

## Memoria y olvido: Derrida lee a Hermann Cohen

*Ricardo Forster*

En *Kant, el judío, el alemán*<sup>1</sup>, Derrida le dedica algunas páginas, por demás sugerentes, a analizar un texto de Renan -¿*Qué es una nacionalidad?*-<sup>2</sup>, en el que el historiador francés muestra la importancia del olvido en la construcción de la unidad nacional, es decir, en lo que hace posible la continuidad de la nación. Mientras que Hermann Cohen, a quien le dedica el estudio Derrida, se funda en la memoria como núcleo de su interpretación de la nación alemana, suerte de anámnesis que se remonta, en el imaginario retrospectivo del filósofo de Marburgo, a Platón, a Filón de Alejandría, al logos cristiano, a Maimónides, a Lutero, a Kant y Fichte, etc. Dos estrategias distintas en las que podemos ver cómo el acto que instituye a una nación supone, inexorablemente, una lógica de la exclusión. Mientras que Cohen está buscando el lugar del judío en la alemanidad tratando de señalar su absoluta pertinencia en la base espiritual de la nación (sus piruetas reconstructivas son de lo más originales), Renan toca la llaga del origen al pronunciarse por el olvido como verdadero mecanismo que permite habitar el presente sin necesidad de tener que estar dando cuenta permanentemente de las opacidades y las violencias del pasado. Ese olvido indispensable debe nacer de una especie de represión, por lo tanto debe ser “activo, selectivo, significativo, interpretativo en una palabra”. El pasado de la nación se juega en esas hermenéuticas cuyo punto de partida no es la memoria, la reconstrucción paciente del pasado tal cual fue, si no, y este es el postulado de Renan, el olvido que, y esto es importante destacarlo, constituye, a su vez, una extraordinaria trama narrativa, un succulento ejercicio de interpretación. El esfuerzo que hay que hacer para olvidar es paralelo al de la invención de una historia nacional que esté a la altura de ese esfuerzo amnésico. “El olvido no es –escribe Derrida interpretando a Renan-, en el caso de la nación, el simple borrarse psicológico, un desgaste o un obstáculo insignificante que hacen más difícil el acceso al pasado, como si el archivo se hubiese destruido por accidente. No, si hay olvido, es porque no se soporta algo que estuvo en el origen de la nación, una violencia sin duda, un acontecimiento traumático, una especie de maldición inconfesable”<sup>3</sup>. En *Para una crítica de la violencia* Benjamin persiguió hacia el tiempo del origen esa violencia fundadora, ese acto a través del cual en el inició algo tremendo le aconteció a la comunidad, tan tremendo que tuvo que ser *reprimido*, colocado en un pasado cuyo destino, en el presente, no sería otro que la reconstrucción, la pura interpretación que se basa, entre otras cosas, en el desplazamiento invisibilizador de esa violencia originaria.

Si se quiere hacer una genealogía de la exclusión-inclusiva se vuelve imprescindible tomar nota de esta lógica del olvido, de este acto narrativo a partir del que algo queda borrado para hacer posible el advenimiento de la nación. “El olvido –escribe Renan-, e incluso diría yo el error histórico, son un factor esencial en la formación de una nación, y es así como el progreso de los estudios históricos resulta con frecuencia un peligro para la nacionalidad. La investigación histórica, en efecto, vuelve a poner en evidencia los hechos

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Kant, el judío, el alemán*, Trotta, Madrid, 2004, trad. de Patricio Peñalver.

<sup>2</sup> E. Renan, *¿Qué es una nación?*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1983, trad. de R. Fernández-Carvajal.

<sup>3</sup> J. Derrida, Op. cit., p. 121.

de violencia que han sucedido en el origen de todas las formaciones políticas, incluso de aquellas que han tenido consecuencias benefactoras. La unidad se forma siempre brutalmente. La unidad de la Francia del Norte y de la Francia del Sur fue el resultado de un exterminio y de un terror continuado durante cerca de un siglo”. Tal vez este sea el espíritu fundacional, aquello sobre lo que se han levantado las instituciones políticas, aquello que está en la base de la máquina estatal moderna, lo que le ha dado su razón de ser a toda forma de *soberanía*. Esa violencia aterradoramente debe permanecer en el fondo opaco de la memoria, apenas debe dejarse intuir manteniendo su condición de huella invisible que sigue recordando que la unidad nacional responde, en última instancia, a esa imprescindible y arrogante violencia del principio. Pero, y esto es lo esencial del texto de Renan, se vuelve imposible vivir con la memoria de ese origen, ninguna nación puede perpetuarse recordando una y otra vez su fondo bárbaro, esa violencia que golpeó dentro de su propio cuerpo, y lo hizo de un modo brutal, exterminador.

No es casual que Derrida, en su interpretación de Cohen, de ese ensayo tan urticante escrito en 1915 –*Deutschum und Judentum*– utilice como espejo invertido ese otro escrito de un francés; que en la cita que ha elegido, cita central y definitoria de un campo hermenéutico, aparezca esa palabra que, sin saberlo, vuelve equívocamente fatal el ensayo de Cohen, me refiero a *exterminio*. Cuando Renan ejemplifica con la historia de Francia no puede eludir ese origen en el que alguien fue exterminado para que surja la nación (la historia del Languedoc, de la cruzada contra los cátaros, es el escenario de fondo al que se refiere el historiador.) Y sin embargo, Francia ha “olvidado” ese baño de sangre, del mismo modo que no puede detenerse una y otra vez en la noche de San Bartolomé o, más cerca de nosotros y del equívoco de Cohen, de la colaboración sistemática del régimen de Vichy con la maquinaria exterminadora nazi. Que el *exterminio* esté en el origen de la nación vuelve indispensable el olvido, supone que la reescritura de la historia sea capaz de eludir el trauma que se guarda en ese tiempo de violencia criminal. Lo que ninguna narración puede impedir, por más benévola y autoindulgente que sea, es la recurrencia de esa violencia que elegirá sus propios modos de manifestarse (es oportuno, aquí, recordar el papel de Francia en Argelia y las derivaciones de algunos de los militares que participaron en esa guerra colonial, militares que sirvieron de inspiración y fueron maestros del ejército argentino.)

