

Ensayo.

## **El redescubrimiento del Otro en tiempos antisemitas (II): Hermann Cohen y la crítica al nacionalismo<sup>1</sup>.**

Julio Quesada Martín <sup>1</sup>

<sup>1</sup>Instituto de Filosofía. Universidad Veracruzana.  
Xalapa, Veracruz. México.  
E-mail: [quesadajulio@yahoo.es](mailto:quesadajulio@yahoo.es)

**Resumen:** Occidente no ha retenido el concepto *mosaico* de “prójimo” como “extranjero”. En plena avalancha nacionalista y antisemita el neokantiano Cohen demuestra que el “amor al prójimo” no es la base del amor al compatriota o al correligionario, todo lo contrario, amor al extranjero, al “otro”. De esta manera, Cohen establece los fundamentos filosóficos, religiosos y políticos para que Levinas, en su crítica a Heidegger, inicie el camino de la filosofía no hacia su “origen” o “procedencia”, sino hacia el corazón ético del exilio: el lugar de las ideas.

**Palabras clave:** Sí mismo, otro, prójimo, extranjero, origen, ideas, Cohen, Heidegger, Levinas.

**Abstract:** The West has not been able to keep the *mosaic*-concept of the “neighbor” as a “foreign”. In the middle of a nationalist and anti-Semitic wave, a neo-Kantian Cohen demonstrates that “loving the neighbor” is not about loving the compatriot or co-religionist, but instead, loving the foreign, the “other”. By doing that, Cohen has laid the philosophical, religious and political foundations so that Levinas, in his critique of Heidegger, starts the path of philosophy not towards its “origin”, but towards the ethical heart of exile: the place of ideas.

---

<sup>1</sup> La primera parte de este ensayo: *El redescubrimiento del Otro en tiempos antisemitas (I): Hermann Cohen toma la palabra*, en Textos! Textes et cultures - Publiée par l'Institut Ferdinand de Saussure. Programme Sémantique des textes, VOL. XXIII, No. 4, pp. 2-23.

Puede ser consultado en el link: [http://www.revue-texto.net/docannexe/file/4144/texto\\_quesada.pdf](http://www.revue-texto.net/docannexe/file/4144/texto_quesada.pdf)

**Keywords:** Oneself, other, neighbor, foreign, origin, ideas, Cohen, Heidegger, Levinas.

A Carlos Pereda, quien me enseñó a escribir *el otro* con minúsculas

Fichte ha puesto *Yo* por autoconsciencia. Y al *Yo* contrapone el *No-Yo*. Este *No-Yo* es la cosa, el objeto en general; todo objeto dado como tal. [...] *Pero ¿qué significa la antítesis de Yo y No-Yo para la Moral?* ¿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*. (Cohen, 2002: 208-212; Ancona, 2004: XIV-XV. Énfasis original).

### 1. Marco histórico-cultural, filosófico y político.

Occidente no ha sabido retener el concepto de *prudencia* aristotélico.<sup>2</sup> Pero tampoco supo salvar el concepto mosaico de *prójimo*. El mandamiento “Amarás al prójimo como a ti mismo” ha servido, más bien, para armar a los unos contra los otros. Un amor tribal a los que son iguales en la fe, la patria o la raza. Lo que en la práctica se ha convertido en una forma de entender la religión que desemboca, por lógica, en el dogmatismo y en la violencia tanto ayer como hoy. Este nacional amor al prójimo (*uno de los nuestros*) no sólo como instrumento jurídico del Estado, sino, y por eso, como educación de una sociedad cerrada a cal y canto al peligro de la posibilidad de poder ser de otro modo y de pensar de otra forma. Cambiar de opinión. Todos los fanatismos y todos los fascismos han entendido, y siguen entendiendo, al prójimo como el igual pero porque piensa como el *bloque*. Este, en su instinto tribal de formar una piña, cerrado y encerrado sobre sí mismo, siempre se opondrá a salir de esa mismidad; razón ontológica y política por la que el bloqueo de la mente bloqueará, a su vez, la pluralidad del espacio público intersubjetivo. La proximidad de este prójimo se mide por el radio de acción de la tribu a la que pertenece. Sin embargo, decía el profesor Domingo Blanco en sus clases, echar *luz* no es lo mismo que *hacer bloque*.

La crítica a la modernidad ilustrada y a la filosofía crítica en tanto que el *Sapere aude!* de Kant no es un respaldo a la preeminencia de la libertad de pensamiento de la *persona*; sino que el pueblo, *Volk*, es quien tiene que tener el valor de servirse de su “propio” entendimiento, lo que ha llevado,

---

<sup>2</sup> Era Pierre Aubenque quien, en su brillante estudio, *La prudencia en Aristóteles*, comenzaba afirmando que “La tradición moral occidental no ha conservado la definición aristotélica de la prudencia” (2010: 63; Quesada, 2004: 37-70).

con la ontología hermenéutica de Heidegger —no “¿por qué hay Ser y no más bien Nada?”, sino “¿quiénes somos nosotros mismos?”— a plantearnos de forma muy crítica el significado del “ser” porque se le ha desconectado de su “universalidad”. No es fruto del azar que, desde esta perspectiva, también el humanismo de nuevo cuño heideggeriano se reduzca a algo tan próximo como el *Dasein* que cabe traducir como “ser-aquí” y “estar-aquí” (*Ser y tiempo*), o bien, como *Landesleute*, “paisano”, según *Carta sobre el humanismo*.

Lo universal, la igualdad y lo fraternal han pasado a estar bajo sospecha porque son las categorías filosóficas que habrían provocado el “olvido del *Sein*”. *Sein* es un arcaísmo en cuya raíz Heidegger quiso escuchar la vocación de la existencia auténtica en tanto “pueblo” (*Volk*). Lo que da al hombre su razón de ser no es su individualidad o subjetividad modernas; sino su clara pertenencia a una determinada y única forma de existencia que se señala, filológicamente, por la ascendencia ontológica en la que el *Blut* y el *Boden*, la “sangre” y la “tierra”, han configurado históricamente al *Dasein*. Toda su ontología y toda su política tienen el radio de acción de la proximidad al origen del Ser, de ahí que el “extranjero” no aparezca en su pensamiento. Su humanismo no es de carácter universal por el simple hecho (facticidad histórica) de que tampoco puede ser universal su existencialismo. Si el existencialismo heideggeriano hubiera sido una promesa de liberación para todos los pueblos, decía, no se hubiera afiliado al nacionalsocialismo. Pero los textos son tozudos. El “aquí” del “ser” es lo que exige en la recuperación de su historicidad una investigación ontológica que ponga encima de la mesa las *partidas de nacimiento* de los conceptos fundamentales de la filosofía (Quesada, 2015); transformando, entonces, la tarea de la filosofía en un cuidado del origen o procedencia (*Herkunft*) de los pensamientos o ideas.

La realidad que vivimos nos hace pensar que el tema de nuestro tiempo, la tarea filosófica del presente, bien puede ser repensar el significado de *prójimo*. Al mismo tiempo que los otros no dejan de (intentar) llegar a Europa, esta comunidad asiste, más o menos perpleja, al imperioso renovado afecto que están cobrando los nacionalismos de todo tipo. Ahora lo importante es la desigualdad de los territorios y de sus historias; de tal forma que parece volverse a aquel inicio de las catástrofes del siglo XX. Este inicio puede ser identificado filosóficamente como “la traición de los intelectuales” quienes, vía heideggeriana, reivindican la preeminencia de la autoctonía por encima de todo. El Ser es *des-igual*. Volvemos a conocer a nacionalidades; pero, al parecer, nadie ha reconocido al ser humano. Heidegger perdió la guerra; pero esta hermenéutica de la procedencia u origen nos está devolviendo al “ser-ahí” paradójicamente en medio de una dinámica mundial en la que el trasiego de personas de un lugar a otro parece formar parte de nuestra “realidad radical”, “mi vida” (Ortega); pero que ya no puede ser pensada sin que en lo más profundo de mí mismo afloren los otros (Husserl).

Europa, Occidente (tampoco los EE. UU. de este presidente), no ha sabido retener el concepto de prójimo del mesianismo judío porque en su historia de la filosofía se ha querido desentender de su

otro comienzo: Jerusalén. Nada ha aprendido Europa de su propia historia. Quiso bunkerizarse en los griegos (pero, ¡qué griegos?!), pensando este “comienzo” de la existencia europea y la filosofía como algo nacional. Europa, Occidente, ya no lee *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad; ahora está más preocupada por el pensamiento de la diferencia de ser. Y, paradójicamente, no sabe qué hacer con los otros.

Pero esta historia del nacionalismo que no cesa, comienza en el período que va, aproximadamente, de la guerra franco-prusiana (1869) y *El nacimiento de la tragedia* (1872) de Nietzsche a 1914. El profesor Héctor Arrese Igor en su trabajo, *Autoconciencia moral, Estado y Nación en la ética de la voluntad pura de Hermann Cohen*,<sup>3</sup> nos ha explicado que entre 1880 y 1914 hay “una expansión notable de los movimientos nacionalistas en Europa” (p.1), a lo que la filosofía alemana (por ejemplo, el joven Nietzsche y su nacimiento trágico del *II Reich*)<sup>4</sup> respondió con complicidad inventando el mito de la cultura aria como metafísica del ser alemán. En relación a esta última cita hay que decir que no resultaba extraordinaria la postura de Nietzsche, ya que se trata de un “irracionalista”. El problema, dejando para más adelante su *Ensayo de autocrítica*, es que autores tan “racionalistas” como Cohen y Husserl acabaran no sólo cediendo sino reafirmando el avance del nacionalismo germánico y su política de expansión: el fundador de la Escuela de Marburgo, dando una conferencia en el otoño de 1914 (Sociedad Kant) acerca de las peculiaridades del espíritu alemán!; mientras que el fundador de la Fenomenología y máximo defensor filosófico de la *epojé* y de la reducción trascendental, alentando a las tropas alemanas por boca de Fichte y su *Discurso a la nación alemana*.

Arrese sigue explicando en su propia introducción histórico-filosófica y política al tema de Cohen que esta lucha de las “comunidades políticas” por su “autodeterminación” se hacía en base a dos cuestiones: étnica y lingüística. También nos refiere Arrese algo decisivo para la filosofía política: que el Estado queda fusionado con el *Volk*. Por lo que esta autodeterminación (o “autoafirmación” como en el caso del Discurso de Rectorado de Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*) implica una lógica de lucha por el ser alemán que, a su vez, implicaba la eliminación de todo lo extranjero y el *chauvinismo*. El nacionalismo fue objeto de culto y acción de la derecha;

---

<sup>3</sup> El estudio de este texto me ha sido de mucha utilidad a la hora de llevar a cabo mis reflexiones sobre el prójimo en H. Cohen.

<sup>4</sup> En el capítulo 23 de *El nacimiento de la tragedia* leo lo siguiente:

“Nosotros tenemos en tanto el núcleo puro y vigoroso del ser alemán, que precisamente de él nos atrevemos a aguardar aquella expulsión de elementos extranjeros injertados a la fuerza, y consideramos posible que el espíritu alemán reflexione de nuevo sobre sí mismo. Acaso más de uno opinará que ese espíritu tiene que comenzar su lucha con la expulsión del elemento latino: y reconocerá una preparación y un estímulo externos para ello en la triunfadora valentía y en la sangrienta aureola de la última guerra [...]”. (p. 183).

cuyos principales enemigos, socialistas y judíos, aparecen a partir de 1880 como los enemigos del *Reich*.

El antisemitismo entró de lleno en la vida de Cohen tanto por ser “ciudadano alemán” como por ser “judío”:

En 1880 —escribe Arrese—, Treitschke publicó en *Anales prusianos (Preussische Jahrbücher)* un artículo de corte antisemita, basado en la consideración del judaísmo como la religión nacional de un pueblo extranjero. En consecuencia, los judíos no podrían hacer ningún aporte a la unidad del pueblo alemán, cuya identidad estaría determinada por el cristianismo. Cohen reaccionó contra el artículo de Treitschke, participando en el debate con su “Confesión sobre la cuestión judía” [...] un alegato a favor del idealismo kantiano como elemento unificador del idealismo alemán y el judaísmo ilustrado, rechazando el llamado de Treitschke a la construcción de una cultura alemana uniforme [...] Cohen interpretó la exigencia de la unidad de cristianos y judíos en la nación alemana como un intercambio recíproco en la construcción del espacio público del Estado, pero nunca como la urgencia de un bautismo político en la religión de la patria [...]

