

*„Je edler ein Ding in seiner Vollkommenheit,
sagt ein hebräischer Schriftsteller,
desto grässlicher in seiner Verwesung“*

RESPUESTAS JUDÍAS AL ANTISEMITISMO DEL PENSAMIENTO ILUSTRADO ALEMÁN

Jewish Responses to the Anti-Semitism of German Enlightened Thought

LILIANA RUTH FEIERSTEIN**

liliana.feierstein@uni-konstanz.de

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2012

Fecha de aceptación: 27 de octubre de 2012

RESUMEN:

Los límites de la Ilustración (*Grenzen der Aufklärung*, Claussen) están presentes ya en su génesis, como recordaran Max Horkheimer y Theodor Adorno en su *Dialéctica de la ilustración*, escrito durante los años más terribles de la Shoá. Pero los autores de la teoría crítica no fueron los primeros en divisarlos. Este trabajo se propone presentar brevemente algunos puntos nodales de la genealogía del diálogo entre pensadores judíos y sus contemporáneos alemanes en relación con estos límites: una discusión que comienza casi exactamente dos siglos antes de la publicación de la *Dialektik der Aufklärung*, con la entrada de Moses Mendelssohn a la ciudad de Berlín en 1743. La argumentación se centra en los debates que se vieron obligados a sostener Mendelssohn durante el siglo XVIII, Hermann Cohen en el XIX y su discípulo Ernst Cassirer a principios del siglo XX, así como en el papel central jugado por los docentes del Seminario Teológico Judío de Breslau en la defensa judía del derecho a la diferencia.

Palabras clave: antisemitismo; ilustración; Mendelssohn; Hermann Cohen; dialéctica del iluminismo.

*“Cuanto más noble la perfección de un objeto – dice un escritor hebreo – tanto más atroz su putrefacción” (Moses MENDELSSOHN en *Über die Frage: Was heißt aufklären?*, 1784). Todas las traducciones de las citas son de mi autoría.

** Universidad de Konstanz

ABSTRACT:

The "limits of enlightenment" (*Grenzen der Aufklärung*, Claussen) are already present in its origins, as Max Horkheimer and Theodor Adorno reminded us in their *Dialectic of Enlightenment*, written during the most terrible years of the Shoah. But the authors of the critical theory were not the first to discern these limits. This work proposes to briefly present several key points in the genealogy of the dialogue between Jewish thinkers and their German contemporaries with regard to such limits: a discussion that begins almost exactly two centuries before the publication of *Dialectic of Enlightenment*, with the arrival of Moses Mendelssohn in Berlin in 1743. The arguments center on the debates in which various thinkers felt obligated to engage—Mendelssohn in the eighteenth century, Hermann Cohen in the nineteenth century, and his disciple Ernst Cassirer in the early twentieth century—and on the central role played by some teachers of the Breslau Jewish Theological Seminary in the Jewish defense of the right to to be different.

Key words: antisemitism; illustration; Mendelssohn; Hermann Cohen; dialectic of Enlightenment.

No se rían de mi consejo, el consejo de un soñador, que les advierte que se cuiden de los kantianos, los fichteanos y los filósofos naturales. No se rían de un iluso que espera en el ámbito de los fenómenos la misma revolución que tuvo lugar en el dominio de la mente. El pensamiento precede a la acción, igual que el relámpago precede al trueno.

Heinrich Heine

Aunque resulta difícil “datar” el comienzo del antisemitismo alemán moderno (diferenciándolo del antijudaísmo religioso) podemos destacar una fecha que lo metaforiza en un gesto simbólico: Berlín, 1743. Conocida es la anécdota en la que Moische ben Mendel ingresa a la ciudad a través del portal Rosenthal (una de las aduanas para el ingreso a la capital) y el guarda escribe con meticulosa exactitud en su registro: “Hoy atravesaron el portal de Rosenthal seis bueyes, siete cerdos, un judío”.¹ La cosificación del Otro, la animalización de la diferencia será una de las