Caminos opuestos. Cohen, el judío alemán, el que aspira a recuperar desde el fondo de la historia la matriz judía de lo alemán, del mismo modo que buscará destacar que en el presente, y desde la Reforma, lo judío encuentra su suelo nutricional, su patria, en Alemania (que Filón de Alejandría esté en la base de la interpretación cristiana del platonismo, es decir, de la recepción cristiana de lo griego, y que éste haya sido fundamento del idealismo filosófico alemán, constituye esa genealogía a la que persigue anamnéticamente Cohen y que le permite formular su convicción nacionalista-cosmopolita, judeo-alemana.) Renan, por el contrario, postula el olvido como mecanismo esencial para consolidar la unidad nacional (como francés no siente que tenga que dar cuenta de su pasado, de sus influencias, de sus derechos, sino, por el contrario, sabe que es mejor apelar a una narración mitologizante que opera sobre el pasado construyéndolo de acuerdo a las necesidades de la nación.) “Ahora bien –dice Renan–, la esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común, y que todos hayan olvidado muchas cosas. Ningún ciudadano francés sabe si es borgoñón, alano, tefalo, visigodo; todo ciudadano francés tiene que haber olvidado la noche de San Bartolomé, las matanzas del Sur en el siglo XIII. No hay en Francia diez familias que puedan esgrimir la prueba de un origen franco, e incluso esa prueba sería enteramente defectuosa, como consecuencia de los mil cruces

desconocidos que pueden descomponer todos los sistemas genealogistas”. Notable y muy francesa la reflexión de Renan, casi impensable en un alemán que ha ido construyendo su identidad nacional tratando de ejercitar el permanente recordatorio de sus diferencias, especialmente con ese elemento que tanto le importa a Cohen: lo judío. Renan da cuenta del papel fundador del Estado, de esa maquinaria galvanizadora que instituye, a través de la ciudadanía, la francesidad (en ella no pueden caber los reclamos del origen diferenciado, las lógicas localistas, el ritual de la sangre y su antigüedad legitimadora); el Estado y la lengua serán los factores unificadores y la historia que se narre deberá responder a las exigencias de estos dos colosos de la unificación (los debates contemporáneos alrededor del laicismo en la educación y la prohibición para llevar símbolos diferenciadores –en especial referido esto a las estudiantes musulmanas-, remiten, sin dudas, al fondo republicano del sistema político francés.) Cohen, en cambio, ocupa el lugar del margen, sabe que su condición judía resulta, a los ojos del común, una anomalía en el cuerpo alemán; su afán es demostrar, por vía de la memoria cultural, el entrelazamiento entre lo judío –mediado por lo grecocristiano- y lo alemán, que difícilmente se pueda encontrar alguien más alemán que un judío alemán, que en él, en su deriva histórica, se han manifestado los rasgos esenciales de una patria espiritual cuyos nombres propios son los de Mendelssohn y Kant. Tampoco es casual que Derrida contraponga el discurso de Renan al de Cohen (lo judío derrideano es deudor del modo como Francia incorporó, desde los edictos de emancipación, a sus ciudadanos de confesión israelita, tanto en el centro como en la periferia.) Por eso a continuación de la cita de Renan escribe: “Estas verdades no tendríamos que olvidarlas”. Recordar permanentemente las diferencias, destacar una y otra vez las peculiaridades del origen, el arraigo a la tierra y a la sangre, sólo puede conducir a la reiteración de la violencia. No deja de ser significativo que, más allá del dispositivo universalista-republicano en el que se funda lo francés, con Dreyfus, primero, y luego con Vichy, el malentendido del origen retornó con su poderosa descarga de violencia, de una violencia que se descargó, vaya casualidad, sobre los judíos. La homogeneización ilustrada también guarda sus propias víctimas. Los mecanismos de la violencia no surgen sólo del racismo ni son el resultado de una apelación a lo propio enfrentada con el principio universalista que sustenta la idea de ciudadanía.

“Este discurso sobre el olvido –gira ahora Derrida hacia otra dimensión que resulta indispensable para complejizar el cuadro- no es sólo interesante por lo que dice de una violencia originaria, constitutiva y todavía sordamente activa. Cabe también conectarlo, aunque Renan no lo haga, con una observación situada en otro lugar del mismo texto. Si la nación tiene un alma o un principio espiritual, no es sólo, dice Renan, porque no se funda en nada de lo que se llama la raza, la lengua, la religión, el lugar, el ejército, el interés, etc. Es porque la nación es a la vez memoria (y el olvido forma parte del despliegue mismo de esta memoria) y, en el presente, promesa, proyecto, ‘deseo de vivir juntos’. ¿No es esta promesa, en sí misma, estructuralmente, una relación con el porvenir que comporta el olvido, ciertamente, una especie de indiferencia esencial al pasado, a lo que en el presente es sólo presente, pero también un concentrarse, es decir, también, una memoria del porvenir?” Para Renan una *nación es un alma*, un principio espiritual que se eleva por sobre todas esas particularidades que obturan su luminosidad. Si ese principio sólo habla desde el pasado acaba congelándose, debe ser, antes bien, permanencia en el presente, irradiación de la nación hacia el pasado y el futuro. Todo debe ser leído, es decir, interpretado, a la luz del presente y de sus necesidades. Cohen, en cambio, busca en la historia espiritual, en los extraños laberintos de la cultura y sus entrecruzamientos, el germen de un vínculo para él

evidente entre lo alemán y lo judío. Mucho se podría decir de este intento al que refutó Gershom Scholem en un ensayo de posguerra, pero sólo quisiera señalar un par de problemas: por un lado Cohen, como buen lector de Kant y heredero del racionalismo ilustrado, reduce el judaísmo a síntesis farisaico-helenística, lo piensa desde lo platónico y desde la ley como estructura normativa soldada racionalmente y de acuerdo a categorías universales, eso lo lleva, entre otras consecuencias, a desconocer la tradición mesiánico-cabalística como elemento extemporáneo, como resabio de un misticismo insostenible y a reivindicar la figura precursora de Maimónides<sup>4</sup>; y por el otro lado, produce una extraña simbiosis entre el elemento cosmopolita propio del judaísmo diaspórico y el reclamo nacionalista, recordando, siempre, que *Deutschtum und Judentum* es un texto escrito en 1915 y con la intencionalidad de convencer a los judíos americanos de la justicia de la causa alemana en la guerra contra la barbarie rusa y el filisteísmo anglofrancés.