Cohen aprobó, así y todo, la participación de Alemania en la primera guerra mundial, y llegó a colaborar en la unidad nacional en ese período. En este sentido, fue importante su conferencia en la Sociedad Kant sobre la peculiaridad del espíritu alemán en el otoño de 1914. También volvió a ocupar, ya anciano, la cátedra de Marburg como profesor invitado en 1915 y 1916. Tampoco puede olvidarse su exhortación a los judíos de Estados Unidos a la piedad por Alemania como su segunda patria, porque en ella se habría originado la renovación espiritual del judaísmo [...] Pero, una vez desatada la guerra, se horrorizó por el antisemitismo creciente, palpable en medidas como el censo de los judíos y el nacionalismo exacerbado que colocaba a Alemania a una distancia espiritual infranqueable del Oeste de Europa. (Arrese, 2002: 2-3).

Muy preocupado del avance del nacionalismo alemán Cohen intentó defender la “idea” del Estado contra el *Volkgeist* o “espíritu del pueblo” como eje vertebrador “uniforme” del mismo. Se opuso a la Escuela historicista del derecho de Savigny; así como a Fichte y Lasalle. El Estado no se puede fundamentar en el Yo de Fichte porque esa identidad imposibilita la “autoconciencia moral”. Un Estado basado en la comunidad étnica es el obstáculo principal para el proyecto de una ética de carácter universalista:

Pero cuando se funda el Estado en el pueblo, se está rechazando al mismo tiempo la tarea de la autoconciencia en la voluntad estatal. Este ha sido el intento de Savigny y la escuela histórica del derecho, consistente en pensar al sujeto como miembro de un pueblo involuntariamente y desde su nacimiento y desde allí recién como miembro de un Estado. (Arrese, 2002: 7).

Frente al concepto de “comunidad” opone la idea del Estado como espacio público entre un yo y un tú “simétricos”. Lo que implica que el origen del Estado no está en un origen étnico, sino en el “contrato” entre sujetos que se “correlacionan” entre sí en base a la autoconciencia moral que brota del contrato como origen del derecho legal. Ahí quedamos constituidos, en la obligación de la palabra dada, el uno por el otro y viceversa. Es, precisamente, este “sujeto jurídico” lo que hace desaparecer el extrañamiento del yo ante el tú porque en el contrato, toda una “tarea”, el yo eleva al tú una propuesta al margen de cómo entienda la santidad cada miembro del Estado. Así las cosas, entonces, el principio del Estado como el de la Nación no es algo ya dado, sino la tarea de la construcción de la autoconciencia moral en un Estado plural tal y como lo había venido entendiendo la socialdemocracia (Arrese, 2002: 7).

A partir de aquí comienza nuestra propia historia en la que intentaré demostrar, del brazo de Cohen, por qué el prójimo no es un compatriota.

## 2. El árbol del amor al prójimo.

En 1894 Hermann Cohen (1842-1918) escribe un breve e intenso ensayo con el título *Raíz y origen del mandamiento de amor al prójimo*. Este texto pertenece a un opúsculo titulado *El Prójimo*, cuyo subtítulo dice así: *Cuatro estudios sobre la correlación de ser humano a ser humano según la doctrina del judaísmo*, publicado en Berlín en 1935 por la editorial Schocken con el título original *Der Nächste*.

¿Qué estaba ocurriendo en Alemania como para que el tema del prójimo sea objeto de estudio y publicidad por parte del fundador de la Escuela Neokantiana de Marburgo? ¿En qué atañe este problema al judaísmo?

Seis años antes, en 1888, Cohen había sido asignado como “especialista” en un proceso por el Tribunal Regional de Marburgo. Tal proceso se debió a la demanda presentada por la comunidad judía contra un profesor de primaria que había publicado un escrito en la prensa acusando al judaísmo de tener una doble moral en relación al prójimo. Según esta acusación el mandamiento que ordena amar al prójimo sólo se cumple entre los propios judíos; mientras que las relaciones entre judíos y no judíos puede ser otra completamente diferente. El Tribunal designó como defensor del acusado a otro especialista, Lagarde, un conocido antisemita. Al final, el Tribunal condenó al acusado a 15 días de prisión y a pagar las costas del juicio. Esta terrible sentencia nos ayuda a imaginar el *Zeitgeist* (el espíritu de la época). El que este opúsculo se editara en el mismo año en que fue legalizada la nueva realidad histórica de la Alemania nazi, 1935: *Leyes de Núremberg*, mediante las que se implanta jurídicamente la radical desigualdad entre alemanes y judíos, nos revela doblemente la importancia de la tesis que defiende Cohen frente a un mundo

cultural (*Kultur*) fundamentado en la original desigualdad de los seres humanos: *nacionalsocialismo* (Quesada, 2019).

En efecto, y aunque Cohen muriera en 1918, antes de que el antisemitismo quedara aglutinado por el nazismo, el filósofo señaló claramente el fondo teórico del problema: el amor al prójimo, ¿sólo se entiende como amor al paisano? En donde paisano tiene una muy específica significación de pertenencia a la misma tribu. Cohen se adelantó al desencuentro entre Cassirer y Heidegger en Davos (1929) porque en la pregunta “¿Quién es el prójimo?” se señala, al mismo tiempo, la cuestión filosófica y política que late en “¿Qué es el hombre?”. Estas dos interpretaciones de Kant, la de Cassirer y Heidegger, son dos propuestas completamente diferentes sobre el prójimo. Tanto que “Heidegger prestó juramento al nuevo régimen; Cassirer eligió el exilio” (Philonenko, 1976: 497; citado en Quesada, 2019).

El ensayo de Cohen está dividido en tres partes aunque el autor no lo explicita, sino que, de un tirón, una pluma tan ágil como aguda, desarrolla 1) el problema *ético* del prójimo, 2) *contextualiza* los mandamientos en los que hace su aparición el prójimo y 3) destaca este *legado judío* en el *cristianismo*.

### **2.1. El problema ético del prójimo.**

Cohen afirmó que “El amor al prójimo no es simple y llanamente el máximo problema de la Ética sino la tarea gravísima de toda religión” (Cohen, 2004a: 5); esto es así porque religión, en tanto *religare* (religar), significa volver a ligar una cosa con otra estrechamente. Pero el filósofo neokantiano advierte una esencial “contradicción” en el propio proceso humanista que late en la definición del ser humano desde la religión. Por un lado tenemos que el verdadero ser humano es el que es definido y normado por la religión. Pero, por otro, podemos ver que la “religión cae en una auténtica contradicción cuando reconoce como ser humano verdadero al que no ha sido purificado ni santificado por ella” (Cohen, 2004a: 5). No se trata de un accidente, sino de que en el seno mismo de la religión hay una contradicción muy rica; tanto que, para Cohen, es “el origen del conflicto entre *religión y moralidad*” (Cohen, 2004a: 5; énfasis añadido).

Este conflicto tiene, nada de qué extrañarse, un hondo sentido kantiano. Si bien “la moralidad conoce al ser humano sólo como un ente natural que está en relación con otros entes naturales. La religión, por el contrario, tiene que pensarlo a la vez en relación con el Dios sobrenatural” (Cohen, 2004a: 5). Ahí cabe, como no paran de atestiguarlo las guerras de religión, el identificar al prójimo con el prosélito. Para acabar con esta situación inmoral Kant propuso una ley de igualdad por encima de toda diferencia. Su imperativo categórico brota de una radical igualdad que no puede existir en la moral religiosa del proselitismo que entiende el mandamiento “amarás a tu prójimo

como a ti mismo” como si fuera una acción de autoayuda. La moral kantiana es formal —el hombre nunca es un medio sino un fin en sí mismo— porque, pido permiso para utilizar la expresión, hace *epojé* de todas las definiciones religiosas del ser humano basadas en el clientelismo racial, lingüístico, cultural o patriótico, para salvar la desnudez del ser humano, su dignidad moral que nada ni nadie puede arrebatarse aunque los fines sean sublimes para la historia. “Así se puede comprender que las religiones no hayan logrado plantar sobre la faz de la tierra el árbol del auténtico amor al prójimo” (Cohen, 2004a: 5); en vez de religar, volver a unir, las religiones han querido unir tan estrechamente a los hombres y mujeres que los han convertido en un bloque, una escolástica, por el mal uso teórico (y político) del concepto de “igualdad”. Sin embargo, ahí en donde puede observarse sin más un punto ciego, Cohen nos devuelve la vista ya que “así se justifica también que la Ética no renuncie a definir, independientemente de la religión, el concepto de amor al prójimo, fundando, mediante ello, el verdadero amor al prójimo” (2004a: 5).

De acuerdo con Cohen, esta independencia de la ética respecto de la religión hay que entenderla en tanto que aquella es una “ciencia” que tanto por su “método” como por su “problemática” difiere de esta. Ahora bien, para una reflexión “histórica” tendríamos que matizar esa independencia para admitir, continúa Cohen, que la ética nunca dejó de sacar “su material tanto de la Religión como de la mitología, o del arte, o de la política y de la historia de la economía y la guerra” (2004a: 6). Es en esta perspectiva en la que Cohen pone encima de la mesa, en plena oleada cultural antisemita, una de las tesis más importantes de su vida intelectual: “Y así es como la Ética debe el gran principio del amor al prójimo a la así llamada doctrina mosaica” (2004a: 6).

Cohen hace hincapié en que ese “principio” es una “idea”; lo que para un neokantiano (como lo fueron Cohen y Cassirer) significa que lo importante no está en el epicentro del mensaje, sino en el mensaje mismo. Obviamente era importante resaltar, como parte de la defensa del judaísmo ante las críticas de endogamia moral, ese hallazgo ético del verdadero ser humano, el prójimo, al margen de que este sea un extranjero, alguien extraño, no uno de los nuestros, ni compañero de religión. Cohen revela a finales del siglo XIX lo que para su continuador, Emmanuel Levinas, será su tarea filosófica: no una ontología ni hermenéutica del “sí mismo”, sino del “sí mismo como otro”. En su obra de 1978 *De otro modo que ser o más allá de la esencia* Levinas puso como frontispicio lo siguiente:

A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacionalsocialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones y de todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo. (Levinas, 1999: 6; Ricoeur, 1999; Ancona, 2004: VII-XIX).

Para el nacionalsocialismo y para la ontología de Heidegger la existencia del hombre se divide en “auténtico” e “inauténtico”, “propio” e “impropio”. Una existencia propiamente humana es la que

extermina al otro modo de ser humano rebajado, ontológica y políticamente, a la categoría de *subhumano*. Para la filosofía del hitlerismo —la expresión es de Levinas— el verdadero humanismo es aquel que “cuida” (*Sorge*) la esencia del ser del “pueblo” (*Volk*), es decir, del *Blut und Boden* —sangre y tierra— (Levinas, 2001: 7-21). Es en este sentido por lo que la pregunta del “comienzo” —“¿por qué hay Ser y no más bien Nada?”— no suena ni para Heidegger ni para el nacionalsocialismo como el comienzo de la lógica que llevará hacia los derechos del ser humano, sino como el eco de una fuerza primitiva:

La filosofía de Hitler [escribió Levinas] es primaria. Pero las potencias primitivas que se consuman en ella hacen que la fraseología miserable se manifieste bajo el empuje de una fuerza elemental. Despiertan la nostalgia secreta del alma alemana. Más que un contagio o una locura, el hitlerismo es un despertar de sentimientos elementales. (2001: 7).

Este sentimiento elemental retrotrae a lo esencial, al origen, al “Ser” y, en la medida en que Levinas nos invita a ir más allá de la esencia, nos invita, al mismo tiempo, a escapar de las iras de la tribu.

