciones, para que seas mi salvación hasta lo postrero de la tierra."²¹ Desde este punto de vista, reflexiona el filósofo, los profetas "depuran y enmiendan las apasionadas ideas nacionales de la elección de Israel para el servicio divino y la convierten en el ideal mesiánico...habría que pensarlo muy en serio antes de afirmar que los profetas, quesoportaron un exilio a la vez general y personal, no pensaban sino en el hermano litúrgico cuando hablaban del prójimo".²²

Podemos afirmar con Reyes Mate que "El judío asimilado empieza a beber filosóficamente del judaísmo, al tiempo que se va implicando personalmente con la causa de los judíos". ¿Qué significado tiene esta invocación de Dios por parte de un filósofo? Ese Dios está conectado a su "socialismo" por lo que la interpretación filosófica del mandamiento de Dios, "Amarás al forastero como a ti mismo",²³ nos lleva a la tesis principal: la igualdad de todos los seres humanos. A diferencia del humanismo de los "pueblos históricos" de la *Carta sobre el humanismo* en donde el prójimo es el *Landesleute*: la gente de campo (traducido al español como "paisano"²⁴), la que está arraigada a un suelo, la tierra del *Volk*, a diferencia de este humanismo nacional, la fuente hebrea establece una sorprendente originalidad ante el extranjero que, para las fuentes griegas, son "bárbaros". ¿Cuál es la "novedad"? El tiempo

¹⁹Lévinas, E., 1974, *Sin identidad*. En *Humanismo del otro hombre*, Trad. Daniel Enrique Guillot, Siglo XXI Editores, México, p. 130.

²⁰Lv 49,1. *Santa Biblia*, p. 855.

²¹*Santa Biblia*, p. 856.

²²Cohen, H., 2004a, *op. cit.*, p. 33.

²³Deuteronomio 10, 18 y 19.

²⁴Heidegger, M. 2013. *Carta sobre el humanismo*. Alinza Editorial, Madrid.

mesiánico que se abre para todos los pueblos que tendrán que alzarse más allá de sí mismos porque, como establece el filósofo Cohen, “El ser humano fue descubierto en el forastero”.²⁵

Por lo tanto el monoteísmo no es una fuerza centrípeta de carácter nacional que viene a expoliar a los pueblos de su dignidad humana. Tampoco se trata, al estilo romano, de integrar en el Olimpo a los dioses derrotados. Se trata de una idea, y hay que recalcar lo de “idea”, tan original como rara para los que hemos sido educados en otras coordenadas religiosas como las de aquel nefasto nacional-catolicismo de la España franquista. ¡Dios ama a los extranjeros! Esta idea, explicaba Cohen, conecta la idea en la que “comienza” la “vocación” de Israel con la otra idea que hemos señalado anteriormente y con la que esa “vocación” llega a su “conclusión” y que no es otra cosa que la “idea” de “universalidad mesiánica del género humano”.²⁶

Pero todo intento precrítico o poscrítico (una vez “superada” la filosofía crítica de Kant) está condenado al fracaso. Desde el momento en que llegamos a la meta y se consigue identificar ontológicamente el “yo” con el “sí mismo”, esta fusión ha dado paso inmediatamente a la destrucción de la pluralidad del mundo, en donde ya no cabe el extraño. Es más, pensamos por nuestra cuenta, en el momento en que en la tierra deje de haber forasteros y extraños, en ese mismo momento se habrá cumplido el mesianismo judío, pero exactamente al revés. Humanidad no es Uno solo (*Ein Volk Ein Reich Ein Führer*) sino amar lo diferente por lo que de humanidad hay en él. El fundamento de este amor es la igualdad que hay entre todos los seres humanos. Pero no se trata de una igualdad nacional o patriótica, ni de igualdad de religión; sino de la unidad y pluralidad que aparece en la creación de Dios.