Enzo Traverso ha planteado en *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*,<sup>5</sup> la autocomprensión de muchos de esos intelectuales como portadores de un cosmopolitismo paneuropeísta, siendo en realidad los verdaderos exponentes de una idea de Europa que el siglo veinte, al menos en sus primeras y arrasadoras décadas, se encargó de sepultar; rescatando, precisamente a través de figuras como Joseph Roth o Walter Benjamin, ese carácter antinacionalista de los judeoalemanes, su plena conciencia, como escribía Roth, de ser patriotas de hotel, habitantes esencialmente de una lengua franca. Hermann Cohen traiciona, en gran medida, ese espíritu o, tal vez, habría que entender su posición en la medida en que fue miembro de otra generación y que no pudo alcanzar a ver de qué modo lo alemán expulsaría de su seno a lo judío. Roth y Benjamin, igual que Buber y Scholem, pudieron experimentar en carne propia la tragedia de ese exponente termidoriano de la europeidad. Mientras que Roth buscó en París un refugio imposible en medio de la devastación de su mundo mitteleuropeo, Scholem creyó vislumbrar en el sionismo la única alternativa al asimilacionismo primero y, después, al simple exterminio. Benjamin, más ardua y complejamente, creyó que en Europa todavía quedaban posiciones que defender, y que los únicos que podían hacerlo eran precisamente quienes siempre se habían sentido a gusto entrefronteras y entrelenguas, más allá de todo nacionalismo y de cualquier relato

---

<sup>4</sup> “Maimónides es el ‘síntoma’ (el signo revelador, la señal, *Wahrzeichen*) de un protestantismo judío medieval. Habría habido una Reforma judía, figura anticipada de la Reforma cristiana. Su nombre propio es Maimónides, es él el que emblematiza o sella la alianza entre estas dos Reformas. Maimónides firma por primera vez la alianza o el contrato entre ella. Es la figura del primer firmante o del primer delegado en la firma de esta alianza que conforma la psique judeo-alemana, el espejo o la conciencia reflexiva de la Modernidad (...). ¿Cómo racionaliza Cohen este enrolamiento de Maimónides en la causa judeo-alemana? No racionaliza, piensa que no tiene que racionalizar. Habla de la razón misma –y de la institución histórica del racionalismo-. Si bien no la emprende con las instituciones religiosas, como sí podrá hacerlo Lutero, Maimónides busca siempre los fundamentos de la religión. Funda la religión en un grande y riguroso racionalismo. Es en nombre de la razón que funda la Reforma judía”. J. Derrida, Op. cit, pp. 83-84/

<sup>5</sup> Enzo Traverso, *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, UNAM, México, 2004, trad. de Silvana Rabinovich. También pueden consultarse, Claudio Magris, *Lejos de dónde. Joseph Roth y la tradición hebraico-oriental*, Ediciones Universidad de Navarra, Navarra, 2003, trad. de Pedro Luis Ladrón de Guevara; M. Reyes Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997; Michel Löwy, *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidades electivas*, El cielo por asalto, Buenos Aires, 1997; Frederic Grunfeld, *Profetas malditos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1987; Stefan Müller-Dohm, *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno, una biografía intelectual*, Herder, Madrid, 2003, trad. de Roberto Bernet y Raúl Gabás; Ricardo Forster, *El exilio de la palabra. En torno a lo judío*, Eudeba, Buenos Aires, 1999; Ricardo Forster, *Walter Benjamin y el problema del mal*, Altamira, Buenos Aires, 2001.

patriótico. Renan, republicano francés, jamás hubiera siquiera podido pensar este cosmopolitismo; Cohen, imposible patriota judeo-alemán, construyó una genealogía virtuosa que sería incinerada junto a los cuerpos de sus supuestos portadores.

Tal vez la interpretación derridiana de Cohen resulte, en un punto, anacrónica, suerte de forzamiento que le permite leer el texto de 1915 teniendo el destino de los judíos europeos como corolario. Algo semejante haría, algunos años después, con *Para una crítica de la violencia* de W. Benjamin, pensándolo desde la lógica de la *Solución Final*, destacando los elementos anticipatorios y equívocos de ese texto escrito en 1921<sup>6</sup>. Quiero decir que si bien es estimulante la lectura que ensaya Derrida, siempre inteligente y original, hay que tomarla con cuidado reconociendo sus limitaciones, el sesgo interesado que les ha dado a esas lecturas cuando de lo que se trató es de comprender el destino de lo judío en Europa. Tiendo a pensar que hay cierta incompreensión tanto al abordar la figura de Cohen, maestro del neokantismo y heredero de la tradición ilustrada dentro del espectro de la filosofía alemana de finales de siglo XIX, como la de Benjamin, pensador extraterritorial, portador de lo mejor de la tradición crítica de la cultura europea. Ciertamente forzamiento que, en el fondo, no alcanza a comprender ese lugar del judío en Occidente, esa parábola que hace posible que en su interior funcione otra lógica en la que el oxímoron parece ser la regla y en la que los opuestos no se oponen.

Pensar lo cosmopolita en Europa es internarse en la geografía del judaísmo, en sus derivas por lenguas y culturas, en su capacidad de habitar las fronteras haciendo de ese arte de la transgresión nacional forma inédita de su genio cultural. Traverso, en el libro que mencioné antes, habla del judío de lengua alemana, y en particular de algunos de sus representantes (Benjamin, Canetti, Kafka, Roth, Adorno, Arendt, Koestler, etc.) como los últimos defensores del universalismo kantiano, como los exponentes finales de un proyecto de Europa estallado en las trincheras. Tanto Magris como Perez Gay al abordar la emblemática figura de Joseph Roth, destacan esa inclinación cosmopolita, ese deseo de habitar entrefronteras haciendo de los cuartos de hotel su verdadera patria. Roth se siente, al mismo tiempo, heredero del judaísmo galitziano, último defensor del imperio austro-húngaro y cultor de la postrera bohemia parisina, la que culminará con su muerte antes de la llegada de los nazis a la ciudad de Victor Hugo<sup>7</sup>. Roth es literalmente un habitante de la lengua, aquel que sólo reconoce la patria de la cultura, la amabilidad de un cosmopolitismo arraigado en su memoria y construido en sus múltiples viajes que lo llevaron por las más

---

<sup>6</sup> J. Derrida, "Nombre de pila de Benjamin" en *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Tecnos, Madrid, 1997, trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver. He analizado largamente la interpretación derridiana de Benjamin en *Walter Benjamin y el problema del mal*, Altamira, Buenos Aires, 2001, pp. 161-172.