¹ Una de las versiones cuenta que frente a la pregunta del guardián, qué era lo que traía para “comerciar” (“handeln”) en Berlín, el joven Mendelssohn respondió tartamudeando: “R-Razón”. Según otras leyendas, 35 años más tarde Salomon Maimon contestaría a la misma pregunta con: „Lernen, lernen, lernen“ (estudiar, estudiar, estudiar). Ambas reacciones al *Leibzoll* (aduanas corporales) implican ambiciones estrictamente humanas, en las que se destacan el claro contraste del paralelo entre hombre y animal que establecían el aduanero y la ley. Respecto a las anécdotas, cfr. Levin GOLDSCHMIDT, *Das Vermächtnis des deutschen Judentums*, Frankfurt a. M.: Europäische Verlaganstalt, 1957, pág. 28, Julius A. SCHOEPS: *Moses Mendelssohn*, Munich: Jüdischer Verlag, 1979, pág. 12 y

características que no abandonarán el pensamiento de Occidente. Aunque este se niegue a admitirlo.

Desde la llegada de Mendelssohn a Berlín, un hilo recorre la historia de Alemania: del antisemitismo moderno y de las respuestas al mismo de los pensadores judeo-alemanes. En 1743 comienza una nueva etapa en la historia del judaísmo pero, también, en la del pensamiento alemán. En el diálogo con sus contemporáneos —y en sus propias biografías— los autores judeo-alemanes intentan a través de los siglos preservar la posibilidad y la santidad de la *diferencia (lehavdil)* así como la prioridad de la razón ética sobre la epistemológica. No puede afirmarse que ganaran la partida, pero vale la pena recordar sus movimientos. Este trabajo propone un breve recorrido a través del largo siglo del judaísmo alemán (1743-1933) enfocando este diálogo (im)posible entre dos maneras de interpretar el mundo.

1. MENDELSSOHN: LA DECONSTRUCCIÓN DEL PRINCIPIO DEL TERCERO EXCLUÍDO

El sueño de Mendelssohn y de los *maskilim* de traspasar el portal de ingreso a la modernidad era un plan ambicioso y difícil de ejecutar. Se trataba nada menos que del acceso a la "cultura europea", a la Ilustración, con una particularidad que es preciso destacar: pretendían mantener a lo largo de este camino su propio modo de comprender el mundo. Esta atrevida afirmación de poder ser al mismo tiempo A y B (en este caso judío y alemán) se encuentra ya anteriormente en la historia de la filosofía, en distintos intentos de refutar a Parménides, mediante la crítica a su *principio del tercero excluido*.

En el pensamiento de Occidente existe una dinámica compleja entre el aura fundamental del *número tres* (desde las tres dimensiones de la dimensión temporal —pasado, presente, futuro— hasta la estructura básica en la literatura —comienzo, nudo, final) y la *lógica binaria* que ordena el mundo por pares recíprocos opuestos (bueno/malo, nosotros/ellos, propio/ajeno, femenino/masculino). Michel Foucault describe cómo la modernidad y el origen del Estado nacional a ella ligado, va creando una genealogía del racismo, que la totaliza a través de estas oposiciones binarias. Le deja al "otro" un solo lugar: como negación del "mismo" (construcción-

Amos ELON: *Zu einer anderen Zeit. Porträt der Deutsch-Jüdischen Epoche*, Munich: Hanser, 2002, pág. 10. La humillante *Leibzoll* que debían pasar animales y judíos fue revocada recién en 1787.

nes, nosotros/ellos), que encontró su más atroz y paranoica encarnación en el así llamado (en este contexto resulta casi una ironía) *Tercer Reich*.²

En las "*imagined communities*" de las naciones (Anderson) estas minorías culturales que viven simultáneamente en varias lenguas y culturas, representan una suerte de tercer elemento (ni nosotros, ni ellos) que cuestiona la narrativa nacional provocando un *Unbehagen* (Freud).

El caso de Mendelssohn resulta paradigmático porque mostró, ya en el umbral de la modernidad, que la doble pertenencia, esta identidad compleja, *existe*. Los ataques permanentes a su judaísmo dan cuenta de la urgencia de algunos actores sociales por "resolver" esta *disonancia* identitaria.