La dialéctica del Talmud y el concepto de “noájida” (“hijo de Noé”)

A la primera pregunta de la Corte Regional de Marburgo, “¿Difamar el Talmud es también difamar a la religión judía y es, por tanto, un hecho delictivo?”, contesta Cohen en el capítulo I del Dictamen que estamos analizando. ¿En qué consiste ser “creyente”? Explica nuestro autor que la pertenencia a una determinada comunidad religiosa es “el resultado de una construcción ideal que hace una crítica histórica de sus fuentes tradicionales, sus sentencias, su sistema y

²⁵Cohen, H., 2004b, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Trad. José Andrés Ancona Quiroz, presentación Manuel Reyes Mate, Anthropos, Barcelona, p. XI y ss.

²⁶ Cohen, H., 2004a, *op. cit.*, p. 34.

elaboración en el curso de la historia”.²⁷ Lo que, por tanto, debería servir también para el “creyente judío”. Esto no significa que haya que creerse en todo al pie de la letra; pues ni siquiera para los judíos ortodoxos es “obligatorio” todo lo que “enseña” o “propone” el Talmud. Esto significa que el completo sistema jurídico del Talud “ya no es ley viva para él, sino, otra vez de acuerdo con el Talmud mismo, su norma es la ley del Estado”.²⁸ No obstante, para el creyente, en el sentido amplio del término, el Talmud sigue siendo válido como “doctrina oral” en donde se contienen las leyes reveladas a Moisés en el Sinaí. El “creyente judío” no ortodoxo no cree en los preceptos del Talmud en tanto fuerza de ley como tampoco las “leyes rituales” del Antiguo Testamento. Lo que los sigue conectando a la comunidad judía son los “preceptos morales” del judaísmo por lo que, en el fondo, están conectados al Talmud. Lo que significa, entonces, que sí es una injuria a la comunidad judía las “invectivas” que se lanzan contra su “honor” en lo que atañe a sus “preceptos morales”.

A esto añade Cohen una perspectiva histórica sobre el espíritu del milenio que cumple el Talmud. Todo un cruce de caminos. “Al primer tercio de tal milenio pertenece el tiempo que puso en conexión al judaísmo con la cultura griega y el surgimiento del cristianismo tiene lugar justo a medio milenio”.²⁹ Esta interpretación dialéctica de la historia, es decir, el espíritu de ese tan creador milenio tiene que ser “determinante para la definición del judaísmo”.

A la segunda pregunta de la Corte—“¿Realmente permite el Talmud la expoliación de los no judíos?”— contesta Cohen en el capítulo II. En realidad ya había contestado de forma contundente en el Prefacio de su Dictamen mediante el concepto de “forastero” (*rea*); pero, ahora, el filósofo neokantiano, al mismo tiempo que desarrolla la dialéctica talmúdica rescata el concepto talmúdico de “noájida” (hijo de Noé) que posibilita definir al “ciudadano” como no necesariamente “creyente”.

Debo reconocer ante los lectores que no estoy, ni mucho menos, familiarizado con el Talmud. Por lo que correré el riesgo, que el propio Cohen advirtió, de poder quedarme fuera de este espíritu talmúdico si no soy capaz de vivir su “estilo” dialéctico. Es muy complicado seguir los lineamientos que se hacen aquí de la estructura y sentido de esos casi 3.000 folios en los que se contiene el Talmud de Babilonia. Era el propio Cohen quien afirmaba “lo difícil que

²⁷ Cohen, H., 2004a, *op. cit.*, p. 34.

²⁸ *Ibid.*, p. 35. Cohen intentó, frente al nacionalismo alemán, hacervaler la universalidad formal del Estado que no pudeserjurídicamentecómpliceni de losodiosni de losamoresnacionales.