Para Cohen no deja de ser “asombroso” que en una época tan antigua de la historia de la humanidad haya aparecido la “idea” que sostiene el arco de bóveda de la Ética: amar al prójimo sin tener que ser de la misma tribu. Es, precisamente, a lo que se opone tanto la filosofía del hitlerismo como la ontología y hermenéutica del “ser-ahí” de Heidegger. Si la ética, tal y como la entiende este neokantiano, Hermann Cohen, depende de la capacidad de hacer *epojé* de los prejuicios de nuestra propia tribu para amar al extranjero, habrá quedado claro, entonces, que la alusión a Levinas desde Cohen no era baladí. En efecto, la filosofía del hitlerismo no se basa en “ideas” que van más allá de su origen, sino en lo más “primario” o “primitivo”, en una “fuerza elemental” que venía a “despertar la nostalgia secreta del alma alemana”. Como tal “fuerza” (o “poder”) está atada a su origen o procedencia: el *Volk* alemán. De tal modo que, para Heidegger y su antisemitismo, la existencia de la filosofía así como la de la ciencia tienen su “origen” en el “cuidado” (*Sorge*) del Ser de la comunidad del pueblo en su estado (*Dasein-Volk-Staat*). De esta afirmación podemos dar muchos ejemplos pero me voy a remitir a la parte de la Obra de Heidegger menos conocida: sus *Escritos Políticos* pertenecientes a la GA 16.<sup>5</sup>

El primer ejemplo lo tenemos en el Discurso de Rectorado del 27 de mayo de 1933: *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Y dice así:

Pues “espíritu” [*Geist*] no es ni la sagacidad vacía, ni el juego de ingenio que a nada compromete, ni el ejercicio sin fin del análisis intelectual, ni una razón universal, sino que

---

<sup>5</sup> GA es la abreviatura utilizada para referir la obra completa de Heidegger *Gesamtausgabe*, el número 16 indica el volumen en el que se localizan los textos referidos. N. del E.

espíritu es el decidirse, originariamente templado [*ursprünglich gestimmte*] y consciente, por la esencia del ser [*Wesen des Seins*]. Y el mundo espiritual [*geistige Welt*] de un pueblo [*Volk*] no es una superestructura cultural como tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza [*bluthaften*] y de su tierra [*erd*], y que, como tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia [*Dasein*]. Sólo un mundo espiritual garantiza al pueblo la grandeza; pues obliga a que la permanente decisión entre la voluntad de grandeza [*Wille zur Größe*] y el dejarse llevar a la decadencia sea la ley que rige la marcha que nuestro pueblo ha emprendido hacia su historia futura. (GA 16: 107-117/1989: 12-13; énfasis original).

Mientras que el segundo ejemplo lo tomo del periódico nazi de los estudiantes de Friburgo en donde se publicó una de las múltiples de sus alocuciones radiofónicas el 3 de noviembre de 1933:

¡Estudiantes alemanes!

La revolución del nacionalsocialismo lleva a una transmutación total [*völlige Unwälzung*] de nuestra existencia como alemanes.

Tenéis que acordaros, en lo que está aconteciendo, de ser y permanecer siendo siempre los que van adelante, los que siempre están preparados; los que siempre son tenaces y los que nunca cesan de crecer.

Vuestra voluntad de saber [*Wissensvollen*] busca experimentar lo que es esencial, simple y grande.

Se les hace tarde para afrontar tanto lo que está sujeto a lo inmediato como a lo que compromete a largo plazo.

Sean afirmativos y verdaderos en lo que exigen. Permanezcan lúcidos y firmes cuando rechacen.

No perviertan el saber que han obtenido en vana posesión personal. Guárdenlo como posesión primera del hombre que dirige en cada oficio popular del Estado. Ya no pueden permanecer como simples oyentes. Háganse un deber de participar, por el saber y la acción en común, en la obra de lo que será en un futuro la Escuela Superior en donde se formará el espíritu alemán. Cada uno tiene que empezar por poner a prueba y justificar cada don natural y cada ventaja social. Esto se lleva a cabo gracias al poder con el que se compromete la lucha del pueblo entero a través de uno mismo.

Que día a día y hora a hora se consolide la fidelidad de la voluntad de obedecer. Que crezca sin cesar el valor de sacrificarse para salvar lo esencial y hacer brotar la fuerza más íntima de nuestro pueblo en su Estado.

Que ni los principios escolares, ni las ideas, sean las reglas de vuestro ser [*Nichts Lehrsätze und "Ideen" seien die Regeln Eures Seins*].

El *Führer* mismo, y sólo él, es la realidad alemana de hoy y del futuro, así como su ley [*Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz*]. Aprendan profundamente que siempre cada cosa exige decisión y cada acto responsabilidad.

Heil Hitler! (GA 16: 184-185; inédito en español).

Pero si el mundo espiritual de un pueblo se rige por la raza y la tierra, entonces tanto el neokantismo como la fenomenología debieron ir apareciendo en la universidad alemana como no-alemanes. Este fue el *Zeitgeist* en el que se orientó la lucha por la cultura, otra forma de expresar “la esencia del ser” como paradigma “filosófico” en plena persecución de los judíos y de todos aquellos —negros, gitanos, homosexuales, comunistas— subhumanos para el nacionalsocialismo. Ahora bien, Hermann Cohen se había visto obligado a tomar la palabra en defensa del pueblo judío dándose cuenta, no sin asombro, de que a pesar de tratarse de una época de la humanidad bastante “primitiva”, *Antiguo Testamento*, sin embargo, surge ahí la “idea” consistente en una profunda reorientación de lo que debe ser el amor al prójimo. Es natural que los de una misma tribu se quieran, pero parece sobrenatural una ley que nos obligue a amar también a los que no son de nuestra misma sangre. Toda una revolución, indudablemente más importante, desde la filosofía moral y política, que las revoluciones modernas hijas del “espíritu” de aquella. Escribe Cohen:

Decíamos que el amor al prójimo está propiamente en contradicción con la religión que sólo puede reconocer al ser humano ideal como creyente. Pero hay un poderoso medio para evitar esta contradicción. Y privilegio príncipe del judaísmo es disponer de este medio. (2004a: 6).

Esto es así porque este “concepto de ser humano [que se revela en el amor al prójimo (extranjero)] no tiene en el judaísmo ninguna otra condición más que el Dios Uno” (2004a: 6). Es el Dios Uno quien tiene que “responder” de la pluralidad de seres humanos sobre la tierra. Mientras que la tarea de los hombres y mujeres es la de conocer la Igualdad que hay en esa Pluralidad. Si el segundo mandamiento en importancia es el amar al prójimo aunque no sea uno de los nuestros, tampoco hay que dejar de atenderlos aunque no sean “creyentes”. Este espíritu revolucionario —en las antípodas del nacionalsocialismo y del mundo espiritual del *Volk* de Heidegger— es un importantísimo aviso contra el totalitarismo en el que pueden y siguen cayendo las “ideas” amantes de transformar la libertad de las almas en un solo bloque. Atención porque Spinoza ya está a la vista y el neokantismo ha empeñado su alma judía-alemana en una interpretación de Kant que fundamentó la libertad de los seres humanos en el “espíritu” que pregunta: “¿Qué es el hombre?” como la parte antropológica de la razón universal. No ¿quién es el ser humano? en el sentido de ¿quiénes somos nosotros mismos?, sino, si cabe preguntarnos, más allá de la “esencia del ser”, en un

ámbito de pensamiento en el que ya estaba el otro. Ese ámbito lo constituye la realidad del exilio. No es la comodidad del principio de identidad ( $A=A$ ); sino el extrañamiento que surge al estar fuera de nuestra raza y de nuestra tierra. Una sobrenatural empatía ( $A=B=C$ ) que no elimina la pluralidad de los seres humanos, más bien nos da la oportunidad de amar más allá de nosotros mismos. Emmanuel Levinas hizo de esta empatía su cruzada contra el nacionalsocialismo y la filosofía de Heidegger al acabar su ensayo con estas palabras:

¿El sujeto alcanza la condición humana antes de asumir la responsabilidad por el otro ser humano en la elección que lo eleva a ese nivel? Elección que proviene de un dios —o de Dios— que lo contempla en el rostro del otro ser humano, su prójimo, lugar original de la Revelación. (2001: 24).<sup>6</sup>

Cohen activó esta igualdad de los seres humanos desde la “unidad” de Dios. Y por eso su insistencia a lo largo de *El Prójimo* de la fuerza argumental de las “ideas”, en fin, del filósofo como “arconte” (o “funcionario”) de la humanidad. No es fruto de la casualidad, sino de la propia filosofía —bien de tipo neokantiano o fenomenológico— que tanto Cohen, a finales del siglo XIX, como Husserl, se opongan al nacionalismo alemán, declarando un humanismo de carácter universal por encima de las diferencias raciales. Piénsese, por ejemplo, en la conferencia que leyera el fundador de la fenomenología en 1935 (*La crisis de la humanidad europea y la filosofía*), saliendo al paso contra la discriminación de los seres humanos, y haciéndose eco filosóficamente del falso concepto de “historicidad” empleado por Heidegger, aunque sin citarlo (Husserl, 1999: 323-358).<sup>7</sup> En efecto, tal y como lo expresó Alexis Philonenko en cita anterior, la crisis de Davos puso de manifiesto, al menos desde 1929, dos concepciones muy diferentes de lo que debía ser la humanidad basada a) en la *desigualdad* o b) en la *igualdad*. Filosófica y políticamente lo que ahí está en juego es la existencia de la propia filosofía y ciencia como *epojé*; derivándose de ahí, a su vez, el sentido espiritual que le queramos dar a la humanidad. Ya de carácter naturalista y finito, ya de condición universal e infinita. Husserl no puso el mundo entre paréntesis para eliminar nuestras diferencias dividiendo el mundo en auténtico/inauténtico como hace Heidegger al ir en una búsqueda hermenéutica hacia el “origen” del *Volk*, una “esencia del ser” que no puede ser compartida con los pueblos sin historicidad como era el caso de judíos, negros y gitanos, entre otros. Todo lo contrario, la política fenomenológica de la *epojé* está animada por una teleología y una promesa de igualdad y dignidad de todos los seres humanos. Y como Cassirer no quiso hacerse “funcionario”

---

<sup>6</sup> La referencia a la “cruzada” antiheideggeriana tiene su razón de ser en el *Post scriptum* de Levinas en el cual se señala el §9 de *Sein und Zeit* como laboratorio ontológico en donde analizar las resonancias de la filosofía del hitlerismo con el pensamiento de Heidegger (2004a: 23-24, cfr. nota al pie).

<sup>7</sup> En esta línea es imprescindible el estudio de Karl Schuhmann: *Husserl y lo político. La filosofía husserliana del Estado*. Una opinión diferente, con la que estamos cordialmente en completo desacuerdo, es la que sostiene Hernán G. Inverso en su reciente trabajo *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*, después de leer este libro uno sale convencido de que se puede ser fenomenólogo y nacionalista a la vez; que se puede hacer *epojé* y, a la vez, pertenecer al nacionalsocialismo.

del *III Reich* (tampoco podía), eligió el exilio, la patria de la filosofía cuando esta se vuelve en fraseología naturalista miserable.

No nos puede extrañar que Cohen en 1884 hiciera de “arconte” no sólo de los judíos sino del “prójimo”. A su modo indicó de forma clara que la crisis del espíritu consistía en que el mismo espíritu se había traicionado al contemplar la humanidad sin Dios, es decir, sin el fundamento de la igualdad de todos los seres humanos. ¿También de los no creyentes?: también. ¿También de los papúas?: también. Y como filósofo nos quiere rescatar ese otro “origen” de la “idea” de “humanidad” que late como *telos* en el “amarás al prójimo como a ti mismo”. Amarás al que no es como tú. Cohen recupera ese momento trascendental como “milagro histórico” que solo pudo brotar de “un intenso entusiasmo” (2004a: 7).

Entusiasmo que no deja nunca de ser lógico. Para ello necesitamos una perspectiva de la lógica como parte de nuestra inteligencia emocional. A mi juicio, y sin ser especialista, creo que este bendito “entusiasmo” surge, lo ocasiona, el propio momento en el que se reflexiona acerca de la “unidad” de Dios como Padre. Este conocimiento de Dios-Uno es el responsable, como en Spinoza y Leibniz, de la alegría de una hermandad por encima de todas las diferencias. La crítica de Cohen al psicologismo se hace patente desde el momento en que pone en evidencia la falsedad de la teoría que hace de las prácticas de la “tolerancia política” la causa o razón de ser del amor al prójimo.