El debate más conocido es con el cura Johann Casper Lavater, quien lo invita públicamente a decidirse, por fin, por la conversión. En sus geniales respuestas, Mendelssohn se vale de la ironía y el absurdo para poner en evidencia los débiles argumentos de un antijudaísmo religioso ya atravesado por ciertos gérmenes de antisemitismo moderno. Por ejemplo, en este fragmento, en el que el filósofo judío ridiculiza la acción misionera de la iglesia: "La religión de mis padres no *desea* ser expandida. No queremos enviar misiones a la India o a Groenlandia para predicarles a esos pueblos lejanos nuestras creencias. Sobre todo al último de ellos que, según las descripciones que tenemos, posee una cultura envidiable".³

Poco después Mendelssohn publica el libro *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (Jerusalén o sobre poder religioso y judaísmo), el que se convertirá en uno de los pilares de la fundamentación de la separación entre Iglesia y Estado en el continente europeo. Este texto fue la respuesta a otro famoso ataque: *Das Forschen nach Licht und Recht* (La búsqueda de luz y razón), un escrito anónimo, firmado sólo con una M*, en el año 1782. El *anónimo* explorador de la verdad, como el autor se llama paradójicamente a sí mismo, exhorta a Mendelssohn a "mostrarse por entero" y a llegar a ser un hombre *íntegro* por el efecto de la conversión. La descrip-

² Aún más irónico resulta en este sentido recordar que Georg Simmel abogase por la creación de un espacio alternativo que denominara, justamente, *Drittes Reich*, el cual daría lugar a la tolerancia. En este las polaridades y dualismos no tendrían que ser necesariamente anulados, sino más bien podrían coexistir. Cfr. Georg SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, Berlin/Leipzig: de Gruyter, 1927, Capítulo III.

³ Moses MENDELSSOHN, "Schreiben an den Herr Diakonus Lavater zu Zürich", 1770: pág. 17. La mención de Groenlandia, como muestra Kronauer, no es casual sino un crítica explícita a la acción devastadora de los misioneros cristianos frente a la cultura Inuit. Cfr. Ulrich Kronauer, "Moses Mendelssohn: Glück der Grönländer" en id, *Gegenwelten der Aufklärung*, Heidelberg: Winter, 2003, págs. 71-82.

ción de lo judío en su texto es *lo incompleto que no muestra su rostro* (según el autor, como Moisés cuando habla al pueblo en el Sinaí ocultando sus facciones), una “incompletud” que parece relacionarse con el miedo y las proyecciones de los varones cristianos respecto a la circuncisión.

Si bien mezclado con estereotipos antijudíos (y en parte también ya antisemitas) la discusión permanece en la cuestión de la conversión. Mendelssohn contesta en *Jerusalén* con valentía y una lógica irrefutable: “Nosotros no podemos abandonar nuestra Ley sin que eso nos genere problemas de conciencia. ¿Y para que les sirven a ustedes ciudadanos sin buena conciencia?” terminando con el famoso llamado a la división de poderes “¡Al Kaiser lo que es del Kaiser, y a Dios lo que es de Dios!”⁴

Por último, las diferencias de Mendelssohn con Kant iluminan otra perspectiva, igualmente importante en el tratamiento del tema: el problema de los límites de lo epistemológico en su relación con la dimensión ética. Como escribe Mendelssohn en sus *Morgenstunden*: „Wir stehen an der Gränze, nicht nur der menschlichen Erkenntnis, sondern aller Erkenntnis überhaupt; und wollen noch weiter hinaus, ohne zu wissen, wohin. Wenn ich euch sage, was ein Ding wirkt oder leidet; so fragt nicht weiter, was es ist.“⁵ Adorno y Horkheimer describen la encarnación de este peligro (la autonomía radical del hombre kantiano) como una ilusión del totalitarismo: “El principio de Kant, ‘hacer todo según el precepto de su intención como tal, que a su vez tendría el propio yo como sujeto que por lo general, promovería leyes’, es también el secreto del superhombre. Su voluntad no es menos despótica que el imperativo categórico. Ambos principios apuntan a la independencia de poderes externos, a la absoluta madurez, definida como esencia de la Ilustración.”⁶

2. HERMANN COHEN: LA DIFAMACIÓN ANTISEMITA COMO DELITO

La genealogía de esta disputa continuará a través de los siglos, teniendo en Hermann Cohen y los demás miembros del Seminario Teológico de Breslau (alumnos y profesores) algunas de sus plumas más brillantes. El debate más conocido tendrá

⁴ Moses MENDELSSOHN: *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlin, F. Maurer: 1783: pág. 126.

⁵ “Nos encontramos en el límite no sólo del conocimiento humano, sino de todo conocimiento en general y queremos llegar más lejos todavía, sin saber a dónde. Si les digo lo que una cosa suscita y padece, no sigan preguntando qué es.”