²⁹ *Ibid.*, p. 36.

es este problema: entender históricamente la dialéctica del Talmud”.³⁰ No es un manual al uso clásico, escrito de forma lineal. Lo general de las reglas no es el único ámbito del Talmud porque también está lo de lo particular-concreto. “La fantasía que nunca muere, el anhelo poético, *el sentimiento del individuo único* exigen otros cauces más libres, distintos de la exégesis *halájica* atada a reglas determinadas”.³¹

En el Talmud se quiso salvar lo más valioso de la Antigüedad judía; y dado que esta reconstrucción y exégesis es del período alejandrino no es de extrañar que se elaborara una “armonización ecléctica” de esas fuentes. Cohen pone como modelo la exégesis y hermenéutica gracias a la que el “neoplatonismo” se construyó sobre el “neopitagorismo”. Plotino se basa en Platón, pero en muchos pasajes de su obra ciertos términos platónicos son interpretados desde el ángulo de una exégesis más profunda; “como un escritor religioso lo hace con las palabras de Dios”.³² Y no es que no haya autoridad; sino que el sentido de esta está bajo la dinámica de las “correlaciones”. A nuestro entender, el Talmud no sería un libro cerrado, finalizado, sino abierto a la propia exégesis. Las “ideas” que ahí se dan cita no viven para ser aprendidas de memoria (aunque, cómo no, la memoria forma parte de la reconstrucción); sino para que sean constantemente vivificadas por los comentarios y anotaciones de la vida misma. La “vida” en hebreo son “los vivos”.³³ Herman Cohen lo explica muy bien.

Las ideas no se diseñan ni desarrollan en grupos de problemas propiamente dichos, sino se producen en el curso de la exégesis; y, por cierto, no como un comentario objetivo del texto que se tiene a la mano, sino como una exégesis que se teje y anuda igual que este texto mismo, que no es homogéneo ni perfecto sino que adopta un nuevo semblante cada vez que es analizado.³⁴

Puede, pensamos, que un manual te deje tranquilo al resolverlo todo. El manual piensa por ti y ya no tienes que esforzarte por pensar por ti mismo. Suele pasar lo mismo en política:

³⁰Ibid., p. 40.

³¹Ibid. Primeras cursivas nuestras. La *Halaja* es, son palabras de Cohen, “la norma legal que rige las relaciones jurídicas y morales”.

³²Ibid., p. 39.

³³Meschonnic, H., 2009, *Heidegger o el nacional-esencialismo*, trad. Hugo Sabino, Arena Libros, Madrid.

³⁴Cohen, H., 2004a, *op. cit.*, p. 40.

si tienes un partido, un líder, al que crees todo lo que dice al pie de la letra para que sus ovejas estén lo más unidas posibles, comunidad sin fisuras, homogéneamente perfecta, redonda, uniforme, entonces los seres humanos pueden continuar en su cómoda “minoría de edad” (Kant). Pero ni lo “homogéneo” ni lo “perfecto” es bueno si hemos captado que el concepto de “conciencia” no significa un vacío estar con nosotros mismos; sino que es un conflicto que atañe a la esencia de la dialéctica. Si hemos entendido a Hegel y una media zurcida vale más que una rota, pero no así para la conciencia, queda claro que la dialéctica te quita el respiro. Y sabemos que la *Fenomenología del espíritu*, que no es otra cosa sino la ciencia de la experiencia de la conciencia, señalaba que nada sería de la conciencia sin su elemento “negativo”. Lo que no significa solo algo meramente “objetivo” que atañe al entendimiento de las cosas; sino que es la presencia de lo “negativo” y del “otro” lo que reactiva, frente a lo inerte, mi propia conciencia que ya no puede ser solo mi yo o mismidad en sí mismo. Siendo, pues, el “análisis” que lleva a cabo la conciencia lo que, una y otra vez, hace que encaremos lo “negativo”.³⁵ Pero, a su vez, la dialéctica hegeliana que tanto hincapié hace en el otro y en la contra posición acaba de esta forma el apartado dedicado al *Perdón y reconciliación*:

El sí de la reconciliación, en el que los dos yo hacen dejación de *su ser* contrapuesto es el *ser allí* del yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario: es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben el puro saber.³⁶

La dialéctica es corrección y síntesis. Pero si la síntesis no quiere quedar inmovilizada, como lo está el vuelo del mosquito en el ámbar, apagado ya el motor de la contraposición que se nutre de la pluralidad del mundo, entonces esta teleología impulsada por la “meta” siempre va a tener el peligro de querer hacer aparecer en el devenir de la historia el presente alcanzado como la confirmación del mesianismo del fin. ¿Cómo escapar a este espejismo? Obviamente volviendo a Kant para quien el problema del mal, la realidad del mal, es el obstáculo que debería frenar las ansias de acabar con el mal a través de la superación fáctica de lo que solo puede ser “trascendental”. Las ideas de la Dialéctica Trascendental, Dios, Alma y Mundo como libertad, solo pueden ser vectores para orientarnos; pero nunca caminos ya trazados como

³⁵Hegel, G. W. F., 1973, *Fenomenología del Espíritu*, prólogo. *La formación del individuo*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, p. 21-25.

³⁶Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 392..

pretende todo pensamiento precrítico. Si fuera de otra forma el fin justificaría los medios. Desde este punto de vista, el nacionalismo es un naturalismo.

Cohen, al volver sobre sus propios pasos perdidos, rescata del Talmud sentencias que merecen estar dentro de “la cima y sima” de la historia de las ideas morales. Esto, desde luego, no quiere decir que en el Talmud, como en cualquier texto religioso, no haya cuestiones falsas, violentas, dignas de ser condenadas. Lo que se exige de una doctrina moral es la claridad de sus preceptos morales, su “pureza”, que debe estar a resguardo “de las peripecias de la inestabilidad política nacional”.³⁷ Reabriendo, así, la línea de investigación de Spinoza para quien el Estado no puede deglutir a la sociedad civil; delimitando tanto el poder religioso como el estatal, lo que le obligó, como se ha señalado anteriormente, a pedir asilo político a la Constitución de Amsterdam.³⁸ Es en este contexto de equilibrio frente al fanatismo del Estado nacionalista y contra el fanatismo religioso, que no necesariamente están separados sino, más bien, unidos, ahí Cohen señaló ante el Tribunal que en el Talmud se dice: “¿Quién puede hospedarse en tu tienda? El que no presta dinero a usura, tampoco a los impíos”. Aquel que siempre procede con justicia puede hospedarse en nuestra casa. También se dice, continúa Cohen, que aunque Moisés dijo que había que castigar a los hijos por las faltas de sus padres; sin embargo, “luego vino Ezequiel” y lo anuló de forma que solo “El alma que peque morirá”. De esta forma el filósofo señaló que en el Talmud “se percibe la tendencia a trasladar de la ley a la doctrina moral el centro de gravedad”.

¿Cómo fue posible este movimiento? Este factor se debe al enriquecimiento que el concepto bíblico de “forastero” (*ger*) experimentó gracias al concepto talmúdico de “hijo de Noé”.³⁹

Lo que añade y corrige el concepto de “noájida” al “Amarás al extraño como a ti mismo” es la institucionalización de tribunales de justicia como único mandamiento para los “hijos de Noé”. No se puede “blasfemar”, se prohíbe la idolatría, el incesto, el asesinato, el robo y el consumo de un animal aún vivo. Pero lo decisivo, para Cohen, es que estas seis prohibiciones “comienzan con la instauración de tribunales”.

³⁷Cohen, H., 2004a, *op. cit.*, p. 43.

³⁸Fernández Flórez, L., 2013 “Maldito Spinoza: el ataque de Carl Schmitt al ‘Tratado teológico-político’”, en Quesada (coord.) 2013, pp. 571-606.

³⁹Cohen, H., 2004a, *op. cit.*, p. 45.