<sup>7</sup> Vale la pena citar la descripción que hace Enzo Traverso de la ceremonia fúnebre en la que se despidieron los restos de J. Roth: "...fue la coronación, triste e irónica a la vez, de su identidad inaprensible, ambigua y plural. Fue la ocasión de un doble conflicto: primero entre los monárquicos austriacos, representados por Otto von Habsburg, que vinieron a poner una corona en memoria de su fiel admirador, y los comunistas exiliados, cuya delegación estaba dirigida por el escritor praguense Egon Erwin Kisch, que guardaban el recuerdo de Joseph el rojo ("*Die rote Joseph*")"; luego entre el cura católico encargado de bendecir sus restos y el escritor judío Joseph Gottfarstein, que exigía que se pronunciara un Kaddish. Todos tenían buenas razones para reivindicar la herencia espiritual de Joseph Roth. Si él había podido adoptar con desenvoltura todas esas identidades, aparentemente tan contradictorias, es que, en el fondo, era un *Heimatlos*, un *Luftmensch*, un judío errante. Su cosmopolitismo y su europeidad tenían raíces judías. Abandonó Europa justo antes de que ella tratara de extirpar a los judíos de su seno, en Auschwitz y en Treblinka." Enzo Traverso, Op. cit., pp. 117-118.

diversas geografías de un continente cada vez más infectado por el virus del nacionalismo. Su amor por el Imperio, aparentemente forzado para quienes no comprendieron al personaje, fue el resultado de la conciencia de ser testigo del fin anunciado de una época en la que todavía las fronteras no resultaban una extraordinaria amenaza para el viajero, en la que la amabilidad y la hospitalidad lo esperaban, a quien se alejaba de su tierra, cuando se internaba en nuevos territorios. Para Roth vivir en Viena, publicar en Berlín, recorrer Galitzia, viajar por la Rusia soviética, era algo natural, imprescindible, parte de su profundo apego al multiculturalismo austrohúngaro (¡Qué lejos que está de esta perspectiva rothiana lo que hoy se denomina, desde las universidades norteamericanas, multiculturalismo!). Cuando Cohen piensa que la lengua y la cultura alemana (la que incluye a Lessing, a Kant, a Schiller, a Goethe, a Beethoven) representan lo cosmopolita lo hace siguiendo la paradójica sensibilidad del judío que siempre entró a lo alemán desde ese fondo universal, que nunca alcanzó a comprender el provincianismo que acabaría dominando esa tradición a la que amaba. Cohen pensaba en Kant cuando soñaba con el encuentro entre lo judío y lo alemán, imaginaba que Alemania se había convertido en ese sitio en el que Atenas y Jerusalén confluían, en el que Platón, Filón y Maimónides se hermanaban para abrir el tiempo de Lutero, de Lessing y de Kant. El nacionalismo de Cohen era puramente artificial, un destino contradictorio respecto al otro nacionalismo germánico que se guardaba en Wagner y Heidegger, y que quizás hundía sus raíces en algunas páginas de Hamman y Herder.

Es sugestivo que en la genealogía que elabora Cohen, y a la que sigue atentamente Derrida, el punto de fusión ejemplar, el verdadero inicio del recorrido convergente, será un judío de la diáspora alejandrina, Filón, aquel que supo construir un puente entre la tradición halájica y la filosofía griega. Cohen dirá que el exilio del judaísmo en Alejandría elevó el destino de Israel a un nivel mundial, y dentro de ese destino que logra salirse del localismo, que rompe lo tribal, el papel de Filón, su platonismo, será decisivo. Es llamativo que Cohen vea en la figura de Filón el verdadero nexo entre lo griego y lo cristiano, ya que “había sido el heredero judío de Platón que, mediante el *logos*, el ‘nuevo espíritu santo’ (*heilige Geist*), ha preparado la vía del cristianismo. Platón (y Filón), como hubiera dicho Pascal: para preparar al cristianismo. El *logos* que tiene en efecto un lugar de mediador en la filosofía de Filón, se convierte en el mediador (*Mittler*) entre Dios y el hombre, entre Dios y el mundo. Sin duda –continúa Derrida en su lectura de Cohen- Filón no es judío en tanto que platónico. Pero este discípulo de Platón (y la disciplina tiene aquí un carácter institucional) domina una corriente judeo-alejandrina que, por la mediación del *logos* y del espíritu santo, reconcilia helenismo y judaísmo. Esta influencia no fue sólo especulativa sino también institucional. Ha marcado toda la vida social de los judíos”<sup>8</sup>. Es más que interesante esta filiación que construye Cohen, este lazo entre lo helenístico (habría que destacar que ya no se trata sólo de lo “griego”, sino de ese proceso de universalización nacido del impulso alejandrino que acabó por sacar a Grecia y a su filosofía de los estrechos marcos fronterizos) y lo judío-exílico, en particular ese núcleo irradiado por Filón desde Alejandría, verdadera ciudad-cosmopolita que redefiniría el derrotero posterior del judaísmo. Para Cohen, lo alemán, mediado por la reforma y por Kant, es el más genuino heredero de ese universalismo judeo-helenístico, en el que Filón emerge como figura ejemplar, como antecedente de ese hilo originario que une lo alemán con lo judío.

---

<sup>8</sup> J, Derrida, Op. Cit., p. 59.

