



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Dirección

Fernando Moledo, Fernuniversität in Hagen
fernando.moledo@fernuni-hagen.de

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
hpringe@gmail.com

Secretario de edición

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València
oscar.cubo@uv.es

Secretaria de calidad

Alba Jiménez Rodríguez, Universidad Complutense de Madrid
albjim04@ucm.es

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
Jesús Conill, Universitat de València
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

Diseño, revisión de estilo, corrector y maqueta

Josefa Ros Velasco, Harvard University, Cambridge (MA)

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





Índice

Artículos

- 137 ¿Puede la razón práctica ser artificial?
Dieter Schönecker
DOI 10.7203/REK.3.2.13208
- 149 Invitación al estudio de la aetas kantiana. La filosofía trascendental de Kant a la luz de la crítica de sus coetáneos alemanes
Rogelio Rovira
DOI 10.7203/REK.3.2.13017
- 175 La virtud de la humildad en la filosofía práctica de Hermann Cohen
Héctor Oscar Arrese Igor
DOI 10.7203/REK.3.2.12665
- 190 Elastic force in Kant's early works
Stephen Howard
DOI 10.7203/REK.3.2.12780
- 208 La relación entre autoconciencia pura y existencia en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*
Alejandra Baehr S.
DOI 10.7203/REK.3.2.12776

Semblanza

- 224 Jorge Eugenio Dotti *in memoriam*
Alberto Mario Damiani
DOI 10.7203/REK.3.2.13208

Recensiones

- 227 Miguel Alejandro Herszenbaun: *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel*. Madrid, Alamanda, 2018, 603 pp. ISBN: 978-84-940-241-9-1.

Agemir Bavaresco
DOI 10.7203/REK.3.2.13190

- 229 Adela Cortina: *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Barcelona, Paidós, 2017, 196 pp. ISBN: 978-84-493-3338-5.

Pedro Jesús Teruel
DOI 10.7203/REK.3.1.13137

- 231 Francesco V. Tomassi (comp.): *Der Zyklus in der Wissenschaft. Kant und die Anthropologie transzendentalis, Archiv für Begriffsgeschichte, 14*. Hamburgo, Félix Meiner Verlag, 2018, 207 pp. ISBN: 978-3-7873-3427-8.

Luciana Martínez
DOI 10.7203/REK.3.2.13162

- 234 Roberto Rodríguez Aramayo: *Kant entre la Moral y la Política*. Madrid, Alianza, 2018, 309 pp. ISBN: 978-84-9181-309-5.

Alba M. Jiménez Rodríguez
DOI 10.7203/REK.3.2.13150

Novedades editoriales

- 237 Immanuel Kant: *Crítica de la razón pura. Estudio preliminar, traducción y notas de Mario Caimi. Segunda reimpresión con correcciones del traductor*. México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, 734 pp. ISBN: 978-607-16-0119-3.

Mario Caimi
DOI 10.7203/REK.3.2.13125

- 238 Gustavo Leyva; Álvaro Peláez; Pedro Stepanenko (eds.): *Los Rostros de la Razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*. Barcelona, Anthropos Editorial; México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2018, 3 vols., 208 pp. ISBN: 978-84-16421-91-6.

Gustavo Leyva
DOI 10.7203/REK.3.2.13124

Eventos y normas para autores

- 239 Leuven Kant Conference 2019: Kant's Transcendental Dialectic

Normas para autores
DOI 10.7203/REK.3.2.13218



Artículos

La virtud de la humildad en la filosofía práctica de Hermann Cohen

HÉCTOR OSCAR ARRESE IGOR¹

Resumen

Este trabajo apunta a mostrar el rol sistemático de la virtud de la humildad en la ética de Hermann Cohen. Para ello establezco relaciones conceptuales entre las virtudes de la veracidad y la humildad. Por otro lado, exploro la dimensión estética de la humildad, así como su relevancia para el campo de la intersubjetividad. Finalmente considero la función crítica de la humildad en relación con el espacio de lo público político.