Escribió Cohen:

Para que el problema del amor al prójimo hubiera podido surgir por lo menos tuvo que haber habido primeros contactos personales con otras tribus y con otros seres humanos que profesaran una fe diferente. Pero una *idea*, que sobresale entre todas las *ideas* que puede concebir el espíritu humano por tener el sello de genuina *idea* unitaria, era imposible que surgiera en una mecánica tan insustancial como la de regatear con consumada maestría cuál es el máximo de diferencia que se debe tolerar y cuál, por el contrario, el mínimo de unitariedad que es indispensable promover. No podía estar pensando especialmente en el miembro de la propia *tribu* aquél en cuya mente surgió la idea de que yo debo amar a otro ser humano como a mí mismo. El *patriotismo* no engendra ese universalismo; más bien aquél se articula y determina justamente en éste.<sup>8</sup> (2004a: 7; énfasis añadido).

---

<sup>8</sup> Esta forma de pensar en el prójimo y en la universalidad de la humanidad se torna, en medio del espíritu nacionalista de la época, sospechosa de falta de compromiso con la nación, el estado o el pueblo alemán. Y, de ahí, la afirmación de Heidegger en el Discurso de Rectorado, citado anteriormente: el “mundo espiritual” del *Volk*, la “esencia del ser”, nada tiene que ver con la “razón universal”; sino con la “raza” y la “tierra”. Bajo este prisma la filosofía que se enseña en la universidad alemana (1933) carece de “autoafirmación” porque no cuida los bienes nacionales. Y es en este sentido en

El milagro histórico del amor al prójimo está, pues, en la capacidad del espíritu de ir más allá de lo que marcan las fronteras identitarias patrióticas o nacionales. ¿Cómo es posible poner entre paréntesis a la propia tribu si mi propia existencia depende de los prejuicios que nos arraigan como parte fundamental de la “esencia del ser”? Si amamos al prójimo, ¿no corremos el riesgo de arruinar nuestra sagrada identidad? En fin, ¿cómo vamos a contar nuestra propia historia si el otro ya está dentro de esa historia? Cohen fue contundentemente claro. ¡Ahí está el milagro! El milagro de la idea que sobrepasa la fuerza elemental y primitiva de la cercanía al “origen” (*Ursprung*). Un origen que no es una idea sino una “fuerza” y “poder” en el que se constituye la ontológica *des-igualdad* de los seres humanos. Al contrario, pensar al otro como prójimo entraña un universalismo que se ha desatado, desencadenado de los prejuicios propios de toda comunidad política. Hoy día podemos pensar de forma ilustrada con Kant que el proceso cultural de la humanidad pasa por un infinito *Sapere aude!* —*Ten valor de servirte de tu propio entendimiento*—. Una autonomía del pensamiento filosófico vectorizado por ideas trascendentales (Dios, alma y mundo como Libertad) que la autoafirmación del nacionalsocialismo se encargó de eliminar. Pero en la época del milagro histórico aún no había ni “filosofía”, ni “ética”.

Y, sin embargo, se “barrunta” una “comunidad” de orden “sobrenatural” porque ese “barruntar” es “religioso”. ¿Acaso se tenía ya un modelo político en el cual el amor al otro como prójimo formara parte de su legislación? Lo natural es la unificación tribal entre ser humano y creyente. Quien no es uno de los nuestros solo puede ser un bárbaro. Pero, justamente, el milagro histórico se hace, aunque sólo se trate de un “barruntar”, de forma inesperadamente histórica. Piénsese, por ejemplo, que este mandamiento es cronológicamente anterior a la *tragedia* griega.

En una época tan primitiva a este “orden sobrenatural” se le denomina “Dios”. Pero, ay, se trata de un Dios que cuida también de los no creyentes. No se trata del Dios de Abraham; sino del Dios de Adán en calidad de “padre de todos los seres humanos”. Razón, afirmaba Cohen, por la que la *Torah* no comienza en el Sinaí sino con Adán (2004a: 8). Filosóficamente el milagro histórico ya está en marcha. El prójimo se convierte en un universal que, poco a poco, contra viento y marea, se va a ir transformando en un proyecto ilustrado de orden cosmopolita. Es el concepto universal de prójimo lo que ha ido “purificando” (añadimos: de naturalismo y psicologismo) “la concepción sociopolítica de hombre”. Esta concepción del hombre (recuerden que fue el tema del encontronazo en Davos entre Cassirer y Heidegger) es percibida a finales del XIX, y en el arranque del antisemitismo, como un “concepto-guía para el problema moderno de la relación entre Iglesia y Estado” (Cohen, 2004a: 8).<sup>9</sup> En este punto Cohen nos remite al primero de los ensayos de *El*

---

que tanto la filosofía de Hermann Cohen como la de Edmund Husserl tienen en contra el mismo odio antisemita. Estas filosofías, neokantismo y fenomenología, forman parte de lo que Heidegger denominó como “olvido del Ser” (Quesada, s.f. Inédito).

<sup>9</sup> He señalado anteriormente que la filosofía del hitlerismo, así como la de Heidegger, tienen en común un antisemitismo basado en el odio a los judíos por su falta de compromiso nacional. Esta es la razón por la que la

Prójimo titulado *El amor al prójimo en el Talmud. Dictamen sometido al Real Tribunal de Marburgo* (1888) porque ese concepto-guía es el de *noájida*. Todos somos hijos de Noé, al margen de las creencias religiosas y de las razas. Incluso los gentiles (no judíos) pueden ser personas moralmente dignas.<sup>10</sup>

El “Séptimo precepto” consiste en “Establecer cortes de justicia”. Estas son sus reglas:

- Designar jueces y oficiales de justicia en cada una de las comunidades.
- Tratar con igualdad a los litigantes.
- Indagar diligentemente en el testimonio de los testigos.
- Prohibido proceder maliciosamente contra alguno de los litigantes.
- Prohibido que el juez reciba regalos o sobornos de los litigantes.
- Prohibido que el juez honre a uno de los litigantes en juicio.
- Prohibido que el juez actúe movido por el temor a uno de los litigantes.
- Prohibido que el juez llevado por su compasión favorezca a un litigante pobre.
- Prohibido que el juez discrimine a un litigante porque sea un pecador.

---

concepción moderna del hombre, basada en la separación entre Estado e Iglesia, era un obstáculo filosófico y político a eliminar por parte del nacionalsocialismo. Recomendando la lectura de Lucía Fernández-Flórez (2013) pp. 571-606.

<sup>10</sup> El *noajismo* es una ideología monoteísta basada en los Siete preceptos de las naciones, y en sus interpretaciones tradicionales dentro del judaísmo rabínico. De acuerdo a las leyes judías, los gentiles –los no-judíos– no están obligados a convertirse al judaísmo, pero sí a observar los preceptos, de modo que se aseguren un lugar en el mundo venidero, la recompensa final de los justos. Las consecuencias divinas por violar las leyes y preceptos están descritas en el Talmud. Sin embargo, en la práctica, las consecuencias están sujetas a la sociedad y sus cortes de justicia en general. Aquellos que se subscriben a dichas leyes son llamados *Bnei Noach* (en hebreo: בני נח), “Hijos de Noé” o “noájidas” que significa “gentil justo” o “justo entre las naciones (Noajismo, s.f. Wikipedia. Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Noajismo>. Fecha de último acceso: 14 de abril de 2019).

- Prohibido que el juez, llevado por su debilidad, no imponga las penas justas y apropiadas.
- *Prohibido que el juez discrimine contra el extranjero [la viuda<sup>11</sup>] o el huérfano.*
- Prohibido que el juez oiga la declaración de uno de los litigantes en ausencia del otro.
- Prohibido designar a un juez con reconocida ignorancia de la ley.
- Prohibido incriminar bajo evidencia circunstancial.
- Prohibido castigar por delitos cometidos bajo coerción.
- La corte es la capacitada para administrar la pena capital.
- Prohibido que la ley sea tomada bajo propia mano, vengarse.
- Obligación de prestar testimonio en la corte.
- Prohibido prestar falso testimonio.<sup>12</sup>

¿En qué historia tribal aparece el amor al extranjero, su cuidado legal como si fuera uno de los nuestros? Ese es el “milagro histórico” desde el que Hermann Cohen se sobrepone al antisemitismo que ha entendido el amor al prójimo como amor únicamente a los judíos.

## 2.2. Contextualización de los mandamientos en los que aparece el prójimo.

---

<sup>11</sup> He introducido el concepto de “viuda” porque es el que aparece en el *Antiguo Testamento*.

<sup>12</sup> Estos datos sobre el “noajismo” los he tomado de diferentes fuentes que cito a continuación:

<https://es.wikipedia.org/wiki/Noajismo>; <https://www.enlacejudio.com/.../noajidas-de-mexico-explican-su-credo-organizacion/>; [https://es.wikipedia.org/wiki/Siete\\_preceptos\\_de\\_las\\_naciones](https://es.wikipedia.org/wiki/Siete_preceptos_de_las_naciones);

<https://www.enlacejudio.com/.../noajismo-traer-luz-a-las-naciones-desde-el-judaismo>;

[noajidastemuco.blogspot.com/2012/05/grupo-estudio-noajidas-temuco.html](https://www.enlacejudio.com/.../noajismo-traer-luz-a-las-naciones-desde-el-judaismo). Fecha de último acceso: 14 de abril de 2019; énfasis añadido; véase también Cohen, 2004a: 55 y ss.

A partir del final de la página 8, Cohen contextualiza las distintas expresiones relacionadas con el prójimo tal y como aparece en Lv, 19: 2-18.

El pasaje más conflictivo en el que se había basado el antisemitismo es el siguiente: “No te vengarás, ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo, sino amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lv, 19: 18). Recordemos que el profesor Cohen tiene que tomar la palabra el 25 de abril de 1888, ante el Real Tribunal de Marburgo, para defender a la comunidad judía ante el ataque al honor moral que suponía el identificar al prójimo con un judío; como si no estuviera prohibido vengarse de aquellos que no son de la propia tribu. De tal modo que la “santidad” a la que obliga Jehová —“No matarás”— tuviera excepciones, pongamos como ejemplo la política de Carl Schmitt *amigo/enemigo* (Fernández-Flórez, 2013: 571 y ss.), y no viniera de un concepto universal.

Sin embargo, este capítulo 19, *Leyes de santidad y de justicia*, no deja la menor duda sobre la radicalidad universal que está en cuestión. Es cierto que a través de Moisés Jehová se dirige “a toda la congregación de los hijos de Israel” para hacerles saber dos cosas: que tienen que ser “santos” porque su Dios es “santo”. ¿Cómo llegar a ser santo? La actualidad de este mensaje sigue siendo tan importante para la idea de “humanidad” que me obligo al texto:<sup>13</sup>

Cada uno temerá a su madre y a su padre, y mis días de reposo guardaréis [...] No os volveréis a los ídolos, ni haréis para vosotros dioses de fundición [...]

Y cuando ofreciereis sacrificio de ofrenda de paz a Jehová, ofrecedlo de tal manera que seáis aceptos. Será comido el día que lo ofreciereis, y el día siguiente; y lo que quedare para el tercer día, será quemado en el fuego. Y si se comiere el día tercero, será abominación; no será acepto, y el que lo comiere llevará su delito, por cuanto profanó lo santo de Jehová; y la tal persona será cortada de su pueblo.

Cuando siegues la mies de tu tierra, no segarás hasta el último rincón de ella, ni espigarás tu tierra segada. Y no rebuscarás tu viña, ni recogerás el fruto caído de tu viña; *para el pobre y para el extranjero lo dejarás [...]*

No hurtaréis, y no engañaréis ni mentiréis el uno al otro. Y no juraréis falsamente por mi nombre, profanando así el nombre de tu Dios [...]

No oprimirás a tu prójimo, ni le robarás. No retendrás el salario del jornalero en tu casa hasta la mañana. No maldecirás al sordo, y delante del ciego no pondrás tropiezo, sino que tendrás temor de tu Dios [...]

---

<sup>13</sup> Lo que sigue es una apretada síntesis cuyo hilo umbilical son los términos “prójimo” y “extranjero”.

No harás injusticia en el juicio, ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al grande; con justicia juzgarás a tu prójimo.

No andarás chismeando entre tu pueblo. No atentarás contra la vida tu prójimo [...]

No aborrecerás a tu hermano en tu corazón; razonarás con tu prójimo, para que no participes de su pecado. No te vengarás, ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo, sino amarás a tu prójimo como a ti mismo. (Lv, 19: 3-18; énfasis añadido).

Delante de las canas te levantarás, y honrarás el rostro del anciano, y de tu Dios tendrás temor [...]