Cerrando su interpretación del texto, Derrida escribe: “El *logos* neoplatónico sella pues la alianza judeo-helénica. Es también aquello sin lo que la Iglesia, la institución del cristianismo si no el cristianismo mismo, es impensable. Pero al mismo tiempo, en el elemento del *logos* y del cristianismo, Grecia deviene la fuente fundamental (*Grundquelle*) de la germanidad. Lo sepan o no, lo quieran o no, los alemanes son judíos”.<sup>9</sup> La genealogía está trazada, el silogismo parece cerrar perfectamente: cuando los alemanes miran hacia atrás, hacia sus fuentes fundacionales se encuentran, vaya sorpresa, con el judaísmo. “Sean cuales sean la violencia o el artificio del silogismo, éste tendería a sugerir lo siguiente, y que Cohen evidentemente no dice, no al menos en estos términos: hay en el inconsciente alemán, es decir, en la profundidad del espíritu alemán, una proposición indesarraigable, indestructible, indenegable, un *cogito* alemán: ‘...*ergo sumus* todos judíos alemanes’. Cohen sí asume, de manera literal, el término medio del silogismo, el *logos* cristiano que sirvió de mediador entre el helenismo y la germanidad, entre el espíritu judío y el espíritu alemán”.<sup>10</sup> La verdad de esta proposición conduce, aunque esto tampoco lo diga de este modo Cohen, hacia la asimilación del elemento judío en el océano alemán; de ahora en más será testimonio del origen, huella que nos conduce hacia ese tiempo de confluencias sin el cual se vuelve inexplicable lo alemán mismo. No resulta casual que a todo el mundo disgustará este escrito del filósofo de Marburgo, disgustará a Rosenzweig, a Scholem, a Buber y será rechazado como “maldito” por toda la tradición sionista. Extraño resulta el nacionalismo que surge de sus páginas agitadas, un nacionalismo que apela a la fuente cosmopolita de lo helénico y de lo judío (es probable que Cohen siga siendo fiel, más allá de todo patriotismo, más allá de la exaltación guerrera que recorre el cuerpo alemán en 1915, al espíritu universalista de Filón y Kant.) ¿Puede resultar extraño que un filósofo judío de raíz kantiana, hijo de un rabino, haya destacado lo mismo que Heidegger: la filiación griega del pensamiento alemán, su condición de descendencia de ese pensar originario? Por supuesto que Heidegger va hacia otro lado y saca otras consecuencias de esa filiación. Cohen, muestra Derrida, señala esta relación desde el primer párrafo: “Ahora bien, como el cristianismo es impensable sin el *logos*, el helenismo es una de las fuentes de aquél. Pero de esa manera, y con un impacto igual, el helenismo aparece como una de las fuentes fundamentales (*Grundquelle*) de la germanidad”. Ningún otro pueblo tendría esa afinidad concurrencial con Grecia, y en esto vuelven a estar de acuerdo Cohen y Heidegger, claro que el primero sigue ese itinerario retrospectivo para acentuar la filiación de lo germánico en lo griego y lo judío, resaltando su fondo cosmopolita, su poderosa universalidad que él ve resurgir en Kant; Heidegger, en cambio, piensa en una herencia que le confiere a la germanidad su genio particular, su carácter de único pueblo de filósofos y lo hace desarraigando cualquier relación con lo judío y, tal vez, con lo cristiano. La disputa, que Heidegger no entablará con Cohen –que ya ha muerto- sino con Cassirer, girará alrededor de la interpretación del significado del platonismo.

El nacionalismo de Cohen es difícil de encasillar, rehuye cualquier simplificación; su humus hay que ir a buscarlo a una tierra en la que confluyen las tradiciones que han forjado a Occidente y, dentro de él, a la germanidad postulada por el autor de *Deutschtum und Judentum*. Claro que lo “maldito” de ese texto paradigmático radica en que el fondo ominoso de esa relación festejada por Cohen culminaría en Auschwitz, allí donde las raíces judías serían extirpadas para siempre, arrancadas de cualquier memoria que pudiera

---

<sup>9</sup> J. Derrida, *Ibidem*, pp. 59-60.

<sup>10</sup> J. Derrida, *Ibidem*, p. 60.

perturbar el vínculo límpido de la germanidad con lo griego. En un ensayo bello y ejemplar, Habermas ha dejado constancia de ese “olvido” que habitó la filosofía alemana antes y después de la guerra; su texto comienza con una frase lapidaria de Ernst Jünger, en la que el autor de *Tempestades de acero*, dice: *El judío no puede jugar ningún papel creador, ni para bien ni para mal, en nada de lo que atañe a la vida alemana*. “Esta frase de Ernst Jünger, escribe Habermas, ha sobrevivido al antisemitismo de los revolucionarios conservadores, en cuyo nombre fue escrita hace una generación. Hace pocos años oí la misma afirmación en la Facultad de Filosofía de una de nuestras grandes universidades. Los judíos, se nos decía, sólo pueden ser, a lo sumo, estrellas de segundo orden. Entonces, siendo estudiante, no recapacité sobre ello; debía estar muy ocupado leyendo a Husserl y a Wittgenstein, a Scheler y a Simmel, sin saber nada del origen de estos pensadores. Pero el renombrado catedrático de filosofía que negaba que sus colegas judíos pudieran ser productivos, sí que era consciente de ese origen. No deja de ser curioso lo pertinaces y enteros que se mantienen en danza los ingredientes de una ideología a la que bastaría un simple diccionario enciclopédico para convencerse de su error. Si fuera posible descomponer en fragmentos una figura del espíritu como es la filosofía alemana del siglo XX, agrupar esos fragmentos según su procedencia y ponerlos en una balanza, quedaría de manifiesto, precisamente en los ámbitos supuestamente reservados a la profundidad alemana, la preponderancia de aquellos que ese prejuicio quiere relegar al atrio de lo genial como talentos meramente críticos”.<sup>11</sup> Cohen hubiera refutado la afirmación de Jünger con apenas un gesto de desdén, sintiendo el grado de barbarie e ignorancia que encerraba esa frase cuajada de antisemitismo y de incompreensión de la propia historia del espíritu alemán. Lo que Cohen no hubiera sospechado es que la razón de la fuerza volvería horriblemente cierta esa frase jungeriana, ya no como manifestación de un ocultamiento sino como expresión de una decisión exterminadora.

Cohen creyó poder conciliar universalidad, que venía de lo griego y de lo judío, que encontró su condensación en el cristianismo, y nacionalismo que, para él, constituía un término menor, una mala necesidad que alcanzara a dar cuenta de lo específicamente alemán. Cohen, por supuesto, se sentía más a gusto con la matriz kantiana<sup>12</sup>, aquella que sostenía un cosmopolitismo asociado a la *paz perpetua* y que trataba de imaginar un horizonte Europeo afirmado en la tolerancia entre las naciones. Pero no deja de ser interesante destacar las diferencias que separan el universalismo sostenido por Cohen, su enraizamiento en la teoría de las ideas platónica y en la Crítica de la razón práctica kantiana, un universalismo afinado en el idealismo alemán y portador de una racionalidad de raíz ilustrada, con el genuino cosmopolitismo de un Joseph Roth o un Walter Benjamin, para quienes lo transfronterizo, lo supranacional, la traducción, constituían su genuina experiencia europea antes que alemana o, incluso, austríaca. Benjamin siempre estuvo entrelenguas y entreciudades, fue un habitante del margen y un francotirador que supo de exilios; Roth, amante del imposible imperio desmoronado al final de la Gran Guerra, supo degustar las diferencias culturales, supo viajar por mundos distintos descubriendo sus subterráneas correspondencias allí donde también destacaba sus alteridades. Lo judío, para

---

<sup>11</sup> J. Habermas, “El idealismo alemán de los filósofos judíos”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, trad. de Manuel Jiménez Redondo, p. 35.