Palabras clave: Cohen, humildad, neokantismo, socialismo, virtud.

The Virtue of Humility in Hermann Cohen's Practical Philosophy

Abstract

In this paper, I aim to show the systematic role played by the virtue of humility in Hermann Cohen's ethics. For that purpose, I establish conceptual relationships between the virtues of humility and veracity. Furthermore, I explore the aesthetic dimension of humility as well as its relevance to the field of intersubjectivity. Finally, I consider the critical function of humility in relationship to the public political space.

Keywords: Cohen, humility, Neokantianism, socialism, virtue.

La filosofía de Hermann Cohen fue un hito fundamental en el movimiento de retorno a Kant que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XIX. Cohen articuló un sistema filosófico en línea con su interpretación del pensamiento de Kant, en diálogo con el estado de la ciencia de su tiempo. En el campo de la filosofía práctica, Cohen se propuso elaborar una teoría que no fuera vulnerable a la objeción del psicologismo moral. Esto implica que la ética debe partir de un *corpus* discursivo científico. Como sostiene Cohen: «toda filosofía está referida al hecho de las ciencias. Esta referencia al hecho de las ciencias vale para nosotros como lo eterno en el sistema de Kant» [«Alle Philosophie ist auf das Faktum von Wissenschaften angewiesen. Diese Anweisung auf das Faktum der Wissenschaften gilt uns als das Ewige in Kants System»] (2002: 65). De este modo, Cohen procura evitar lo que denomina como una ética de la convicción interior [*Gesinnungsethik*]. Se trata de impedir la fundamentación de los principios de la ética en la observación de los propios estados internos.

En segundo lugar, Cohen tuvo que dar cuenta de la objeción de que la ética kantiana constituiría un mero formalismo sin aplicabilidad práctica. Es en este contexto que Cohen desarrolla

¹ Centro de Investigaciones Filosóficas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Contacto: harreseigor@gmail.com.

su concepción de la virtud, entendida como una serie de disposiciones emocionales que dan estabilidad a la actividad de construir el ideal de un Estado justo. De este modo, Cohen integra la dimensión interior de la convicción con la realidad histórica en la que el agente debe instanciar el ideal moral. De allí que nuestro filósofo afirme: «la virtud debe tener y conservar sus raíces vivientes en la convicción. Y del mismo modo ella debe atestiguar por medio de las acciones, que adquieren la apariencia de una substancialidad moral por medio de la continuidad y de un tipo de persistencia» [«Die Tugend muss ihre lebendige Wurzel in der Gesinnung haben und behalten. Und sie muss ebenso sehr durch die Handlungen sich bezeugen, welche durch die Beständigkeit, durch eine Art von Beharrung das Ansehen einer sittlichen Substantialität annehmen»] (2002: 472).

Las virtudes que integran la propuesta de Cohen están divididas en dos categorías. Por un lado, están agrupadas las virtudes de primer grado, que tienen como móvil el afecto del honor [*Ehre*] y apuntan a poner al individuo en correlación con la comunidad universal de la humanidad. Este grupo está integrado por la veracidad, la valentía y la justicia. Pero Cohen también distingue las virtudes de segundo grado, que están movidas por el amor [*die Liebe*] y tienen por objeto la realización del ideal moral en el contexto de la comunidad de pertenencia del sujeto. Las virtudes de segundo grado son la humildad y la fidelidad. Finalmente, la virtud de la humanidad integra a las demás virtudes y de este modo completa el sistema pensado por el filósofo de Marburg.

La primera virtud que Cohen tematiza es la veracidad, porque es una disposición moral que habilita la búsqueda del conocimiento necesario para la realización del ideal moral (2002: 500). Se trata tanto del conocimiento del contenido prescriptivo de la moralidad como de los medios para llevarlo a cabo. De allí la importancia que otorga Cohen al derecho universal a la educación, que constituye una piedra fundamental de su propuesta socialista (2002: 503, 505-507). Ahora bien, la virtud de la veracidad y la de la humildad están en una relación íntima en la medida en que se complementan y corrigen mutuamente. La virtud de la humildad es un elemento de suma relevancia para entender la ética de Cohen, en especial porque garantiza el anclaje histórico del ideal moral de la autoconciencia. Por esta razón tiene sentido considerar más en detalle la fundamentación de dicha virtud en el sistema del filósofo neokantiano.