Lo que viene a complementar el concepto de “forastero residente” que tenemos en el Antiguo Testamento es toda una revolución moral. En efecto, la prioridad del establecimiento de tribunales de justicia (en el eco de la pregunta “¿Quién puede hospedarse en nuestra tienda?”) nos indica que la cuestión de nuestras “creencias” es secundaria respecto de la justicia. Para ser “hijo de Noé” no se necesita ser un “creyente”.⁴⁰ “No se exige más. No se exige la fe en el Dios de los judíos. Ni siquiera está permitido imponer esta fe a un esclavo”. Ni a los hijos menores de edad de aquellos padres que se han convertido al judaísmo. Esta es la esencia de esta revolución moral: “El noájida no es, pues, un creyente, pero sí un ciudadano”.⁴¹ También Israel, como Grecia, hizo su travesía de *physis* a *polis*. Cohen nos envía a Ezequiel 47, 21-23 que estoy obligado a conocer.

Repardiréis, pues, esta tierra entre vosotros según las tribus de Israel. Y echaréis sobre ella suertes por heredad para vosotros, y para los extranjeros que moran entre vosotros, que entre vosotros han engendrado hijos; y los tendréis como naturales entre los hijos de Israel; echarán suertes con vosotros para tener heredad entre las tribus de Israel. En la tribu que morare el extranjero, allí le daréis su heredad, ha dicho Jehová el Señor.⁴²

En plena introducción a la época de la exaltación nacional alemana, xenófoba y ola antisemita, nuestro filósofo judío alemán tiene el valor no ya de interpretar a Kant, sino de decirles a los jueces que la moral judía está más adelantada, en el plano de la formación clásica del humanismo, que la cultura alemana (*Kultur*) que está obligándole al judío asimilado a tener que elegir entre sus creencias o el ser alemán. ¡Cómo no iba Hermann Cohen a tomar la palabra como filósofo si las “maldiciones” del monte Ebal retumbaban en su cabeza ahora más que nunca! “Maldito el que redujere el límite de su prójimo. [...] Maldito el que pervirtiere el derecho del extranjero, del huérfano y de la viuda”.⁴³

Filosóficamente Cohen expuso, exponiéndose, que el concepto de *noájida* “constituye a todas luces un *factum* singular en la historia de la política religiosa: la última razón que explica semejante hecho se encuentra en la fuerza de la idea fundamental del monoteísmo”. A la luz de lo anterior Cohen intuye con asombro que la posibilidad de desarrollar esta idea según la cual

⁴⁰Ni un "paisano".

⁴¹Ibid.

⁴²Ibid., p. 46; *Santa Biblia*, p. 1011.

⁴³Deuteronomio, 27, 17-19.

la pertenencia a la “comunidad civil”(sociedad) no depende de que la persona forme parte necesariamente de la “comunidad religiosa”, su razón de ser está “en el seno de correlaciones teocráticas fundamentales, sobre la idea de separación entre el Estado y la fe”.⁴⁴ Algo completamente inadmisibile para una ontología y política del sí mismo, trasfondo filosófico de una cultura alemana que anhela, ya de forma virulenta a partir de la guerra franco-prusiana (1869), una sola y excluyente comunidad nacional (*Gemeinschaft*). El desencuentro de Heidegger y Cassirer en Davos es, al menos en parte, un reflejo de la lucha por el hombre que estaban suscitando las críticas al Talmud, y a los judíos en general, en relación al papel que habrían jugado ideas como las del “monoteísmo”, “universalidad”, “igualdad” o “forastero residente” en medio de una situación histórico-cultural obsesionada con la recuperación de los orígenes proiamente alemanes a partir de la expulsión del No-Yo. Esta separación entre Estado y fe no se verá en la Universidad alemana, ni entre la opinión pública conservadora y de derechas, como un avance positivo del humanismo; sino, al revés, la razón filosófico-política y religiosa por la que la cultura nativa alemana está siendo desmantelada desde dentro, esa quinta columna del Nihilismo que forman las ideas judías al calor de la modernidad de Descartes. Y, como de sobra sabemos, Alemania llegará a la tesitura de tener que elegir, para salvarse a sí misma de los otros, entre las “ideas” o la “decisión por sí misma”. Ejemplo Heidegger: *Dasein=Boden=Blut=Volk=Staat*.