<sup>12</sup> Derrida escribe captando la sensibilidad de Cohen: “Este movimiento lleva pues a Kant. ¿Quién es Kant? Es el santo de los santos del espíritu alemán, la más profunda y la más interior sacralidad del espíritu alemán (*in diesem innersten Heiligtum des deutschen Geistes*), pero es también aquel que representa la afinidad más íntima (*die innerste Verwandtschaft*) con el judaísmo.” P. 72.



el autor de *La marcha de Radeztky*, era su verdadero componente cosmopolita, la fuerza que lo volvía un genuino habitante de Europa. Cohen, arraigado a Alemania, fuerza intelectual alrededor de la que se forjó una tradición filosófica decisiva, se sentía judeo-alemán, creía que no había ninguna contradicción entre ambos elementos. Su patriotismo fue genuino, ingenuo, ridículo si es que lo valoramos desde los acontecimientos posteriores cuando esa conjunción sería brutalmente arrasada por aquellos que ahora hablaban en nombre de la verdadera Alemania, la que se desprendía sin miramientos de sus supuestas raíces judías.

Lo sugestivo de esta filiación que reconstruye Derrida leyendo a Cohen es que, más allá de su aparente estructura delirante, de su extravagancia, responde a un núcleo de sentido que ha estado desde un inicio en la marcha de Occidente y que ha ido adquiriendo distintas características de acuerdo a la estación en la que se detuvo. Dicho de otro modo: Cohen, que persigue la filiación helénico-judía del espíritu alemán, que exalta el triunfo del protestantismo como eje vertebrador de una nueva visión del mundo capaz de traducir, modernamente, la idea platónica, la universalidad judía y los nuevos dispositivos de la interrogación científica, simplemente no ha podido, ni querido, desprenderse del dispositivo logocéntrico. Derrida ve en esta operación “maldita” una clara proyección de lo que hoy, ahora y entre nosotros, llamaríamos *mundialización*, es decir, dominio mayúsculo de un Occidente que ha desplazado su eje hacia Norteamérica como expresión condensadora de ese logocentrismo originario. Es interesante recorrer la fábula que nos presenta siguiendo, casi al pie de la letra, el texto de Cohen: “Pero desde luego que sí, es eso realmente lo que pasa: si la mundialización, si la homogeneización de la cultura planetaria pasa por la tecnociencia, por la racionalidad, por el principio de razón (y ¿quién podría discutirlo en serio?), si la gran familia del *anthropos* se reúne gracias a esta hibridación general, a través de las más grandes violencias, ciertamente, pero irresistiblemente, si esa gran familia se unifica y se dispone a juntarse y a asemejarse no como familia genética sino como familia ‘espiritual’ que confía en este conjunto que se llama la ciencia y el discurso de los derechos del hombre, en la unidad de la tecno-ciencia y del discurso ético-jurídico de los derechos del hombre, a saber, en su axiomática común, oficial y dominante, entonces la humanidad se unifica realmente alrededor de un eje platónico-judeo-protestante (y los católicos son ya protestantes, como hemos visto, al igual que los judíos son todos ellos kantiano neoplatónicos). El eje platónico-judeo-protestante es también el eje alrededor del cual gira la psique judeo-alemana, heredera ésta, guardiana y responsable ésta de la hipótesis platónica, relevada a su vez ella misma por el principio de razón. Esta unificación del *anthropos* pasa de hecho por lo que se llama la cultura europea, en adelante representada, en su unidad indisociable, por el poder económico-técnico-científico-militar de los Estados Unidos. Pero si se considera los Estados Unidos como una sociedad esencialmente dominada, en su espíritu, por el judeo-protestantismo, por no hablar de un eje americano-israelí, entonces, cabría seguir en el sentido de la misma hipótesis, la hipótesis de Cohen a propósito de la hipótesis platónica y su descendencia no sería tan loca. Si es una hipótesis loca, es porque traduce la locura ‘real’, la verdad de una locura real, esta psicosis logocéntrica que se habría apoderado de la humanidad desde hace más de veinticinco siglos, quedando confundidos o articulados ciencia, técnica, filosofía, religión, arte y política en el mismo conjunto”<sup>13</sup>. Derrida concluye diciendo que aquí se cierra la fábula, o la verdad de la verdad, ese fondo que desde los griegos ha alimentado la delirante búsqueda

---

<sup>13</sup> J. Derrida, Op. cit., pp. 76-77.

de un eje universalizador. Cohen imaginó que ese punto de llegada, ese final de camino, lo constituía la síntesis platónico-judía-protestante encarnada en el espíritu alemán cuyo máximo exponente fue Kant.

Ese itinerario retrospectivo en el que se funda, según la interpretación derrideana del texto de Cohen, la psique judeo-alemana constituye algo más que una curiosidad; hay en esa notable construcción, en ese entrelazamiento de lo helénico-judío-protestante un ejemplo cabal de aquello que habita en el núcleo más profundo y decisivo de Occidente. Lo que está en juego es el dominio abrumador de una lógica de la identidad estructurada alrededor de una determinada concepción del ser. Derrida le ha puesto un nombre a ese dominio que parte del mundo griego, específicamente de la filosofía platónica y se realiza plenamente en el proyecto de la modernidad cartesiana: logocentrismo. Lee a Cohen desde ese desciframiento y tal vez por eso se apure en definir la psique judeo-alemana sólo y exclusivamente a partir de lo escrito en *Deutschtum und Judentum*; otro es el modo o la perspectiva en que se inscribirá la crítica de Rosenzweig, como también se alinearán en otro carril el pensamiento de Benjamin o la indagación del universo de la cábala llevada adelante por Scholem. Quiero decir: en *La estrella de la redención* nos encontramos con una poderosa recusación del principio lógico de identidad, un rechazo tajante del dominio de la ontología platónico-aristotélica que ha alcanzado su punto de cierre en el idealismo alemán, particularmente en la filosofía hegeliana; sencillamente Rosenzweig leerá de un modo radicalmente opuesto al de Cohen la relación entre el pensamiento judío, su raíz talmúdica, y la filosofía occidental<sup>14</sup>. Quisiera citar, a modo de ejemplo de esta posición, el inicio de *La estrella*: “Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. De derribar la angustia de lo terrenal, de quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía. Todo lo mortal vive en la angustia de la muerte; cada nuevo nacimiento aumenta en una de las razones de la angustia, porque aumenta lo mortal. Pare sin cesar el seno de la infatigable Tierra, y todos sus partos son puestos a la merced de la muerte: todos aguardan con temor y temblor el día de su viaje a lo oscuro. Pero la filosofía niega las angustias de la Tierra. La filosofía salta sobre la tumba que a cada paso se abre bajo el pie. Deja que el cuerpo quede a merced del abismo, pero la libre alma sale revoloteando. De que la angustia de la muerte ignore tal división en cuerpo y alma; de que breme yo, yo, yo, y no quiera saber nada de que la angustia se desvíe a descargar sobre un mero ‘cuerpo’, ¿qué se le da a la filosofía? Por más que el hombre se defiende de los tiros al corazón de la muerte ciegameamente inexorable escondiéndose como un gusano en los repliegues de la tierra desnuda y allí perciba a la fuerza y sin remedio lo que de otro modo nunca percibe: que su Yo, de morir, sólo sería un Ello, y grite él entonces su yo, con todos los gritos que aún contiene su garganta, a la cara de lo Inexorable que le amenaza con ese exterminio inconcebible, en semejante trance sonrío la filosofía su vacía sonrisa y con el índice señala a la criatura –cuyos miembros entrechocan de angustia por el más acá- hacia un más allá del que ella nada quiere oír. Pues el hombre no quiere escapar de no sé qué cadenas: quiere quedarse, permanecer; quiere vivir. La filosofía, que le hace el elogio de la muerte como protegida suya y ocasión espléndida para huir de las estrecheces de la vida, sólo le parece al hombre que se burla de él”.<sup>15</sup> Texto extraordinario y punzante