1. La virtud de la humildad

La moralidad consiste en una determinada relación que el individuo establece entre la individualidad y la universalidad morales (Cohen 2002: 63). La veracidad es una virtud de primer grado, lo que significa que se dirige al plano de la universalidad moral. Por el contrario, la virtud de la humildad [*Bescheidenheit*] está movida por el afecto del amor [*Liebe*], lo que la convierte en una virtud de segundo grado (Cohen 2002: 530). Esto implica que la humildad está orientada a la particularidad histórica en la que actúa el individuo.

La virtud de la humildad oficia de contralor de la veracidad porque limita la ambición de lograr un conocimiento definitivo, completo e incorregible (Cohen 2002: 531-532). Esta relación está expresada gráficamente en la figura de Sócrates. Se trata de una figura bifronte porque, por un lado, encarna el rostro odioso del sileno, que simboliza la ironía y la pequeñez de la humildad. Pero, por el otro, Sócrates representa la divinidad del sabio, en tanto que estableció el método científico, propio de la veracidad (Cohen 2002: 530).

Pero la humildad controla a la veracidad también en lo relativo a la elaboración del juicio moral. La virtud de la veracidad debe velar por la corrección formal del juicio moral; es decir, que debe garantizar su carácter universal. Pero la virtud de la humildad debe ejercer un control sobre la veracidad a fin de que se juzgue la acción pero no se condene moralmente a la persona. La razón de

esto es que si la persona llegara a considerar que ella misma es irrecuperable, se privará de continuar su camino hacia el perfeccionamiento moral (Cohen 2002: 533).

Esta capacidad de autolimitarse a la hora de juzgar moralmente al otro es posible porque la humildad recorre el camino inverso al de la veracidad. Mientras que la virtud de la veracidad y el afecto del honor llevan al yo a verse a sí mismo en el otro, la virtud de la humildad y el afecto del amor nos impulsan a ver al otro en nosotros. Es decir, que la virtud de la humildad nos dispone a juzgarnos en primer lugar a nosotros mismos, a percibir nuestras fragilidades y limitaciones y, con ellas, nuestra finitud. Recién cuando hemos hecho este movimiento podemos transferir este juicio sobre nosotros mismos a los demás. Esto nos pondrá en el camino de la tolerancia y la comprensión del otro. Pero, sobre todo, nos capacita para la moderación [*Mässigung*] necesaria a fin de elaborar un juicio moral que nos permita desarrollarnos como seres finitos. Como sostiene Cohen, la ética debe estar destinada a los seres humanos y no a los dioses (2002: 533-534).

La moderación del juicio moral sobre el otro surge de tomar en cuenta el contexto en el que tienen lugar la acción y el progreso moral. No se trata de una concepción determinista de la moralidad, en la que el medio ambiente es el único factor explicativo de la acción. Por el contrario, Cohen intenta dar cuenta del ‘fundamento y el piso’ [*Grund und Boden*] desde el cual es posible la libertad. Es decir, que la humildad es aquella disposición moral que nos permite tomar en cuenta las condiciones que hacen posible la acción en cada momento. De este modo, la humildad nos preserva de la tentación de caer en una abstracción que nos lleve a negar nuestra finitud constitutiva. Como afirma Cohen: «tú crees empujar y eres empujado. La humildad guía el juicio sobre los empujones, en los que se mueve el ser humano» [«du glaubst zu schieben und du wirst geschoben. Diese Bescheidenheit leitet das Urteil über die Schiebungen, in denen das menschliche Wesen sich bewegt»] (2002: 546).