Cohen, todo lo contrario, advirtió en 1888 que el concepto de *noájida*—“piadoso entre las naciones”— conlleva la impronta de la igualdad moral al margen de la religión que practiquen. El judío es sospechoso de no ser, enteramente, uno de los nuestros porque el *noájida* no goza “de la connivencia ni del Estado ni de la religión, sino que en cuanto persona moral sea considerado igual que el judío”. A la anterior ecuación de Heidegger quiero oponer la más que decisiva ecuación coheniana, “forastero-noájida-piadoso de las naciones del mundo” que vertebraba el Talmud⁴⁵, como resistencia ante el naturalismo y el nacionalismo.

Actualidad de Hermann Cohen

Esta actualidad filosófica de Cohen está estrechamente unida al hecho de que Occidente no ha sabido, o no ha querido, retener el concepto de “forastero residente” unido, a su vez, al de

⁴⁴Cohen, H., 2004a *op. cit.*, p. 47.

⁴⁵Ibid., p. 48.

“noájida”. Los problemas jurídicos que tuvo que atender Cohen como filósofo—y cuyo marco histórico-cultural no es otro que la revolución conservadora que ya se ha puesto en marcha en Alemania— no han desaparecido después del Holocausto. No me refiero sin más al antisemitismo que no cesa; sino a nuestro horizonte de mundo en el que, al parecer, Heidegger habría triunfado, a pesar de perder la Guerra, no solo sobre Cassirer; sino también sobre Cohen y Husserl. ¿Qué ha triunfado? La tergiversación de la “vocación” verdadera del filósofo gracias a lo que filosóficamente se traiciona la irreversible vocación de la filosofía y de la ciencia en tanto “universalidad”. Lo que parece que en nuestros días está triunfando es la famosa hermenéutica de la facticidad histórica; según la cual la tarea auténtica del filósofo es la de cuidar la sustancia de su pueblo o patria. Dándole así a la vocación filosófica un giro anti copernicano y anti kantiano hasta el punto de que la vocación del filósofo ahora la dirige el *Dasein*, el “ser-ahí” del *Volk=Staat*.

La actualidad de Cohen consiste en el valor ilustrado que tuvo para asumir esa responsabilidad en tiempos antisemitas y asumir su papel de filósofo como lo que creyó que era: un humanista alemán que, como tal, estaba obligado a superar una teoría de la cultura basada en una identidad solipsista, ajena a la intersubjetividad con los otros. Por esta razón he creído oportuno, como se ha visto al principio de este ensayo, evocar el término *epojé*, propio del método fenomenológico que ha querido poner al mundo entre paréntesis para ir a las cosas mismas. Tampoco en este punto hablo como especialista, solo como principiante. La cuestión es que este Jehová que nos rescató Cohen en 1888 pone entre paréntesis las diferencias entre los seres humanos para ir a la cosa misma de la Igualdad entre todos los pueblos y todos los hombres como tarea, tal vez infinita. ¿Es la experiencia del exilio lo que hace del Dios mosaico una potencia fenomenológica? ¿Acaso no hay en la propia fenomenología de Husserl una idea de comunidad en el amor que conlleva el mesianismo de su propia filosofía? Si la vocación filosófica tiene que ver con un científico ir más allá de los pre-juicios nacionales para apuntar hacia la universalidad; tenemos, por otro lado, Jerusalén a la vista, que la concepción moral que ha desarrollado Cohen es, precisamente, moral porque ha hecho *epojé* del prójimo como próximo, para ir al fondo de la cuestión: si la humanidad es apta o no para la moralidad. Lo que se ha resuelto, frente al naturalismo de todas las escuelas historicistas alemanas, con el revolucionario "Amarás al extranjero como a ti mismo".