---

<sup>14</sup> He abordado el pensamiento de Franz Rosenzweig en “(Des)habitar el exilio: Franz Rosenzweig y lo judío”, *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*, Paidós, Buenos Aires, 2003, pp. 171-214.

<sup>15</sup> F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, trad. de Miguel García-Baró, pp. 43-44.

con el que Rosenzweig da comienzo al libro en el que someterá a una crítica radical la ontología de Occidente desmarcándose impiadosamente de la genealogía construida por Cohen. A ese movimiento destructivo le seguirán las escrituras de Benjamin y de Scholem, y desde otra perspectiva la del Ernst Bloch de *El espíritu de la utopía*. Señalo esta otra línea de lo judeo-alemán para relativizar el esquema argumentativo de Derrida y su inclinación a resolver tan compleja cuestión haciendo hincapié en una de las vertientes de ese maridaje tan arduo como trágico. No sería arriesgado sostener que mientras la genealogía coheniana permanecerá ciega ante lo que vendrá, incapaz de reconocer el “huevo de la serpiente” que anida en lo alemán como heredero de la onto-teología occidental, que ha sido platónico-cristiana, la perspectiva inaugurada por Rosenzweig y que alcanza hasta Levinas pasando por Benjamin y Scholem, se detendrá exhaustivamente a revisar esa maquinaria de reducción, de ¿exterminio?, que se forjó en el alba griega y que se desplegó con la síntesis cristiana.

Lo que Derrida llama la “psique judeo-alemana” responde sin duda a un núcleo importante de esa relación potenciada desde el siglo XIX, y que encuentra en Cohen su último representante, el que quizás llevó a su punto más extremo la identificación de ambas tradiciones. También es cierto, y lo apunté líneas atrás, que la generación de Cohen se sintió heredera y legataria del universalismo ético kantiano al que colocó en el centro de su concepción del mundo articulándolo con una especial inclinación hacia una traducción “alemana”, identificando universalidad y espíritu germánico hasta concluir en la exaltada visión coheniana. El forzamiento del texto kantiano al que se le agregó la relevancia que para la escuela de Marburgo tuvo el nudo epistemológico produjo una recepción de la tradición ilustrada que privilegiará la impronta alemana, aunque leyéndola como la última manifestación de la ecumene helénica-judía-cristiana. No resultó casual que la vertiente liberal del judaísmo alemán se haya sentido profundamente identificada con este entrecruzamiento que le permitía recoger sus tradiciones cosmopolitas junto a la posibilidad de mostrar su extraordinario arraigo en el suelo de la cultura luterana, su entrañable relación con la tierra en la que se había manifestado la última síntesis de la universalidad occidental.

Ha sido Gershom Scholem el que le contestó a Cohen, aunque mucho tiempo después y teniendo a Auschwitz como fondo ominoso; el título que le puso a su discurso es por demás elocuente: “Judíos y alemanes”. Allí trazó lo que para él fueron tanto las líneas de convergencia como las de una divergencia que concluyó en catástrofe. No hay rastros en ese texto amargo de la apologética del filósofo de Marburgo; hay apenas, pero no es poco, un intento de comprensión, la búsqueda de ciertas pautas que nos permitan entender las originales circunstancias históricas por las que tuvieron que atravesar los judíos de lengua alemana. Quisiera citar algunas de esas reflexiones de quien sabe que nada volverá a ser como antes y de que no queda ningún resquicio para reparar lo irreparable: el hundimiento de la cultura judeo-alemana, eso que Derrida llama su peculiar psique y que cree encontrar no sólo en Hermann Cohen sino que irradia sobre un mundo más vasto que involucra, incluso, al propio Scholem.

Persiguiendo hacia su fondo histórico este vínculo siempre complejo y equívoco, Scholem señaló que la “intimidación que caracterizó la relación de los judíos con lo alemán está ligada al momento histórico concreto en el que surgió. Cuando los judíos se volvieron en masa de su Edad Media hacia la nueva época de la Ilustración y la Revolución, las masas decisivas de Alemania, Austria-Hungría y los Estados orientales, es decir las cuatro quintas partes del pueblo judío, bajo las condiciones geográficas, políticas y lingüísticas dadas, se

encontraron en primer lugar con la cultura alemana”. No deja de ser significativo que Scholem hable de encuentro con la cultura alemana y no con los alemanes, que la relación se haya dado fundamentalmente en un plano cultural dominado por el impacto y la fascinación que lo alemán ejerció sobre los judíos (lejos se estuvo de un encuentro efectivo definido por lo cotidiano y por el mutuo reconocimiento). El factor decisivo de ese encuentro se dará en el apogeo del período burgués, período del que “cabe afirmar que fue un momento feliz, en el que la creatividad de los judíos que despertaba de nuevo y que habría de adoptar formas tan importantes después de 1750, se encontró precisamente con el auge creativo del pueblo alemán que creó una imagen de lo alemán que antes de 1940 aún persistía en capas muy amplias, a pesar de las numerosas experiencias amargas, que más tarde lo serían todavía más. Esta amalgama de un gran momento histórico, caracterizada para los judíos por los nombres de Lessing y Schiller, por su intensidad y su envergadura no tiene parangón en las relaciones de los judíos con otros pueblos europeos<sup>16</sup>. Desde ese encuentro, el primero en el camino hacia Occidente, desde esta nueva imagen, un brillante resplandor iluminó todo lo alemán. Ni siquiera hoy, tras haberse derramado tanta sangre y tantas lágrimas, podemos decir que fuera *única y exclusivamente* un resplandor engañoso. Era también algo más. Contenía elementos muy fecundos, arranques hacia evoluciones decisivas” (tal vez sirvan estas palabras de Scholem, crítico de esa relación pero portador de huellas imborrables en él de la cultura alemana, para comprender mejor al propio Cohen, a su intento por reivindicar la esencial empatía entre ambos pueblos pero sosteniendo, de ahí su originalidad y riesgo intelectual, las raíces judías de lo alemán hasta llegar a su extraordinaria síntesis en Lessing, Kant y Schiller)<sup>17</sup>.