El afecto del amor se dirige a la particularidad del individuo y las circunstancias específicas de la acción, lo que permite a la virtud de la humildad prestar atención a la fragilidad tanto del agente como de aquellos que están involucrados en la situación de la decisión moral. En este sentido, la humildad nos permite comprender las situaciones en las que el otro o nosotros mismos no podemos cumplir adecuadamente con los mandatos morales de la autoconciencia (Cohen 2002: 544). Por eso, la humildad nos lleva a adoptar una actitud de tolerancia [*Duldung*]. Pero también es la virtud del cuidado del otro [*Schonung*], que nos mueve a hacernos cargo de las necesidades y carencias de los demás (Cohen 2002: 532).

Asimismo, la tolerancia que hace posible la humildad es el fundamento de la paciencia. La perseverancia en el camino hacia el logro del ideal moral dota de estabilidad a esta tarea infinita. Esto es así porque tiene un objetivo que nunca podemos alcanzar de modo definitivo, es decir, que opera más bien como un horizonte del desarrollo moral. De este modo, la humildad abre la puerta para la realización histórica de la moralidad (Cohen 2002: 534).

2. La humildad como una virtud estética

Como se señaló en la sección anterior, la virtud de la veracidad motiva la búsqueda del conocimiento verdadero. Por su parte, la humildad opera en el ámbito de la exposición del conocimiento obtenido, restringiendo la ambición de ocultar las conclusiones obtenidas detrás de un estilo oscuro e ininteligible. Esta actitud, en realidad, esconde la falta de claridad conceptual de la teoría misma. Suele ocurrir que, dado que el pensador no logró desarrollar una teoría consistente, tampoco puede exponerla de modo diáfano. El autor que cae en este vicio está movido por un sentimiento de exaltación de sí mismo y de menosprecio del lector (Cohen 2002: 535).

Este estilo oscuro y barroco obstaculiza el pensamiento filosófico cuando toma la forma de los aforismos. El estilo aforístico atomiza el pensamiento y lo fragmenta en pequeños trozos, impidiendo de esta manera seguir el decurso de la argumentación. Se trata de un estilo publicitario [*Reklamestil*], es decir, que está destinado a atraer potenciales lectores. Por eso, este estilo exige la inclusión de muchas interjecciones que interrumpen el pensamiento en vez de estimularlo. En este sentido, la virtud de la humildad debe ayudar al pensador a controlar que el decurso de su pensamiento no se interrumpa, sino que pueda extenderse y sostenerse de modo consistente. La ética científica prescribe que el pensador centre la exposición de sus ideas en el eje que brinda el procedimiento de la demostración [*Beweisverfahren*] (Cohen 2002: 535). Por el contrario, la virtud de la humildad habilita el desarrollo de un estilo filosófico que exprese claramente las convicciones e ideas del filósofo. De este modo, la humildad evita caer en la pretensión de poseer revelaciones geniales que estarían ocultas detrás de un estilo barroco (Cohen 2002: 534-535).

Dado que la exposición científica es un arte en sí mismo, la virtud de la humildad está relacionada también con la estética. En especial, Cohen encuentra el producto de la humildad en aquella forma de prosa poética que está cercana a la exposición científica porque es más bien sobria y no acentúa la expresión de sentimientos individuales (2002: 536). En este marco cobra sentido la afirmación de Jorge Luis Borges: «Es curiosa la suerte del escritor. Al principio es barroco, vanidosamente barroco, y al cabo de los años puede lograr, si son favorables los astros, no la sencillez, que no es nada, sino la modesta y secreta complejidad» (1924a: 858). Pero también pueden citarse aquellos versos suyos en torno a la poesía de Baltasar Gracián (1924b: 881):

Laberintos, retruécanos, emblemas,
Helada y laboriosa nadería,
Fue para este jesuita la poesía,
Reducida por él a estratagemas.

No hubo música en su alma; sólo un vano
Herbario de metáforas y argucias
Y la veneración de las astucias
Y el desdén de lo humano y sobrehumano.

No lo movió la antigua voz de Homero
Ni esa, de plata y luna, de Virgilio;
No vio al fatal Edipo en el exilio
Ni a Cristo que se muere en un madero.