⁶ Theodor W. ADORNO Y MAX HORKHEIMER: *Dialektik der Aufklärung*, en *Gesammelte Schriften*, Volumen 3, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, pág.135.

lugar en 1879 en la Universidad de Berlín: el *Antisemitismusstreit*. Manuel Jöel, uno de los más lúcidos docentes de Breslau sintetiza en una frase la esencia del antisemitismo moderno: *Wozu ist dann das Judentum da, wenn nicht, um als Folie zu dienen?*⁷ Un siglo y medio más tarde leemos en los *Elementos del Antisemitismo* (Adorno/Horkheimer): „Para los fascistas los judíos no son una minoría sino otra raza, el principio negativo como tal.”

Entre los múltiples ataques que Hermann Cohen se verá obligado a enfrentar merece destacarse el de 1888, cuando tiene que escribir un peritaje en “defensa del pensamiento talmúdico” frente a la acusación de Lagarde de que el Talmud permite a los judíos robar y engañar a los cristianos. Este trabajo dará pie a su artículo *Die Nächstenliebe im Talmud* (El amor al prójimo en el Talmud) que es una de las bases fundamentales de la traducción de la ética judía a la filosofía occidental (y, a mi modo de ver, uno de los pilares de la propuesta ética de Emmanuel Levinas, aunque éste casi nunca nombre a Cohen en sus escritos). Un Cohen paciente responde de manera precisa y en base a fuentes, a la insultante pregunta del juez (“...si el Talmud realmente permite robarles a los gentiles”). En el último párrafo, sin embargo, se permite una pregunta indirecta, que pone al descubierto la actitud del tribunal: “En el tratado Baba Mezia 58b se comenta: ‘Más grande es el pecado del engaño con palabras que el engaño con dinero: ya que en aquél dice: ‘Teme a D’s’; R. Elieser interpreta: ‘aquel afecta a la persona, este sólo a su dinero.’ R. Samuel, hijo de Najmanis, dice: ‘Aquel se deja restituir, éste no’.”⁸

Basándose en el fragmento talmúdico, Cohen señala que “el gesto de un engaño con palabras”, es decir, la difamación de la Ley judía, es mucho más grave que el supuesto robo a los gentiles. En una genial inversión de la constelación presenta la profunda sabiduría que contiene el (texto) acusado, dejando en evidencia el dudoso proceder de la justicia de Marburgo. No sabemos si los jueces entendieron la sutileza de Cohen –es más bien improbable. Él mismo vivió todo el proceso como algo muy molesto y doloroso. En una carta a Stadler leemos: “(...) se anunció el pronunciamiento de la sentencia con un alegato provisional, muy entristecedor: el tribunal no decide nada sobre la credibilidad de ambos peritajes –mi colega es Lagarde de Gotinga, incluso en su alegato un antisemita declarado– y omite inclu-

⁷ ¿Para qué existe el judaísmo, si no es para servir como una superficie de proyección (*Folie*)?

⁸ Hermann COHEN, *Die Nächstenliebe im Talmud*, Marburg: N.G. Elbert, 1888 (el subrayado es de la autora).

so utilizar sus propias concesiones. De a poco, sin embargo, me estoy tranquilizando".⁹

3. EL GESTO DE "BORRAR" AL OTRO

El proceso en Marburgo no fue, sin embargo, la primera confrontación de Cohen con las crecientes tendencias antisemitas en Alemania. Ya entre 1879 y 1881 se había posicionado en la famosa disputa sobre el antisemitismo (*Antisemitismusstreit*). Los absurdos argumentos de Treitschke y sus adeptos son conocidos, así como el tristemente célebre eslogan pleno de resentimientos "*Die Juden sind unser Unglück*" (Los judíos son nuestra desgracia), fraguado en la universidad de Berlín. De manera casi profética, Heinrich Graetz, otro de los brillantes maestros de Breslau, escribe en su respuesta pública a Treitschke: "Que el genio del pueblo alemán le perdone, haber pronunciado esas palabras insensatas: que los judíos serían una desgracia para el pueblo alemán."¹⁰