*Cuando el extranjero morare con vosotros en vuestra tierra, no le oprimiréis. Como a un natural de vosotros tendréis al extranjero que more entre vosotros, y lo amarás como a ti mismo; porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto. Yo Jehová vuestro Dios. (Lv, 19: 32-34; énfasis añadido).*

“¡Y este prójimo —exclama Cohen— debe ser el compatriota!” (2004a: 9). Agudamente señaló que la venganza es un “sentimiento tribal”; por lo que su prohibición es el claro dato histórico de la evolución de una humanidad capaz, espiritualmente, de limitar esos sentimientos tribales y abrirse al otro. Es en este contexto en el que surge, milagrosamente, el concepto de “prójimo” pues, condición decisiva para que el espíritu del ser humano alce su vuelo por encima del “naturalismo” (y de la “historicidad”) es, precisamente, “si se prescindía de la *comunidad de sangre y tribu*” (2004a: 10; énfasis añadido). Si el espíritu se opone a tener que dejar atrás los *pre-juicios* que lo encadenan al ser de la tribu es, afirmamos nosotros, porque se opone a la ciencia y a la filosofía y, por supuesto, a la ética. ¿Estaba ahí la clave del acierto del diagnóstico cultural de Levinas cuando afirmó, por cierto en época tan temprana (1934), mucho antes del “caso Heidegger”, que lo primitivo de la filosofía del hitlerismo venía a “despertar la nostalgia secreta del alma alemana”?<sup>14</sup> Bien mirado, es la nostalgia nada secreta del espíritu germánico la fuerza primitiva que viene a destruir a la filosofía desde dentro. Esa nostalgia por el “origen” es la fuerza de choque contra las

---

<sup>14</sup>“El artículo nace de una convicción: que la fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no está en ninguna anomalía contingente de la razón humana, ni en ningún malentendido ideológico accidental. Hay en este artículo la convicción de que esta fuente se vincula a una posibilidad esencial del *Mal elemental* al que la buena lógica podía conducir y del cual la filosofía occidental no estaba suficientemente a resguardo. Posibilidad que se inscribe en la ontología del Ser, cuidadoso de ser —del Ser ‘*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*’, según la expresión heideggeriana—” (Levinas, 2001: 23; énfasis original). La posibilidad de la barbarie consiste en llevar a cabo una ontología en base al “yo”; pero no en el sentido de la subjetividad moderna (Descartes, Kant, Cohen, Husserl), sino en el de la subjetividad “propia” o “auténtica” de la existencia (*Dasein-Volk-Staat*). Por eso escribió Heidegger que “el ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos” (2012: 67). Y, a su vez, que “la ‘esencia’ de este ente consiste en su tener-que-ser [*Zu-sein*]”, es decir, “*zu-seyn*”, en donde el arcaísmo *Seyn* pone de manifiesto que se trata de una ontología del nosotros mismos en su origen propio (2012: 67). Lo que al respecto señaló Levinas fue que, en buena lógica, esta ontología del “sí mismo” podía derivar, como así ocurrió, en la barbarie del Holocausto; en donde la supresión del otro forma parte de esta lógica radical del origen.

ideas de la Ilustración. Es la nostalgia por la posibilidad antimoderna de volver al *Ursprung*, al lugar de procedencia del *Geist* alemán, lo que originó la lucha por la filosofía que expresa la “crisis” de Europa. No es otra cosa que el espíritu tribal lo que ocasiona la filosofía de Heidegger y su antisemitismo. Sólo el aliento de una fuerza primitiva, originaria, decapitará a la fenomenología en su propio método: no a la *epojé*. O, en otras palabras, poner el mundo entre paréntesis sólo es una estrategia para la implantación mundial del olvido del Ser. Todo lo contrario a lo exigido filosófica y científicamente por Cohen y Husserl, Heidegger (y el hitlerismo) proponen una filosofía de vuelta a lo propiamente germánico; intencionalidad que no guía una idea sino el *Volk*. Por esta razón Heidegger impone como tarea de la hermenéutica de la historicidad la “destrucción” (*Destruktion*) de todas aquellas interpretaciones impropias o “heterogéneas” del Ser (2002: 50-51): “Aquello que no logramos interpretar y expresar de un modo originario, no sabemos custodiarlo en su autenticidad” (p. 52). Programa que hace furor en todas las ideologías de orden indigenista latinoamericanas, así como en los denominados “nacionalismos periféricos” de España.<sup>15</sup> Estas “almas bellas” (Goethe, 2018) hacen, a su modo, *epojé*; es decir, su metodología educativa pone al mundo que no es “auténtico” entre paréntesis, y a partir de ahí reinician la verdadera historia del “sí mismo” a base de la supresión de lo “inauténtico” o “impropio”. ¿A qué lleva todo esto? Al laberinto de la soledad en pleno resentimiento.

¿Y en el caso alemán? Como hemos afirmado anteriormente: Cassirer elige el “exilio”, Heidegger se hace “funcionario” del *III Reich* y Husserl defiende a toda la humanidad en calidad de “arconte” de la pluralidad de la existencia humana. Pero nadie podría querer ser el arconte de la humanidad si sigue encadenado a “la esencia del Ser” (Heidegger), *Blut und Boden*: sangre y suelo (tierra). Todo un milagro frente a nuestra contemporánea tribalización del espíritu nacional. Hay que tener madera de héroe para atreverse, en medio del imperativo ontológico de la *Des-igualdad*, a hacer *epojé*. Pues bien, este *milagro fenomenológico* de orden moral, para diferenciarlo del científico poner al mundo entre paréntesis (Platón, Galileo, Descartes), tiene como antecedente el descubrimiento del *forastero* en la ley mosaica: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Pero ¿quién es el *prójimo*?: el *forastero*.

Todo el *Antiguo Testamento* está lleno de ejemplos: “Y al extranjero no engañarás, ni angustiarás, porque extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto” (Ex, 22: 21). “Y no angustiarás al extranjero; porque vosotros sabéis cómo es el alma del extranjero, ya que extranjero fuisteis en la tierra de Egipto” (Ex, 23: 9). “Y entonces mandé a vuestros jueces, diciendo: Oíd entre vuestros hermanos, y juzgad justamente entre el hombre y su hermano, y el extranjero” (Dt, 1: 16). Cohen culpó a los “eruditos filólogos” incapaces de contextualizar los términos; hasta el punto de que el “forastero” tenga que aparecer como “prosélito” y el “prójimo” como un “compatriota”. Craso error

---

<sup>15</sup> El tema del arraigo y el nacionalismo es, sin duda alguna, complicado. No hay que confundir la complejidad de los movimientos indigenistas, sobre todo en Latinoamérica, con la brutalidad del movimiento nacionalista y luego nacionalsocialista de aquella Alemania como patria de la única cultura.

porque el “extranjero” –al que no hay que engañar ni angustiar– está custodiado por la ley tal y como lo está la “viuda” y el “huérfano” (Ex, 22: 21-22).

De esta forma Cohen adelanta la paradoja –desarrollada en nuestros días por Levinas (1974; 1993; por citar sólo dos ejemplos) – de una identidad, de una ontología, que al tener en cuenta su pasado nacional remite al exilio. Y a nosotros nos parece que esto forma parte del milagro fenomenológico del otro en nosotros mismos. Lo que pocas autoctonías estarán dispuestas a aceptar ya que ellos nunca fueron otros en otro lugar; sino siempre los mismos en su tener-que-ser. Qué raro (para la ontología del “sí mismo”) que la conciencia de sí mismo del pueblo elegido parta de su experiencia del exilio. Pero, a la luz de nuestro mundo, es la ontología del exilio el tema de nuestro tiempo. La actualidad de Cohen está en haber puesto algunas de las bases éticas para que una futura humanidad se sienta más próxima al extranjero, a la vivencia del exilio, que a las “identidades asesinas” (Maalouf, 1999) que surgen de las ontologías al servicio de la esencia del Ser (bien en su carácter nacionalista de “paisano”, ya en el fundamentalista de “prosélito”); lo que va a depender de las políticas de la *epojé*: “Y cuando tu hermano empobreciere y se acogiere a ti, tú lo ampararás; como forastero y extranjero vivirá contigo” (Lv, 25: 35).

Es cierto, como explicó Cohen, que:

También en la moral griega el extranjero (χένος) rebasa los límites nacionales de la moralidad y en ningún otro lugar Zeus es más *monoteísta* que cuando es Zeus Xenios, Júpiter protector del derecho de hospitalidad. Así, pues, entre los griegos el forastero todavía es concebido en el contexto del intercambio comercial o de la moral bélica. Más estricto y elemental, por el contrario, es el concepto de forastero en el mosaísmo. (2004a: 10; énfasis añadido).

Pienso que a Cohen no le falta razón. Por ejemplo, en la preciosa tragedia *Las Suplicantes* de Esquilo se desarrolla un drama que tiene que ver directamente con la hospitalidad. Trata de las cincuenta Danaides que son hijas de Dánao, quien residía en Egipto. Estas mujeres están custodiadas sólo por su padre, Dánao. Y han desembarcado en Argos porque han escapado y huyen de los hijos del rey de Egipto; quien pretende obligarlas a la fuerza para que se casen con ellos. Una vez que están en tierra griega lo primero que hacen es convertirse en “suplicantes” de Zeus en calidad de “ascendiente” suyo. Lo que visibilizan ante el pueblo de Argos al ir a refugiarse, precisamente, en su altar dedicado a la hospitalidad. También se invocan a Helio, a Apolo y a Poseidón. Las suplicantes tienen el temor de acabar siendo forzadas por sus perseguidores. Otro barco acaba de llegar a Argos. El Heraldo egipcio trae palabras de violencia y antidemocracia, tanto contra las mujeres como contra el Rey, quien escucha la súplica de no tener que ser entregadas a sus perseguidores argumentando el “derecho” que las ampara. Este “derecho”, arguyen, atención a los lectores del siglo XXI, a “disponer” de su propio “cuerpo” frente a la violencia masculina. Desde

el propio altar de Zeus, las mujeres le hacen saber al rey de Argos algo decisivo a propósito de su “genealogía”. Resulta que Ío en realidad era una “argiva” que, transformada en vaca, errante, llegó a la región del delta del Nilo. En esa tierra engendró con Zeus a Épafo; quien, a su vez, fue padre de Libia; y ésta madre de Belo. Dánao y Egipto fueron hijos de Belo. Dánao tuvo 50 hijas, las mismas que ahora se encuentran suplicando en este altar. Las mujeres amenazan seriamente con suicidarse “ahorcándose” con sus “ceñidores” y “cinturones” en las estatuas de los dioses que había en el altar. Aunque el Rey de Argos está muy interesado en este problema, sin embargo toda petición de “asilo” debe ser llevada a oídos del pueblo porque él no es un “tirano”; máxime cuando existe el peligro de entrar en guerra con Egipto. Y, en efecto, sometido a “votación” ante todo el pueblo se elige, por unanimidad, custodiar a las suplicantes como huéspedes de Argos (Fernández-Galiano, 1986: 7-213).

Y como botón de muestra elijo este pasaje:

Rey.- [Dirigiéndose al Heraldo de Egipto] A éstas, si es que ellas lo desean por dictado de su corazón, te las puedes llevar, con tal que las convenza un piadoso discurso. Ésta es la decisión que la ciudad ha tomado con el voto unánime del pueblo: jamás entregar, cediendo a violencia, a esta comitiva de mujeres. (Esquilo, 1986: 935-945).

Siendo importante esta moral griega de la hospitalidad, no obstante, las “suplicantes” no son extranjeras sino parientes. Por eso Cohen se iluminó en aquel milagro histórico del “prójimo” para defenderse del antisemitismo. Haciendo hincapié, a su vez, sobre la originalidad del concepto de “extranjero” en la ley mosaica. Este extranjero (que habita entre los judíos) no tiene la genealogía de las “suplicantes” y tampoco tiene la necesidad de una conversión, ni nacionalización. Esto es, precisamente, lo inaudito bajo el férreo sol de la moral de la tribu. Algo nuevo bajo el sol que no solo hace posible la visibilidad del extranjero en una ciudad, país, que no es el suyo; sino que en el mismo aparecer ante nosotros como tal, conlleva para nuestro yo la conciencia de un mandamiento que obliga a cuidarlo como si fuera uno de los nuestros.