Pero el carácter estético de la humildad se evidencia también en el humor. La ironía es la expresión estética de la virtud de la humildad. A diferencia de la sátira, que es la expresión de una concepción pesimista respecto de la perfectibilidad moral de la humanidad, la ironía supone una confianza en la posibilidad de acercarse al ideal normativo (Bergson 2012: 97; Cohen 2002: 359-360). El ideal es captado por medio de la ironía de modo negativo, es decir, a partir de lo odioso, ordinario y moralmente bajo. Con las palabras de nuestro autor, la ironía permite el «[...] descubrimiento de lo bueno en un rincón de lo malo» [*«die Entdeckung des Guten in einem Winkel des Schlechten»*] (2002: 537). El humor pone de manifiesto al bien pero en una dimensión pequeña. De allí la afirmación de Cohen de que en el humor «el llanto es ocultado por la risa» [*«das Weinen wird durch das Lachen verheimlicht»*] (2002: 537).

La dimensión estética de la humildad se opone a la tesis de la autonomía del arte respecto de la ética. Esto implica que la ética tiene la misión de fundamentar el arte en términos de trabajo moral. En este sentido, Cohen rastrea el espacio que está abierto para el cultivo de la humildad en el

arte moderno. Cohen considera que el giro estético de la modernidad está dado por el pasaje desde la poesía épica a la novela. Este pasaje viene dado por el tratamiento irónico de los grandes hechos heroicos [*heroische Riesentaten*]. Por eso «la poesía épica se convierte en la prosa de la novela» [«die Poesie wird die Prosa des Romans»] (Cohen 2002: 537). Esto lleva a Cohen a afirmar que «la novela es el arte de la modernidad» [«der Roman ist die Kunst der neuern Zeit»] (2002: 537).

Hay diferencias fundamentales entre la poesía épica y la novela. En la poesía épica el contenido viene dado por los pueblos que se enfrentan en la lucha y los héroes que representan a cada uno. Por eso, en la poesía épica se relatan más que nada hechos grandiosos y heroicos. En estas hazañas ejemplares la inteligencia deja lugar a la fuerza (Cohen 2002: 537-538). En la novela ocurre lo contrario. Allí, lo cotidiano y la maldad humana son expuestos en su pequeñez [*Kleinlichkeit*]. El humor genera una actitud benevolente frente a las contradicciones y las propias debilidades y flaquezas. La humildad permite descender de lo grandioso y festivo hacia las pequeñeces de la mezquindad humana. «De este modo la ironía se convierte en humildad» [«Die Ironie wird so zur Bescheidenheit»] (Cohen 2002: 538-539).

Cohen señala que un hito fundamental en este proceso es *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de La Mancha* (2002: 537). Ante todo, puede señalarse la descripción que hace Cervantes de la figura de Don Quijote, que contrasta fuertemente con sus ambiciones de convertirse en un caballero andante. De este modo comienza la novela:

En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme, no ha mucho tiempo que vivía un hidalgo de los de lanza en astillero, adarga antigua, rocín flaco y galgo corredor. Una olla de algo más vaca que carnero, salpicón las más noches, duelos y quebrantos los sábados, lentejas los viernes, algún palomino de añadidura los domingos, consumían las tres partes de su hacienda (Cervantes 2015: 27).

También es ilustrativa la escena de aquella noche en que Don Quijote vela las armas en la caballeriza de la posada, en espera de que el dueño de la misma (que él percibe como un ‘castellano’, es decir, dueño del castillo) lo ordene caballero. En medio de la vela, dos arrieros entran a dar de beber a sus mulas y se ven obligados para ello a sacar de su lugar las armas de Don Quijote, quien los castiga con una buena paliza. En vista de esto, el posadero decide ordenarlo caballero en una ceremonia en la que finge rezar una oración y luego le da un espaldarazo. Recién luego Don Quijote parte en busca de aventuras junto con su caballo Rocinante (Cervantes 2015: 43-47).