Si bien el antisemitismo era parte de la vida cotidiana y en los años anteriores había crecido enormemente, a través de esta disputa universitaria se le otorgaba el aura de legitimidad de un discurso académico. La violencia y la ignorancia de los argumentos de Treitschke recuerdan a M*, el adversario anónimo de Mendelssohn. Pero un siglo más tarde, frente a la mejor integración de los judíos en la sociedad alemana, los ataques se volvieron aún más paranoicos y radicales. La atmósfera antisemita se extendía en toda Europa con diversos acentos regionales: en 1894 el caso Dreyfus en Francia, entre 1873 y 1900 se iniciaron en Alemania y el Imperio Austrohúngaro más de 60 denuncias contra judíos bajo la acusación de „asesinato ritual“.¹¹

La actualidad de algunos de los argumentos de Treitschke puede intuirse en la siguiente cita: "Entonces yo pregunto: ¿se puede considerar a un hombre que piensa y escribe de ese modo, como un alemán? No, Herr Graetz es un extraño (*Fremdling*) en la tierra del azaroso país de su nacimiento, un oriental, que ni entiende a

⁹ Carta del 16 de mayo de 1888 citada en Almut Loycke (ed.), *Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins*, Frankfurt a. M.: Campus, 1992, pág. 81.

¹⁰ La respuesta de Graetz a Herr von Treitschke en C. Krieger (ed.), *Der 'Berliner Antisemitismusstreit' 1879-1881*, München: Saur, 2003, volumen I, pág. 96.

¹¹ Según Lehr, citado en S. Schwarzschild, "Germanism and Judaism. Hermann Cohen's Paradigm of the German-Jewish Symbiosis", en D. Bronsen (ed.), *Jews and Germans from 1860 to 1933*, Heidelberg: Winter, 1979. pág. 136.

nuestro pueblo y ni quiere entenderlo; no tiene nada en común con nosotros, aparte del hecho de que posee nuestra ciudadanía y se sirve de nuestra lengua materna –con el fin de blasfemarnos [...] *En suelo alemán no hay ningún lugar para la doble nacionalidad.*”¹²

Cohen reaccionó a las acusaciones antisemitas, pero de una manera mucho más suave que Moritz Lazarus o Heinrich Graetz, quienes atacaron a Treitschke frontalmente y deconstruyeron de manera sólida e irónica sus argumentos.¹³ Cohen, en cambio, con un tono mucho más moderado, intentó primero buscar un diálogo y un lugar en la conciencia nacional alemana –en vano. Las primeras líneas de su artículo, que expresan desilusión y tristeza, son conocidas: “Así es que otra vez llegamos al punto, en que tenemos que hacer profesión de fe (*Es ist also wieder dahin gekommen, dass wir bekennen müssen*). Nosotros, los más jóvenes, hubiéramos tenido el derecho de desear que de a poco nos fuera posible sentirnos en casa en la nación de Kant [...] pero esa confianza nos ha sido quebrada: la vieja angustia se vuelve a despertar.”¹⁴

Este era en realidad el *tercer* escrito de Cohen sobre el tema. Antes le había enviado dos cartas a Treitschke con la esperanza de moverlo hacia una reflexión. La historia de estas misivas ejemplifica los gestos simbólicos de la sociedad mayoritaria frente a una voz que articula una diferencia. A pesar de que Cohen en ambas le pidiera a Treitschke publicarlas en su periódico *Preußischen Jahrbuch*, su solicitud fue simplemente ignorada. El tercer intento de Cohen fue publicado en la prensa judía.

Este gesto simbólico, que yo llamo el “borrar” al otro, se repite a lo largo de la historia (del pensamiento) alemán(a). Por ejemplo en la biografía de Ernst Cassirer, más de 25 años después: en 1916 Bruno Bauch, presidente de la Sociedad Kant (*Kant-Gesellschaft*) publica en el órgano de la misma (la revista *Kant-Studien*) un artículo de claro tinte antisemita intitulado *Sobre el concepto de nación*. Cassirer (el discípulo preferido de Cohen) escribe inmediatamente la respuesta *Sobre el concepto de*

¹² Heinrich von TREITSCHKE, “Unsere Aussichten”, en C. Krieger, *Der ‘Berliner Antisemitismusstreit’ 1879-1881*, ob. cit., volumen I, pág. 12.

¹³ Este no es el lugar para profundizar en las distintas posiciones de los profesores judíos –sin lugar a dudas, un tema fascinante. Por lo pronto es suficiente señalar que los conflictos internos eran tan grandes que las relaciones de Cohen con Steinthal y Lazarus se quebraron. Desde el punto de vista actual parecería que Moritz Lazarus y H. Graetz pudieron ver con mayor nitidez que Cohen las “dificultades” que cierta cultura alemana tenía para aceptar la diferencia.