Cuando se hace la repartición de la tierra prometida nos encontramos con algo tan increíble como lo que sigue:

Repartiréis, 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. (Ez, 47: 21 y 22; énfasis añadido).<sup>16</sup>

Nadie vaya a pensar que Cohen estaba enamorado del judaísmo o que no era un buen ciudadano alemán. Su amor, como han comentado los profesores Andrés Ancona y Reyes Mate, lo era a la filosofía, a la ética; solo que estas no brotan de la nada como lo demuestra la importancia del concepto “extranjero” en la moral del judaísmo (Ancona, 2004: VII-XIX; Reyes, 2004: VII-XXI). No conozco un “pacto” entre dioses, o Dios, en cuya alianza se incluya al extranjero. Las “bendiciones” que van a obrar al seguir los mandamientos llegaran a todos los hijos de Israel. ¿En dónde estaría, pues, el milagro? En que no sólo llegará a todas las niñas y mujeres, a los ancianos, jefes y oficiales, a todos, desde el que lleva el agua hasta el que corta la leña, sino también al extranjero que vive entre los hijos de Israel:

Vosotros todos estáis hoy en presencia de Jehová vuestro Dios; los cabezas de vuestras tribus, vuestros ancianos y vuestros oficiales, todos los varones de Israel; vuestros niños, vuestras mujeres, y *tus extranjeros* que habitan en medio de tu campamento, desde el que corta tu leña hasta el que saca tu agua [...] Y no solamente con vosotros hago yo este pacto y este juramento, sino con los que están aquí presentes hoy con nosotros delante de Jehová nuestro Dios, y con los que no están aquí hoy con nosotros. (Dt, 29: 10-15; énfasis añadido).

### 2.3. El legado judío del prójimo en el *cristianismo*.

En la última parte del ensayo, Hermann Cohen traza un puente entre el extranjero de la moral mosaica y el cristianismo, a pesar del fanatismo cristiano. También hay que cuidarse de los cristianos que quieren ser más cristianos que el propio Jesús; o, como decimos por nuestra otra tierra, más papistas que el Papa. El profesor Jesús Turiso ha acuñado, recientemente, una acertada expresión: *el ser genuflexo* (2018), el ser que acaba doblado de tanto servilismo. Me parece muy pertinente traer esta idea a colación porque al tocar la cuestión del prójimo en las interpretaciones cristianas modernas, Cohen acusa a éstas de “exégesis servil” (2004a: 11). Tampoco el cristianismo, entonces, habría retenido el concepto de forastero como prójimo proveniente de la moral mosaica. Lo que significa, a su vez, que el monoteísmo (Dios es Uno) no ha desarrollado la misma ética en una exégesis que en otra. Todos somos iguales; pero unos menos que otros.<sup>17</sup> La historia del amor

---

<sup>16</sup> La referencia al profeta es de Cohen; pero no pertenece al ensayo que estamos estudiando sino al cronológicamente anterior, al del Dictamen de 1888 (2004a: 46; véase también Quesada, 2019).

<sup>17</sup> El contexto sociocultural y político de la filosofía del extranjero no era otro que la animadversión popular, alentada por los intelectuales alemanes nacionalistas y xenófobos, contra la idea proveniente de la Ilustración de que la cultura judía pudiera servir en la construcción del espíritu alemán. Cohen intentó demostrar que existe una relación de “continuidad” entre la moral judía y el cristianismo; por lo que no sería extraño pensar en una Alemania vertebrada (también) por la aportación que ha hecho la cultura judía (desde Mendelssohn) al espíritu alemán.

al prójimo en la Iglesia católica deja mucho que desear (Goldhagen, 2002).<sup>18</sup> Aunque no deja de ser una verdad histórica que muchos sacerdotes y monjas se opusieron con sus vidas al nazismo.

Una *hermenéutica servil* es la que se ha ido encargando de borrar las huellas hebraicas del amor al prójimo; de la misma forma que una determinada hermenéutica de la historicidad (Heidegger) ha borrado la palabra “Jerusalén” de la historia de Occidente y de Europa, dejando de forma unilateral y exclusivamente a “Atenas” (Meschonnic, 2009).<sup>19</sup> O, en todo caso y por afinar filosóficamente, Atenas sería a la historia del Ser lo que Jerusalén a la historia del “olvido” del Ser.

Cohen, en 1894, remitía a aquellos lectores a dos pasajes del *Nuevo Testamento* en los que el amor al prójimo revela con mediana claridad la conexión del cristianismo con la tradición mosaica. El primero está en Mc, 12: 28:

Uno de los escribas que había escuchado la discusión entre Jesús y los especialistas de la ley, y que sabía que había respondido bien, le preguntó: “¿Cuál es el primer mandamiento de todos?”, a lo que el Maestro contestó: “El primer mandamiento de todos es: Oye, Israel; el Señor nuestro Dios, el Señor *uno es*. Y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente y con todas tus fuerzas. Éste es el primer mandamiento. Y el segundo es *semejante*: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No hay otro mandamiento mayor que éstos. Entonces el escriba le dijo: Bien, Maestro, verdad has dicho, que uno es Dios, y no hay otro fuera de él [...] y amar al prójimo como a uno mismo, es más que todos los holocaustos y sacrificios. Jesús entonces, viendo que había respondido sabiamente, le dijo: No estás lejos del reino de Dios. Y ya ninguno osaba preguntarle. (Citado en Cohen, 2004a: 11; énfasis añadido).

Llama nuestra atención porque amar a Dios y amar al prójimo tienen la misma base: una “semejanza” que parte de la unidad de Dios como Padre de todos los seres humanos que habitan la faz de la tierra en una pluralidad. Por lo que la *empatía* entre los seres humanos nace, también, de

---

<sup>18</sup> Un trabajo de investigación moral sobre la doble cara de los jefes del Vaticano ante Hitler. “La población de Alemania en 1933 rondaba los 60 millones. Casi todos los alemanes eran cristianos, ya sea católicos romanos (aproximadamente 20 millones) o protestantes (aproximadamente 40 millones). La comunidad judía de Alemania en 1933 era inferior al 1% de la población total del país” (Recuperado de <https://www.ushmm.org/wlc/es/article.php?ModuleId=10007578>. Fecha de último acceso: 14 de abril de 2019). “El Vaticano hizo ayer [16 de marzo de 1998] un ‘acto de arrepentimiento’ público en nombre de los cristianos que no fueron suficientemente sensibles a la tragedia del holocausto o que compartieron los sentimientos antisemitas que favorecieron el exterminio de judíos durante la II Guerra Mundial. Éste es el mensaje del documento, en cuya elaboración el Vaticano invirtió 10 años de reflexión, hecho público en Roma y en el que, al mismo tiempo, se exculpa de toda responsabilidad al papa Pío XII y a la jerarquía católica de aquellos años” (Recuperado de <https://elpais.com>. Fecha de último acceso: 14 de abril de 2019).

<sup>19</sup> Este trabajo enseña, desde otra perspectiva, la necesidad de entender el “esencialismo” de Heidegger y su política de destrucción.

la igualdad. Sin esta igualdad empática por encima de nuestras diferencias, ni el dolor ni la risa serían contagiosas; yendo, incluso, esta empatía (añadimos nosotros) más allá de lo exclusivamente humano para acabar impactados moralmente en relación al reino animal, puesto que el Dios Uno también lo sería, en buena lógica, de todos los animales. Cohen llama la atención respecto de una “lógica emocional” (no estoy totalmente seguro de la pertinencia de esta expresión; pero me parece una mina como lo es “inteligencia emocional”), un triángulo cuya base lo forman a) “Dios Uno” y b) la “empatía”. La base es la “Igualdad”, mientras que, arrancando de ahí el vértice superior, vendría c) el “amor al prójimo”.

Que cuando Jesús habla del prójimo, éste no puede ser el judío, lo demuestra el eco de la ley mosaica que se repite en Mc, 12: 33: “es más que todos los holocaustos y sacrificios”, que se repite, como hemos visto anteriormente, en el *Antiguo Testamento*. En efecto, si Jesús estuviera enmendando el mandamiento del amor al prójimo, ¿por qué habría de repetir el versículo anterior?

El segundo texto que Cohen utilizó de laboratorio arqueológico de la verdad está en Lucas 10: 25 y ss. (2004a: 12). Este testimonio de la vida de Jesús narra cómo un “intérprete de la ley” le preguntó de forma capciosa al Maestro: “¿haciendo qué cosa heredaré la vida eterna?” Jesús le contestó: “¿Qué está escrito en la ley? ¿Cómo lees?”. Entonces, el especialista le contestó repitiendo exactamente el primer y segundo mandamiento. A lo que, a su vez, Jesús le dijo que había respondido bien y que solo faltaba que lo viviera, que lo hiciera. Sin embargo, aquel hombre, queriendo autojustificarse, le preguntó al Maestro: “¿Y quién es mi prójimo?”. Y ahí cuenta Lucas la tan famosa como incomprendida (sobre todo en la época del antisemitismo que está viviendo Cohen en Alemania) parábola del “buen samaritano”. Muy resumidamente es la siguiente historia creada por Jesús: que un día iba descendiendo un hombre por el camino que iba de Jerusalén a Jericó, un buen trecho. Este hombre cayó en manos de unos ladrones que casi lo matan. Quedó tendido al borde del camino. A la hora, más o menos, iba descendiendo por el mismo camino un “sacerdote”, quien al llegar junto al que estaba “medio muerto” se alejó y “pasó de largo”. Al rato pasó otro hombre, esta vez un “levita”, que al llegar a la altura del que estaba gimiendo de dolor, sangrando, “pasó de largo”. “Pero un *samaritano*, que iba de camino, vino cerca de él, y viéndole, *fue movido a misericordia*; y acercándose, vendó sus heridas, echándoles aceite y vino; y poniéndole en su cabalgadura, lo llevó al mesón, y cuidó de él.” No sabemos cuántos días estuvo el samaritano en la taberna; el caso es que tenía que volver a su casa, con los suyos. Entonces llamó al “mesonero” y le dio dos denarios: “Cuídamele, y todo lo que gastes de más, yo te lo pagaré cuando regrese”. Entonces Jesús miró al creyente judío y le dijo que quién era el prójimo de esos tres hombres. A lo que éste contestó: “El que usó de misericordia con él” (Lc, 10: 25-37; énfasis añadido).

Pero esta parábola no quiere decir que todos los samaritanos son buenos. Tampoco que un samaritano es un judío. Creo que no hay que ser un especialista, sino saber algo de historia y saber cómo leemos lo que leemos. Entre el samaritano y el habitante de Jerusalén no solo había un largo

recorrido; sino, y sobre todo, un gran desacuerdo religioso. No tenían, exactamente, las mismas fuentes. Y, no obstante, la fuerza de la empatía y la de la igualdad hicieron de aquel *extranjero* el prójimo de un hombre a punto de morir. Tal vez, imaginaciones nuestras, si el que es movido a misericordia hubiera vivido en Jerusalén, y ahí hubiera tenido casa, entonces en vez de llevarlo al mesón lo hubiera atendido en su propia casa. Es más, cabe pensar que fuera un judío y no lo quisiera llevar a su casa; pero apiadándose de él lo llevó al mesón. Lo que no hubiera dejado de ser un acto de piedad. Pero los hechos narrados son los que son. El samaritano iba de camino a una tierra, Samaria, con la que los judíos habían tenido no pocos problemas de luchas religiosas.<sup>20</sup> Y, a pesar de ello, lo salvó por encima de sus creencias.

En estas últimas páginas del ensayo, Cohen revela una fuente hermenéutica muy importante. Se trata de Naphtali Herz Wessely (1725-1805). Era tan conocido que Cohen no da ninguna referencia, salvo lo que importaba para aquel público. Su servidor lo desconocía por completo, pero ¡cómo me alegro de haberlo encontrado! Mas ahora, importa entender que la tesis que manejó Cohen sobre el amor al prójimo tenía un precedente histórico-cultural y político, un *Zeitgeist* alemán y judío muy propio de un siglo XVIII alemán en el que chocan, por todo, dos corrientes: la ilustrada y la nacional.<sup>21</sup> Si tomamos como ejemplo la crítica de Herder a Kant se verá más claramente nuestra observación. “¿Qué es el hombre?” va a ser, poco a poco, sustituido por “¿Quién es el hombre?”. “La quiebra de la razón ilustrada” (Villacañas, 1990) en Alemania llega del brazo del problema de su “identidad” como nación; lo que no se consigue hasta 1869 con la guerra franco-prusiana. Alemania como nación solo lo es en el sentido antimoderno de *Volk*. Por lo tanto, se tiende a buscar las raíces u orígenes de la cultura (*Kultur*) auténticamente alemana; apareciendo, al respecto, la Ilustración como un obstáculo para esa vuelta hacia atrás. En este contexto “Kant” se vuelve “batalla y campo de batalla” (la expresión es de Nietzsche) de la esencia del ser alemán, tal y como se desveló en el encuentro de Davos: Heidegger *versus* Cassirer. Hasta tal punto, me atrevo a escribir, que la bandera de la Ilustración en Alemania solo contaba, en la práctica, con la filosofía y ciencia que hacían los judíos alemanes.