Ir más allá de sí mismo porque las ideas de la razón que tiende a la universalidad son exactamente eso, “ideas”y, como tal, la búsqueda de su “origen” (*Ursprung*) va mucho más allá

del hecho fáctico-histórico de que esa idea, como la de “filosofía”, hayan nacido en Grecia. La experiencia del exilio, expulsar a un pueblo de su tierra para convertirlos en esclavos, podrá haber dado de sí el naturalismo de la venganza de la mano de la xenofobia; sin embargo, esta experiencia tiene un ábito espiritual de índole, obvio, universal. Cuida a tu extranjero porque también Israel fue extranjero en Egipto. Esta vocación moral ya no pudo quedar encerrada en las fronteras de una nación. Como tampoco la filosofía, la ciencia, quedaron atrapadas en Grecia. Y, por lo tanto, pienso que no se puede ser fenomenólogo y nacionalista a la vez.

El traductor de *El Próximo*, Andrés Ancona, nos ha señalado en su brillante Prólogo (“Esta es siempre la hora para este hombre sobre este tema”) que la tercera gran revolución moderna, primero Copérnico y después Kant, fue la de Cohen. En efecto, Fichte había puesto al Yo como “autoconsciencia”; a lo que contrapone el No-Yo que aparece como “cosa” u “objeto en general”. Por eso, la pregunta decisiva que Cohen nos descubre es:

Pero, ¿qué significa la antítesis de Yo y No-Yo para la moralidad? ¿Es justo, pues, distinguir del Yo lo No-Yo, que aquí es más bien el No-Yo? [...] Si, por el contrario, tomamos como punto de partida el concepto, entendido correctamente, de No-Yo, entonces en el lugar del congénere entra el concepto más preciso del Otro. El otro no es un otro: está en la correlación exacta, mejor aún, está en la relación de continuidad con el Yo. El Otro, el alter ego, es el origen del Yo”.⁴⁶

No era, desde luego, un discurso para la nación alemana. Este era el panorama del conflicto filosófico sobre el verdadero humanismo. A) la *Kultur* alemana se enfrenta a la civilización (*Zivilization*) señalando, como pretexto hermenéutico de su racismo y antisemitismo, que la vocación del filósofo no está en dar cuenta de la verdad; sino de la diferencia de Ser, es decir, del “cuidado” (*Sorge*) de la sangre y la tierra (*Blut und Boden*). Esta nueva, aunque arcaica, vocación del filósofo de ir al “origen”, en el sentido de “procedencia” de las ideas, es uno de los motores “filosóficos” del acercamiento de Heidegger al nazismo como lo han probado, recientemente, los *Cuadernos negros*⁴⁷. B) Contra esta visión fascista del mundo y de la filosofía se alzaron, entre otros, Hermann Cohen, Ernst Cassirer y Edmund Husserl. Tres judíos asimilados. Da qué pensar. Pero no cabe la menor duda de que un aire de

⁴⁶Cohen, H., 2002, *Ethik des reinen Willens*, Georg Olms, Hildesheim-Zurich-Nueva York, p. 208 y 212, citado por Andrés Ancona en Cohen, H, 2004a, *op. cit.*, p.XIV-XV. Cursivas del original.

⁴⁷Quesada, J (2018) *La crítica de Heidegger contra (gegen) Husserl. Metafísica y anti-semitismo. Cuadernos negros (1938-1941)*. Revista de filosofía Stoa, nº 18. Xalapa.

familia filosófico y religioso recorre la obra de estos neokantianos de Marburgo y el fundador de la Fenomenología: “el yo es un don del tú”.⁴⁸ Se podrá decir más alto pero no más claro.