¹⁴ Hermann COHEN, “Ein Bekenntnis in der Judenfrage”, en C. Krieger (ed.), *Der ‘Berliner Antisemitismusstreit’ 1879-1881*, ob. cit., Volumen I, pág. 337.

nación. Una réplica al artículo de B. Bauch y la envía a la redacción de los *Kant-Studien*. El editor, Arthur Liebert, se niega a publicarla. Como protesta, Cassirer y Cohen renuncian juntos y públicamente a su membresía en la *Kant-Gesellschaft*.

Treitschke ignoró ambas cartas como un siglo antes Friedrich der Große la petición de sus colegas de que Mendelssohn fuera integrado a la Academia Real, como Liebert ignorara la respuesta de Cassirer. Sólo se pudo saber de la existencia de estas cartas a través de un comentario de Rosenzweig en su introducción a los *Escritos judíos* de Cohen, publicados postumamente. Allí afirmaba que copias de las misivas se encontraban en el archivo de la viuda del filósofo. Con la deportación de Martha Cohen en 1943 se perdieron todos los documentos del maestro de Marburgo. Más tarde se reencontraron las cartas originales, increíblemente, en el legado que dejó Treitschke a sus herederos.¹⁵ La historia de estos textos también demuestra que las huellas nunca pueden eliminarse del todo, no importa lo fuerte que sea el deseo de aniquilación.

4. LA VISIÓN DEL PROFETA

Aunque a Cohen la vida le ahorró la experiencia del nazismo (murió en 1918) debió recorrer un duro camino que no pocas veces significaba el aislamiento del mundo académico. Si Mendelssohn era aclamado como el nuevo Sócrates en los salones de Berlín; el Platón alemán en cambio fue más bien ignorado por el resto de sus colegas. Ni siquiera se les ocurría convencerlo para que diera el paso de la “conversión” –como un siglo antes había intentado Lavater con Mendelssohn–, ya que en esa época el antisemitismo se había convertido en una ideología biologicista.

Estos breves ejemplos dan cuenta de lo complejo e interesante de una genealogía de la respuesta judía a este odio, una fuente en la que la *Dialektik der Aufklärung* abrevó y a la que debemos regresar para reconstruir la historia de (l pensamiento de) la resistencia a la totalidad. Quisiera terminar con la descripción de Toni Cassirer de las últimas horas de Hermann Cohen: „Cuando lo visitamos la última vez en su cama de enfermo eran los días del festejo de Pésaj, Cohen estaba recostado, respiraba con dificultad (...) Sus rulos, blancos como la nieve, caían húmedos a ambos lados de su rostro, atormentado por el sufrimiento, y el habla le

¹⁵Cfr. Steven SCHWARZSCHILD, “Germanism and Judaism. Hermann Cohen’s Paradigm of the German-Jewish Symbiosis”, ob. cit., pág.135.

resultaba dificultosa. En ese momento, la enfermera le trajo una taza de café con un pedazo de *matze*. Cohen levantó la vista, tomó el *matze* con fuerza, como empuñándolo, y súbitamente su expresión cambió totalmente. Con una voz cargada de ira y su brazo levantado comenzó a criticar la mentira del asesinato ritual ‘Esa mentira malvada, en la que nunca creyó ninguno de los que la propagan, la inventaron para aniquilarnos’ –gritó de repente muy alto– ‘pero eso no lo lograrán nunca, amigos míos, –y manténganse fieles a nuestra religión’. Le dimos la mano y abandonamos la pieza del enfermo. Pocas horas después Cohen moría. Cuando escuché la noticia le pregunté a Ernst: ‘¿No pensás que hoy vimos morir a un profeta?’ Quince años más tarde, en abril de 1933, recién terminamos de comprender qué caminos habían recorrido los pensamientos de Cohen en su última hora.”¹⁶

Moses (Mendelssohn), (Hermann) Ezequiel (Cohen) y tantos otros fueron, sin duda, profetas de estos tiempos. Regresar a sus textos nos permite entender los comienzos de este odio y prepararnos mejor para las futuras batallas.

¹⁶ Toni CASSIRER: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim: Erstenberg, 1981, pág. 94 ss.