Podemos ver el contraste entre la poesía épica y la novela humorística también en el episodio de aquella mañana calurosa de julio en la que Don Quijote sale a buscar aventuras y llega a una posada. Allí Don Quijote se encuentra con dos prostitutas que están de viaje con unos arrieros a Sevilla. Don Quijote se imagina que la posada es un castillo y que las prostitutas son dos damas de la corte. Él se acerca, les pide que no tengan miedo y ellas se ríen en consecuencia. Cuando un cuidador de cerdos toca un cuerno para juntar a los animales, Don Quijote cree que es un heraldo que está anunciando que un caballero llegó al castillo (Cervantes 2015: 36-37). También puede hacerse referencia en este contexto al famoso episodio de los molinos de viento (Cervantes 2015: 75-76).

Como reflexiona Henri Bergson, Don Quijote anda por el mundo como un sonámbulo, confundiendo a las cosas, situaciones y personas que encuentra con las de las novelas de caballería. Es decir, que la causa de sus distracciones se desenvuelve ante nuestros ojos progresivamente y con naturalidad, provocando más aún nuestra risa. Por lo tanto, las distracciones de Don Quijote están unificadas en torno de una idea central. Pero sus desventuras también están vinculadas entre sí, si bien alrededor del modo en que la realidad inevitablemente corrige su sueño (Bergson 2012: 9-11).

3. La humildad como descentramiento del yo

La virtud de la humildad protege al individuo del narcisismo de estar pendiente de sus deseos y frustraciones, porque lo libera del mito de la omnipotencia y perfección del yo. Esta es la actitud del sentimentalismo, que Cohen retrotrae al siglo XVIII. Dado que la virtud de la humildad desarrolla la capacidad de captar la diferencia que existe entre el camino recorrido hasta ahora y el progreso moral que nos resta para acercarnos al ideal, nos permite salir de la preocupación por nuestros estados subjetivos y colocar la mirada en el horizonte de la moralidad. Por esta razón, la virtud de la humildad descentra al individuo (Cohen 2002: 544).

Este descentramiento del yo exige superar posiciones narcisistas tales como la condena moral del otro porque no comparte las propias convicciones morales. Pero la virtud de la humildad no permite solamente moderar los propios juicios científicos o los juicios morales sobre la vida privada de los otros. También está a la base de la construcción de una autoestima fundada en los logros en el camino del propio perfeccionamiento moral. Cohen denomina a este tipo de tarea como un ‘trabajo espiritual’ [*geistige Arbeit*]. En este sentido, la virtud de la humildad nos permite evitar construir nuestra autoestima a partir de nuestro éxito en el empleo, la profesión o los negocios, lo que es denominado por Cohen como ‘sentimiento de sí’ [*Selbstgefühl*] (2002: 534). Cohen es claramente sensible al predominio de una moral burguesa basada en la búsqueda de riquezas y de status socio-económico.

La virtud de la humildad permite solucionar el conflicto que se presenta a quien vela por la justicia y, en consecuencia, se ve obligado a elaborar juicios morales sin tomar en cuenta a la persona a quien acusa. Es el caso del juez, a quien le corresponde practicar esta virtud de la humildad para poder moderar sus juicios sobre el delincuente. Es decir, que la sentencia del delincuente debe dejar abierta la posibilidad de su perfeccionamiento moral permanente (Cohen 2002: 372). Del mismo modo, el delincuente debe practicar la virtud de la humildad para poder retomar el camino de la moralidad (Cohen 2002: 532).

En este punto Cohen se opone a la concepción intelectualista del derecho penal según la cual el criminal habría cometido un crimen porque le habría faltado el conocimiento adecuado de las circunstancias de su acción (2002: 358, 366-369). En este marco conceptual de referencia, el ladrón cometería su crimen por falta de una conciencia clara del daño que produce al otro. Contra esta concepción, Cohen sostiene la necesidad de incorporar la cooperación del afecto en la acción criminal, a fin de poder imputar correctamente al acusado (2002: 359).