De todas formas Cohen solo comenzó a vivir la antesala del infierno. Lo demuestra el fallo del Tribunal: al maestro de primaria de aquel colegio público que insultó en un periódico el honor moral del judaísmo, lo encerraron 15 días en la cárcel y le obligaron a pagar los costes del juicio. Y en 1935 a los judíos se les quitó la ciudadanía alemana; cumpliéndose, así, la profecía de Wagner.

Desde un punto de vista filosófico quedan muchos temas por investigar. El que más me provoca como investigador es, claro está, ¿qué relación hay entre la “vocación” del “mesianismo” judío y la “vocación” del filósofo? ¿Qué semejanza se nos aparece entre la *epojé* fenomenológica y el método trascendental de Cohen, gracias al cual el Otro ya estaba en el Yo? ¿Qué correlación de ideas se nos va mostrando entre la política humanista de un poner el mundo entre paréntesis y el mandamiento “Amarás al extranjero como a ti mismo”? En fin, ¿qué une esta “controversia” de Cohen contra el antisemitismo con la conferencia que dio Husserl los días 7 y 10 de mayo de 1935 bajo el título *La filosofía en la crisis de la humanidad europea?* en la que, precisamente, afirmó contra el naturalismo ontológico de Heidegger y la nueva legalidad del *III Reich* que hasta los papúas son seres humanos? ¿Podemos alzar un arco de bóveda entre la disputa Lagarde/Cohen y Heidegger/Cassirere?

Bibliografía

- Albiac, G., 2013, *La sinagoga vacía. Estudio sobre las fuentes marranas del spinosismo*, Editorial Tecnos, Madrid.
- Châtelet, F., 1976, *Historia de la Filosofía III*, trad. María Luisa Pérez, Espasa-Calpe, Madrid.
- Cohen, H., 2002, *Ethik des reinen Willens*, Georg Olms, Hildesheim / Zurich / Nueva York.
- , 2004a, *El Próximo. Cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano según la doctrina del judaísmo*, Anthropos Editorial, Barcelona.
- , 2004b, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Trad. José Andrés ---
- Ancona Quiroz, presentación Manuel Reyes Mate, Anthropos, Barcelona.
- Fernández Flórez, L., 2013 “Maldito Spinoza: el ataque de Carl Schmitt al “Tratado teológico-político””, en Quesada (coord.) 2013, pp. 571-606.

⁴⁸Ancona, A., “Prologo”, en Cohen, H., 2004a, *op. cit.*, p. XV.

- Hegel, G. W. F., 1973, *Fenomenología del Espíritu*, prólogo. *La formación del individuo*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México.
- Heidegger, M. 2013. *Carta sobre el humanismo*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial, Madrid.
- Lévinas, E., 1974, *Sin identidad*. En *Humanismo del otro hombre*, Trad. Daniel Enrique Guillot, Siglo XXI Editores, México.
- Meschonnic, H., 2009, *Heidegger o el nacional-esencialismo*, trad. Hugo Sabino, Arena Libros, Madrid.
- Philonenko, A., 1967, “La Escuela de Marburgo. H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer”, en Châtelet 1976.
- Quesada, J. (coord.), 2013, *Heidegger. La voz del nazismo y el final de la filosofía*, prólogo de Mauricio Beuchot, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Santa Biblia*, 2014 (letra gigante). Traducción de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera, Sociedades Bíblicas Unidas, Brasil.
- Rohling, A., 1881, *Der Talmudjude*, sexta edición, Lühe-Verlag, Süderbrarup.
- Wagner, R., 2013, *La judaización de la música*, introducción, traducción y notas de R. Sala Rose, Hermida Editores, Madrid.
- Wikimedia Foundation, “Franz Delitzsch”, en https://es.wikipedia.org/wiki/Franz_Delitzsch.
—, “Paul de Lagarde”, en https://es.wikipedia.org/wiki/Paul_de_Lagarde.