---

<sup>20</sup> Véase <https://es.wikipedia.org/wiki/Samaritanos>; <https://wol.jw.org/en/wol/d/r4/lp-s/1200003817>; [www.wordreference.com/definicion/samaritano](http://www.wordreference.com/definicion/samaritano). Fecha de último acceso: 14 de abril de 2019.

<sup>21</sup> La “vuelta” a Kant, al kantismo, propiciada por el Neokantismo de la Escuela de Marburgo ha debido estar propiciada, precisamente, por el intento filosófico de seguir defendiendo a Alemania como un Estado ilustrado, cosmopolita, ante los avances de la filosofía nacionalista: el ser propiamente alemán con exclusión de todo lo extraño. Por eso me hacía eco, al principio del ensayo, de las palabras de Alexis Philonenko: “interpretar” a Kant en esa época ya era todo un acto de valentía por parte de filósofos que eran tanto “ciudadanos alemanes” como “judíos” (Willey, 1978).

En este contexto del siglo XVIII la figura, hoy casi desconocida en Latinoamérica, de Wessely saltó a un primer plano a la hora de repensar el amor al prójimo. Tanto la lucha por el Ser como la lucha por la *Kultur* se estaba convirtiendo en una lucha por la traducción de aquellos términos fundamentales (ser, hombre, pueblo, Estado, verdad, historia...y prójimo) utilizados en la reconstrucción de la identidad alemana. De otra forma, el problema judío, el antisemitismo, no hubieran tenido las coordenadas que hemos visto que tienen con el ataque al mandamiento “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”.

Cohen se apoya filosóficamente en Wessely porque éste había formado parte del grupo que Mendelssohn creó para la traducción correcta de la *Biblia* que Lutero —el gran antisemita para Alemania— habría tergiversado en favor de su propio nacionalismo. Wessely fue un gran filólogo y poeta hebraico; pero Cohen se queda al margen de las controversias estrictamente filológicas, disputas centradas en la respuesta bíblica a “¿Quién es mi prójimo?”, para afirmar que la traducción (de Wessely) del pasaje bíblico es la adecuada:

Puede ser que Wessely tenga razón al traducir nuestro verso. No quiero responder categóricamente la pregunta de si el fino filólogo y poeta neohebreo tiene razón al fundamentar lingüísticamente su intención; pero es correcta la idea a partir de la cual objeta la traducción tradicional. No como a mí mismo, opina, debo amar a mi prójimo; sino: Ama a tu prójimo, él es como tú. La *nueva idea* es ésta: que los seres humanos en cuanto seres humanos son iguales entre sí, es decir, en cuanto hijos e imágenes de Dios. Aquí está el origen de la posibilidad de la obligación de amar al prójimo. (2004a: 12; énfasis añadido).

Este socialismo (Reyes, 2004: VIII-XIV) no puede ser nacional por su radical universalidad. Cohen es tan fino como Wessely al comentar que la intención formal del mandamiento “no es el grado del amor” tal y como lo sentimos desde el punto de vista de la tribu, el pueblo, la raza, la nación o el prosélito. Si el objeto del mandamiento mosaico hubiera sido, como en los amores nacionalistas, la “autoayuda”, con razón el mandamiento hebraico tendría que ser objeto de “sospecha”. Sin embargo, a la luz de la razón pura lo que enseña el amor al prójimo es la *igualdad* de todos los seres humanos.

No se opone al entusiasmo que provoca la diferencia que también hay entre los seres humanos, enamoramiento por lo atractivo de la diferencia de lo que la historia también da fe, entre un cataclismo moral y otro; pero sí actúa la igualdad entre todos los seres humanos como la fuente de la que manan la empatía y la misericordia. Cuando éstas son meramente un enroque, utilizando un término ajedrecista, estamos ante un claro ejemplo de la “autoayuda” del yo sobre sí mismo. Se trata de la intensa empatía hacia el nosotros mismos. Amarás al prójimo porque es igual que tú: de tu propia tribu. Pero esta empatía, como venimos diciendo a propósito de la filosofía del hitlerismo

y la ontología hermenéutica de Heidegger, tiene el radio de acción o “ser-con” que ejerce el empoderamiento de la fuerza del origen o procedencia. Este tipo de empatía —eje del narcisismo ontológico— hacia dentro —raíz— de uno mismo, no es que no tenga en cuenta al otro, al extraño. Claro que lo tiene en cuenta; pero como el obstáculo que le impide al *Volk* —o a la “esencia del *Dasein*”— el enroque ontológico y político del yo como sí mismo: *Dasein-Boden-Blut-Staat* (sin olvidar que “la lengua es la casa del ser”, tal y como se define en *Carta sobre el humanismo*). Y sus consecuencias siempre han sido las consecuencias traídas por el fascismo de la pureza del origen que siempre se ha opuesto, ontológica y políticamente, a la igualdad de todos los seres humanos. Mientras que la empatía verdaderamente filosófica, ética, contiene o es un movimiento que va del yo al otro porque éste está ya en lo más profundo del yo;<sup>22</sup> la falsa empatía está por su propio naturalismo obligada a destruir a los otros que ya por posibles enemigos, ya por “parásitos”, le impiden ser quienes *son*. No es, por tanto, y como ya lo observó Levinas de forma tan temprana, una mala conclusión, un fallo en la lógica o un despiste moral, lo que llevó a la Alemania nazi al Holocausto de todos aquellos seres que no eran humanos (principalmente judíos pero, también, negros, homosexuales, comunistas y polacos en general)<sup>23</sup>; sino la propia lógica identitaria —lógica radical del origen: en clave hermenéutica— frente a la que, efectivamente, Europa no estaba lo suficientemente preparada ya que ella misma venía procediendo nacionalmente contra las ideas no solo de la Ilustración, sino contra todo aquello que se revelara como sinónimo de universalidad e igualdad. Es decir: contra las ideas.

### 3. Lo que Alemania (y Occidente) debe a los judíos ilustrados.

Pues bien. Ha sido Emmanuel Levinas quien nos ha dado la mejor pista (superada a fuerza de no leerse) para entender el malentendido del amor al prójimo en relación al Holocausto como parte de una “filosofía del Ser” que no tiene en cuenta las “ideas” sino la fuerza del origen. La empatía derivada de esta fuerza ya no es una “idea”; sino una fuerza bruta (el “involuntariamente”-“estar arrojado”-a-un-*Volk* como lo más “necesario”, “objetivo” e “histórico”: Savigny y Heidegger) que exige el empoderamiento, a nivel universal, de la diferencia entre los seres humanos. ¿Por qué? Ya lo hemos desarrollado a lo largo de este ensayo. Porque tanto para la filosofía del hitlerismo como para el existencialismo de Heidegger y, antes, para la escuela histórica del derecho de Savigny, la auténtica subjetividad es la del *Volk*. Por lo que no se trata de la autonomía del sujeto moderno en simetría moral y legal con los otros ciudadanos. Un concepto de ciudadanía que sólo puede ser “trascendental” y no sólo natural como han pretendido Savigny y Heidegger. Si Hermann Cohen pone en juego a Kant contra el nacionalismo alemán es, precisamente, porque la autoconstitución del sujeto moral es una tarea que comienza allí en donde acaba el poder que autoriza al Estado a homogeneizar a la Nación en aras de la homogeneización del *Volk*. Siendo, pues, a través de esta

---

<sup>22</sup> Husserl en la lectura de la fenomenóloga argentina Julia Valentina Iribarne (Anónimo, 2018).

<sup>23</sup> Polonia era la nación con más judíos, de ahí que los campos de exterminio estuvieran, en su mayoría, en ese territorio.

nueva legalización racial del derecho el camino que elige Alemania para olvidarse, destruir, la correlación moral que debe actuar entre lo nacional y la humanidad. Por esta razón, decía, la autodeterminación siempre lleva consigo un *a priori* educativo cuyo *leitmotiv* no es el diálogo entre yo y tú, un compatriota y un extranjero, sino el monólogo hermenéutico con la “propia” tradición.

La alusión a Heidegger no sólo no es baladí, sino que nos sirve para alcanzar a ver el arco de bóveda que se alza entre la época del nacionalismo y antisemitismo que vivió y criticó Hermann Cohen, hasta la exaltación ontológica y política del “ser” entendido como “pueblo en su Estado”, según Heidegger. Tal y como lo han investigado a fondo los profesores Richard Wolin, Emmanuel Faye, Johannes Fritsche, François Rastier, Sidonie Kellerer, Gaëtan Pégny, entre otros. La auténtica “subjetividad” y el verdadero “espíritu” tienen como fundamento el suelo, la comunidad y la raza (Faye, 2014).

El hallazgo de Levinas, nos volvemos a referir a sus reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo y el problema del mal, no hubiera sido posible sin la disputa por el prójimo en la que se embarcó Hermann Cohen con todo su neokantismo y su judaísmo (ayudado por Wessely) para señalar ese “milagro histórico” que, en plena avalancha antisemita, le procura un intenso entusiasmo por una humanidad nueva. Al mismo tiempo, nuestra interpretación que comenzó con la ubicación de la diferencia entre “fuerza” e “idea” respecto de la pregunta por el ser; y el compromiso verdaderamente ético del mandamiento mosaico con el prójimo como extranjero, en clara clave antinacionalista; todo esto nos devolvió de lleno a la filosofía. Porque la igualdad y empatía que están a la base del amor al prójimo nos parece un movimiento trascendental y fenomenológico. Posiblemente unas de las pocas filosofías alemanas que se opusieron al viraje definitivo que la *Kultur* acabaría dando hacia los oscuros dioses del nacionalismo. Una Alemania obsesionada con la vuelta a la pureza de la nación (=homogeneización y uniformidad ontológica) como solución de todos sus males y deseos expansionistas. En medio de esta circunstancia sociopolítica y cultural una buena parte de la filosofía alemana hecha por judíos ilustrados y “asimilados” como Cohen y Cassirer, tuvieron que optar por seguir la corriente nacionalista o viajar hacia el exilio. Un exilio que habría que entender en su clave metafísico-política de fondo y que consiste en la imposibilidad que tiene el extranjero (no solo el judío) de contribuir al renacimiento del mito alemán, a su unidad como *Volk*. La imposibilidad de una patria construida mediante un “contrato” o constitución entre el yo y el tú, en la autoconciencia moral de que el origen del yo está en el tú, como afirmó Cohen frente a Fichte, sin caer en ningún tipo de comunidad étnicamente *uni-formada*; esta filosofía de ideas y no de fuerzas del origen, este universalismo y no la facticidad histórica de la finitud, son las causas por las que la filosofía hecha por judíos “asimilados” será declarada como no alemana.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Rudolf Carnap emigró a EE. UU. en 1935 no por ser judío, sino socialista y pacifista tal y como determinaba su concepción lógica del mundo. Neokantismo, Fenomenología, Círculo de Viena, eran obstáculos para el nacionalismo.