De este modo, se abre la puerta al ejercicio de la autorresponsabilidad del delincuente. Por esta razón, Cohen se opone resueltamente al concepto del mal moral entendido como un destino del delincuente, del que no podría liberarse trabajando en pro de su perfeccionamiento. Cohen sostiene que esta idea del mal moral es producto de una forma de pensamiento mítico que es contrario al ejercicio de la razón práctica (2002: 363, 367). Se trata de un fatalismo determinista que está llamado a superarse gracias al ejercicio de la virtud de la humildad.

A la hora de juzgar un crimen debemos distinguir entre el acto [*Tat*] y la acción [*Handlung*]. El acto es la dimensión externa y observable de la acción del criminal que puede ser tipificada por la ley y que debe ser castigada con la pena prevista. Pero, desde el punto de vista moral, el crimen es una acción en tanto que escapa al castigo penal, si bien es el objeto del juicio moral que realizamos respecto de la persona del criminal o que este último hace sobre sí mismo. En este sentido, la virtud de la humildad nos lleva a confiar en la capacidad del criminal para retomar el camino del progreso moral que lo lleva a acercarse al ideal.

La razón de esto es que el Estado está fundado en un contrato implícito entre todos los ciudadanos; una de cuyas cláusulas fundamentales es el cumplimiento de la ley. Cada ciudadano

puede realizarse como persona moral únicamente en la medida en que cumple con las condiciones del contrato mencionado, dado que solo de esta manera puede participar en la comunidad moral que se instancia en el Estado de derecho, denominada por Cohen como autoconciencia (2002: 249; Günther 1971: 196; Winter 1980: 292; Görland 1912: 241, 244-245). Por otro lado, la autoconciencia tiene realidad moral únicamente si todos los ciudadanos participan en la toma de decisiones del Estado, dado que es una comunidad intersubjetiva. De este modo, si un ciudadano ha dejado de participar de la red de acuerdos que constituyen la autoconciencia, entonces se impone una instancia en la que dicho ciudadano pueda iniciar un proceso de reconciliación con la comunidad.

Cohen establece una relación íntima entre el derecho y la ética de modo tal que entiende la filosofía moral como una filosofía del derecho (2002: 225; Schmid 1993: 58; Müller 1994: 125-129). Dado que el Estado es idéntico al sistema de los derechos, la ética deviene en una teoría del Estado (Cohen 2002: 33). Ahora bien, esta relación íntima entre lo moral y lo jurídico-político exige una concepción de la sentencia y la pena en la que haya un lugar para que el criminal pueda recorrer el proceso de regreso al camino hacia el ideal moral (Cohen 2002: 375). Este espacio está habilitado por la virtud de la humildad. De este modo, el criminal reconoce subjetivamente el derecho en la medida en que cumple la pena pero asumiendo la culpa. Esto significa que el criminal debe aceptar que ha transgredido el derecho y se ha separado de la comunidad moral de la autoconciencia (Cohen 2002: 377).

Gracias a la expiación de la pena el sentenciado pierde progresivamente su condición de criminal. Pero también, en la medida en que reconozca y acepte su lugar en la construcción de la autoconciencia moral, se convertirá en un hombre nuevo (Cohen 2002: 378). Por esta razón, Cohen se opone a aquella concepción del justo castigo en términos de restitución del equilibrio roto por el crimen, es decir, como una forma de venganza (2002: 379, 385-386).