Scholem se detendrá a remarcar la importancia decisiva de Friedrich Schiller en el imaginario de lo judíos y en su construcción de lo alemán; como si fuera a través de esta figura excepcional como se constituyó la fascinación hacia ese mundo cultural. “Schiller, el portavoz de la humanidad pura, el hombre que expresó con patetismo los ideales más elevados de la humanidad, ha representado para generaciones de judíos en Alemania, y casi más aún fuera de ella, lo que ellos percibían o deseaban percibir como alemán, incluso cuando este lenguaje ya sonaba a hueco en la propia Alemania, en el último tercio del siglo XIX. Para muchos judíos, fue más real el encuentro con Friedrich Schiller que con los alemanes de carne y hueso. En él hallaron lo que buscaban con más ardor. El romanticismo alemán ha significado algo para muchos judíos, Schiller para todos. Era un componente de la fe de los judíos en la humanidad. Schiller era la causa más visible, impresionante y resonante de los autoengaños idealistas a los que condujo la relación de los judíos con los alemanes. Ahí estaba el programa que parecía colmar todas las esperanzas del nuevo judío que había perdido su seguridad en sí mismo como tal, y así no encontró él tonos falsos, porque esa era la música que le hablaba de su intimidad. De hecho, los judíos respondieron a Schiller, que nunca les habló directamente, y el fracaso de este diálogo alberga tal vez en

---

<sup>16</sup> Michael Löwy recuerda en su libro *Redención y Utopía* (El cielo por asalto, Buenos Aires, 1997, trad. de Horacio Tarcus) que sus propios padres al salir de Austria buscando el exilio en las lejanas tierras brasileñas, entre los pocos objetos que se pudieron llevar figuraban las obras de Lessing y Schiller, verdaderos íconos de esos judíos centroeuropeos que todavía se sentían unidos a lo alemán a través de su impronta humanista ilustrada.

<sup>17</sup> Cohen escribirá programáticamente que “Todo alemán debe conocer, hasta el punto de intimidad que ofrece el amor, su Schiller y su Goethe, y tenerlos siempre tanto en la cabeza como en el corazón. Pero esta intimidad presupone que ha adquirido también un conocimiento y una comprensión elemental de su Kant.” *Deutschum und Judentum*, 44, cit. Por J. Derrida, Op. cit., p. 109.

su seno uno de los misterios del fracaso de esa relación. Porque Schiller, al que estaba tan apasionadamente unido su amor, no era una persona cualquiera, era realmente el poeta nacional de los alemanes y así lo sintieron éstos a lo largo de todo el siglo XIX, de manera que en este caso los judíos no eligieron, como había ocurrido con tanta frecuencia, el sendero equivocado”<sup>18</sup>. Es fascinante esta lectura retrospectiva de quien recoge la decisiva influencia de Schiller entre los judíos de lengua alemana, una influencia que sirvió para definir las raíces de lo que luego, cuando la historia giraría hacia lo trágico, se mostraría como una ilusión. A la luz de la interpretación del autor de *La cábala y su simbolismo*, es posible leer con otros ojos el proyecto de Cohen y, claro, percibir mejor la idiosincracia de aquellos que habitaron la cultura alemana teniendo a Schiller como estandarte orientador. Y no deja de ser clave que su opción haya sido por aquel poeta que representaba, para ellos, la quintaesencia del humanismo, el eje desde el cual el espíritu alemán se volvía fundamento de una nueva humanidad. Cohen, miembro de la última generación que creyó a rajatablas en esta línea, se encargó en su texto de perseguir hacia las raíces de la historia aquello que luego, según su mirada, alcanzaría su acmé en la época dorada de finales de siglo XVIII.

Decía que la crítica a la que somete Derrida el texto de Cohen debe ser leída teniendo como antecedente imprescindible al “nuevo pensamiento” forjado por Rosenzweig y las posteriores perspectivas innovadoras de Benjamin, Buber, Scholem y, más cerca nuestro, Levinas. Será en el interior mismo de la psique judeo-alemana donde se libraré la batalla por las herencias y los legados de los que cada uno intentará reclamarse genuino portador. Para Cohen, y eso se desprende de su ensayo y de la lectura que de él ha hecho Derrida, esa herencia fundamenta el dominio del *logos* racional-ilustrado enclavado en la matriz kantiana como núcleo de lo propiamente alemán, es decir, judío. El autor de *Deutschum und Judentum* cierra un largo itinerario que ve en la alquimia de lo alemán con lo judío la realización del universalismo platónico-cristiano; casi en un sentido hegeliano, Cohen establece el punto de llegada de la racionalidad occidental en la cultura forjada alrededor de las figuras de Lutero, Mendelssohn, Kant, Schiller, etc. Otra será la perspectiva inaugurada por Rosenzweig al ejercer una audaz y radical crítica de toda la tradición de la metafísica nacida en el alba griega; crítica que discutirá la estructura misma del edificio reivindicado por Cohen.

Al perseguir estas extrañas genealogías intelectuales lo que se intenta es *des-cubrir* esos itinerarios que han forjado la trama de nuestras representaciones; apropiarnos, desde una intencionalidad crítica, de voces y textos que definieron el derrotero de Occidente y, de diversos modos, siguen presentes en nosotros. Derrida logra interrogar la escritura de Cohen conociendo el desenlace de la historia, sabiendo de la catástrofe que se desencadenaría sobre la judería europea. Sabe que en ese ensayo olvidado es posible encontrar una huella que nos ayude a comprender, que nos permita desocultar lo oculto, que abra el camino hacia las opacidades de la historia. Lo indecible permanecerá allí pero, al menos, se podrá pronunciar alguna palabra.

---

<sup>18</sup> Gershom Scholem, “Judíos y alemanes”, **Letra Internacional**, Núm. 23, 1991, pp. 52-57.