Pero antes de que se llegara a tener que elegir entre el seguir siendo judío o asimilarse, uniformarse, a lo propiamente alemán, antes de que los oscuros dioses aparezcan con sus auténticos rostros, parte de la filosofía alemana aún seguía apostando por una Alemania y por una Europa construida por alemanes y judíos. No es, entonces, descabellado afirmar que la filosofía que se hacía en Alemania en tiempos del avance del nacionalismo patrio del *Volk*, tuviera en los filósofos judíos alemanes un faro. ¿Acaso tendrá razón Nietzsche y resulta, después de todo, que aún no queremos entender y aceptar lo que Alemania y Occidente deben a los judíos ilustrados? También muy a finales del XIX nuestro trágico amigo Nietzsche, que en su juventud animaba desde la patria greco-alemana a la expulsión de todo lo extranjero injertado en el núcleo del ser alemán, hizo un balance en *Humano demasiado humano* (1878) de la crisis del espíritu en relación al enemigo número uno de Europa: el nacionalismo del que deriva el antisemitismo. Nietzsche vio claramente dos campos de batalla con tendencia a la destrucción del otro. La destrucción de las naciones por mor del odio que alumbra un tipo de identidad metafísica incapaz de ver en sí mismo la riqueza plural de la historia,<sup>25</sup> y que, por la exaltación del espíritu nacional, están unas contra otras como en permanente “cuarentena”. Y la destrucción de los judíos como extranjeros en Europa. Aunque todas las naciones europeas se miran con recelo, escribe el loco, el recelo de todas contra los judíos sirve de común denominador identitario contra lo extraño. ¿Qué es Europa?: No es judía. Y este común denominador, cuyo cenit se alcanza en *Mein Kampf*, no lo olvidemos, es el judío, escribió Nietzsche, como “chivo expiatorio” de todos nuestros problemas. El propio Nietzsche admitía uno de prejuicios morales de la época: el joven banquero judío. De esta figura humana afirmó: “Esas cualidades pueden ser en él particularmente odiosas y abominables; y quizá sea en general el joven financiero judío la más repugnante invención de la raza humana” (1996: 231). Pero lo que a mí me llena de alegría y esperanza, en correlación con el amor al otro de Hermann Cohen, es la lucidez y valentía moral que hay que tener para afirmar, a continuación, que esa figura digna de ser repudiada, no obstante, sigue perteneciendo a la humanidad. Es ahí mismo, al filo de esa crítica, desde donde alzó su voz para preguntar:

Quisiera pese a todo saber cuánto debe en un balance de conjunto perdonársele a un pueblo que, *no sin culpa de todos nosotros*, ha tenido la historia más dolorosa entre todos los pueblos y al que se deben el hombre más honesto (Cristo), el sabio más íntegro (Spinoza), el libro más influyente y la ley moral más eficaz del mundo. Además: en los tiempos más oscuros de la Edad Media cuando la capa de nubes asiáticas se había extendido pesadamente por Europa, fueron los librepensadores, eruditos y médicos judíos los que *sostuvieron el estandarte de la ilustración y de la independencia espiritual* bajo la más dura coacción personal, y defendieron a Europa contra Asia; no es a sus esfuerzos a lo que menos ha de agradecerse que finalmente pudiera volver a alzarse con el triunfo una explicación del mundo más natural, más conforme a la razón y en cualquier caso no mítica,

---

<sup>25</sup> En mi opinión nadie como Michel Foucault ha sabido apreciar esta cuestión. Véase *Nietzsche, la genealogía, la historia*.

y que no se rompiera el anillo de la cultura que ahora nos liga *con la ilustración de la antigüedad grecorromana* (Nietzsche, 1996: 231; énfasis añadido).

Hasta tal punto, piensa Nietzsche, que si el cristianismo ha hecho todo lo posible por “orientalizar” a Occidente, el judaísmo ha hecho, por su parte, todo lo posible por occidentalizar a Occidente; “lo que en determinado sentido significa tanto como hacer de la tarea e historia de Europa una *continuación de los griegos*” (1996: 231; énfasis original). Atenas, sí; pero también Jerusalén.

Nada de esto, ni de la crítica de Cohen al nacionalismo, sirvió para construir un cortafuego ante la llegada de la barbarie de un tipo de identidad que condujo, en el caso alemán, al Holocausto que tenemos que redefinir como el exterminio de raíz del otro.<sup>26</sup> El propio Cohen, ya anciano, y también Husserl en plena madurez intelectual, acabarían animando la causa nacionalista alemana; lo que implicaba entrar en guerra. No piensen mis lectores que esto es un ataque *ad hominem* (coartada que les vale a algunos heideggerianos para lavarse las manos sobre la cuestión espinosa del nazismo del maestro)<sup>27</sup>; somos humanos, demasiado humanos como para juzgar sobre nuestra contingencia y vulnerabilidad en medio de una época tan complicada. Sin embargo, el problema filosófico no se puede ocultar. ¿Qué significa y qué alcance político tiene hacer *epojé* para un fenomenólogo que, por encima de todo, ama a su patria? ¿No se supone que la filosofía debería servir más para el diálogo que para la guerra?

Nietzsche era, se suele decir, muy irracionalista. Pero, a la luz de lo que acabamos de señalar, su *daimon* como intempestivo sigue en pie. Su ruptura oficial con Wagner fue el símbolo de su ruptura con el nacionalismo y metafísica romántica de lo que en otro lugar he llamado “nacimiento trágico del *II Reich*”. Y quién sabe, ideas mías, el mejor regalo de amistad al prójimo: Peter Gast (seudónimo de Johann Heinrich Köselitz), su secretario y amigo hasta el final, otro judío alemán.

¶

## BIBLIOGRAFÍA:

ANCONA Andrés (2004). “Prólogo a la edición española. Esta es siempre la hora para este hombre sobre este asunto” en Cohen, H. *El Prójimo*, Barcelona: Anthropos.

---

<sup>26</sup> En este sentido pienso que el Holocausto representa una novedad frente a la dialéctica del Amo/Esclavo de Hegel-Marx basada en la explotación...y en el perdón.

<sup>27</sup> Por nombrar algunos, y con el debido respeto hacia las personas, Félix Duque y Ángel Xolocotzi: *Los parásitos del “caso Heidegger”*. En torno a la violencia interpretativa de Fariás, Faye y Quesada. Ponencia presentada en el XVI Congreso Internacional de Filosofía de la AFM, Toluca, del 24 al 28 de octubre de 2011.

ANÓNIMO (2018) *Fenomenología del amor* Artículo para evaluación en *Anuario Colombiano de Fenomenología*.

ARRESE Igor, Héctor Óscar (2002) “Autoconciencia moral, Estado y Nación en la Ética de la voluntad pura de Hermann Cohen” en *IV Jornadas de Investigación en Filosofía*. La Plata. Memoria académica. Versión digital disponible en: [http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/17139/Documento\\_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/17139/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

AUBENQUE, Pierre (2010). *La prudencia en Aristóteles*, Belloso, Lucía Ana (trad.) e Costa, Ivana (pról.) Buenos Aires: Las Cuarenta.

COHEN, Hermann (2002). *Ethik des reinen Willens*, Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag.

COHEN, Hermann (2004<sup>a</sup>). *El Prójimo. Prefacio y postfacio de Martin Buber*, Ancona, Andrés (trad. y pról.), Barcelona: Anthropos.

COHEN, Hermann (2004<sup>b</sup>). *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Ancona, Andrés (trad.), Barcelona: Anthropos.

ESQUILO (1986). *Tragedias*, Perea Morales, B. (trad.), Madrid: Gredos.

FAYE, Emmanuel (coord.) (2014). *Heidegger le sol, la communauté, la race*, París: Beauchesne.

FERNÁNDEZ-FLÓREZ, Lucía (2013). “Maldito Spinoza. El ataque de Carl Schmitt al *Tratado Teológico-Político*” en Quesada, Julio (coord.) *Heidegger. La voz del nazismo y el final de la filosofía*, Xalapa: Universidad Veracruzana. pp. 571-606.

FERNÁNDEZ-GALIANO, Manuel (1986). “Introducción General” en Esquilo *Tragedias* Perea Morales, B. (trad.), Madrid: Gredos.

FOUCAULT, Michel (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Vázquez Pérez, José (trad.) Valencia: Pre-Textos.

GOETHE, Joseph W. (2018). *Confesiones de un alma bella*, Más, Salvador (intr. y trad.) Madrid: Machado Libros.

GOLDHAGEN, Daniel J. (2002) *La Iglesia católica y el Holocausto. Una deuda pendiente*, Madrid: Taurus.

HEIDEGGER, Martin (1989). *Discurso del rectorado. La autoafirmación de la Universidad alemana*, Rodríguez, Ramón (trad., pról. y notas) Madrid: Tecnos.

HEIDEGGER, Martin (2000). *Gesamtausgabe*, Klostermann, Vittorio (ed.) Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, Escudero, Jesús Adrián (trad.) Madrid: Trotta.

HEIDEGGER, Martin (2012). *Ser y Tiempo*, Rivera, Jorge E. (trad.) Madrid: Trotta.

HUSSERL, Edmund (1999). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Muñoz, Jacobo y Más, Salvador (trads.) Barcelona: Altaya.

INVERSO, Hernán G. (2014). *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*, Buenos Aires: Prometeo Libros.

LEVINAS, Emmanuel (1974). *Humanismo del otro hombre*, Guillot, Daniel Enrique (trad.) Ciudad de México: Siglo XXI.

LEVINAS, Emmanuel (1993). *El tiempo y el otro*, Pardo Torio, J. L. (trad.); Duque, Félix (pról.) Barcelona: Paidós Ibérica.

LEVINAS, Emmanuel (1999). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Pintor Ramos, Antonio (trad.) Salamanca: Sígueme.

LEVINAS, Emmanuel y Abensour, Miguel (2001). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo. El mal elemental*, Buenos Aires: FCE.

MAALOUF, Amin (1999). *Identidades asesinas*, Villaverde, Fernando (trad.) Madrid: Alianza.

MESCHONNIC, Henry (2009). *Heidegger o el nacional-esencialismo*, Savino, Hugo (trad.) Madrid: Arena Libros.

NIETZSCHE, Friedrich (1977). *El nacimiento de la tragedia*, Sánchez Pascual, Andrés (trad.) Madrid: Alianza.

NIETZSCHE, Friedrich (1996). *Humano demasiado humano*, Brotons Muñoz, Alfredo (trad.) Madrid: Akal.

PEREDA, Carlos (2000). “¿Qué puede enseñar el ensayo a nuestra filosofía?” en *Fractal* (México) Vol. V, N° 18, Julio-Septiembre.

PHILONENKO, Alexis (1976). “La Escuela de Marburgo. H. Cohen, P. Natorp. E. Cassirer” en Châtelet, F. *Historia de la Filosofía*, Barcelona: Espasa-Calpe) Vol. III.

QUESADA, Julio (2004). *La filosofía y el mal*, Madrid: Síntesis.

QUESADA, Julio (2015). *Cultura y barbarie. Racismo y antisemitismo*, Madrid: Biblioteca Nueva-Universidad Veracruzana.

QUESADA, Julio (2019). “El redescubrimiento del Otro en tiempos antisemitas: Hermann Cohen toma la palabra” en Menassé, A. y Sánchez, R. (coords.) *Perspectivas éticas*, Ciudad de México: Tirant Humanidades-Universidad Veracruzana. pp. 65-88.

QUESADA, Julio (s/f) *Martin Heidegger. Metapolítica. Cuadernos negros (1931-1938)* Inédito.

REYES Mate, Manuel (2004). “Presentación” en Cohen, Hermann *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Ancona, Andrés (trad.) Barcelona: Anthropos. pp. VII-XXI.

RICOEUR, Paul (1999). *De otro modo. Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia” de Emmanuel Levinas*, Maceiras, Manuel (pról.) y Sucasas, Alberto (trad.) Barcelona: Anthropos.

ROSENZWEIG, F. (1998). “Introducción a los Escritos Judíos de Hermann Cohen” en Reyes Mate; Mardones; Beltrán (comps.) *Judaísmo y límites de la modernidad* García-Baró, Miguel (trad.) Barcelona: Riopiedras. pp.13-64.

SANTA BIBLIA (Letra gigante) (2014). De Reina, Casiodoro (trad.); de Varela, Cipriano (rev.) (Brasil: Sociedades Bíblicas en América Latina) Revisión de 1960.

WILLEY, Th. E. (1978). *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit: Wayne State University Press.

SCHUHMANN, Karl (2009). *Husserl y lo político. La filosofía husserliana del Estado*, Iribarne, Julia Valentina (trad.) Buenos Aires: Prometeo Libros.

TURISO, Sebastián Jesús (2018). *El ser genuflexo como condición posmoderna. Cultura, identidad y mentalidades*, Xalapa: Universidad Veracruzana, Biblioteca Digital de Humanidades.

VILLACAÑAS, Berlanga José Luis (1990). *La quiebra de la razón Ilustrada. Idealismo y Romanticismo*, Madrid: Editorial Cinsel.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>