La satisfacción de necesidad de justicia es secundaria desde el punto de vista moral. En consecuencia, Cohen considera inaceptable la pena de muerte porque interrumpe el camino hacia el perfeccionamiento moral. Pero, al atentar contra la autoconservación del sujeto, se daña simultáneamente a la autoconciencia dado que esta comunidad necesita de la participación de todos los ciudadanos (Cohen 2002: 382). De este modo, el cumplimiento de la pena tiene sentido si el Estado cuida de la satisfacción de las necesidades básicas del criminal, de modo tal de respetar su dignidad (Cohen 2002: 385). Solo a partir de esta condición es posible que el ciudadano pueda llegar a comprenderse como un elemento fundamental de la realización de la autoconciencia moral de la comunidad. En este sentido, Cohen puso las bases del socialismo alemán en su vertiente social-demócrata (Holzhey 1994; Van der Linden 1988; 1994; 1998). Esto exige el rechazo de la concepción del castigo como un modo de proteger a la sociedad del peligro representado por el criminal (Cohen 2002: 386). En caso contrario, podría legitimarse el asco moral frente al criminal y su estigmatización. Por eso, Cohen sostiene que la auto-conservación del ciudadano es el alfa y el omega de la cultura y, en tanto que tal, el fundamento de toda tarea moral (2002: 387).

La virtud de la humildad tiene también repercusiones para la vida civil porque exige la discreción en el juicio sobre las acciones de los demás ciudadanos. En la antigüedad, la función acusatoria correspondía a cualquier ciudadano dado que se vivía en el marco de una democracia directa. Pero en la actualidad esta atribución está reservada al fiscal, que es quien tiene la obligación de acusar a un sospechoso de haber cometido un crimen. A lo sumo, el ciudadano debe brindar información respecto de las acciones de otros ciudadanos si se lo llama a declarar como testigo en un juicio (Cohen 2002: 546).

La virtud de la humildad debe llevar al ciudadano a separar su juicio moral sobre cada situación injusta respecto de su juicio sobre los responsables de la misma. La razón de muchos de los conflictos entre los ciudadanos tiene que ver con el celo que la mayoría tiene respecto del objetivo

común de hacer respetar el derecho. Por eso, es necesario moderar el propio juicio para hacer posible la cooperación social indispensable para el logro de dicho objetivo común (Cohen 2002: 547). La virtud de la humildad también oficia de guía para resolver aquellos conflictos relativos a cuestiones públicas en los que está involucrado el autointerés. En estos casos, la virtud de la humildad exige llevar el debate al campo de las ideas, moderando la búsqueda del propio interés en aras del bien común (Cohen 2002: 547).

4. La humildad como ejercicio del pensamiento crítico

La virtud de la humildad permite utilizar la ironía, si bien no en el sentido en que lo hacen quienes buscan defender el empoderamiento del superhombre, para que pueda usar su fuerza sin escrúpulos. Por el contrario, la ironía permite limitar y restringir los intentos de pensar la autoconciencia como una forma de comunidad que se expande o se levanta sobre otras comunidades. De este modo, la autoconciencia continúa estando al servicio de la comunidad humana (Cohen 2002: 530-531).

El ejercicio de la ironía es importante para la humildad porque esta es la virtud del escepticismo. Pero no se trata de un escepticismo sofístico que desprecia a la razón y la ciencia. Por el contrario, el escepticismo es un primer momento motivador que debe dar lugar a una actitud crítica. El carácter crítico de la investigación filosófica permite poner en evidencia los límites del conocimiento y aquellos problemas que deben ser replanteados. De este modo, la virtud de la humildad evita el dogmatismo de quien cree hallarse en posesión de la verdad (Cohen 2002: 531).

Cohen aspira a la construcción de un sistema filosófico que integre la ética y la lógica. Esto significa que existe una relación intrínseca entre los fundamentos filosóficos de la ciencia matemático-natural y aquellos de la ciencia del derecho, objetos de la lógica y la ética, respectivamente. Este vínculo está corporizado en el pensamiento de Sócrates, en el que están unificados el método crítico de la ciencia y el conocimiento de sí mismo, en tanto que mandato moral (Cohen 2002: 83). Ahora bien, cabría preguntarse en qué consiste dicho vínculo sistemático entre la filosofía teórica y la práctica.

La lógica y la ética se integran porque comparten el mismo método de fundamentación de sus respectivos *corpus* de discurso científico (Cohen 2002: 85, 87-88). Este método implica la revisión y autocrítica constante de la actividad de fundamentación. Por esta razón, la ética nunca puede establecer un contenido substantivo definitivo y completo, sino que está en una búsqueda constante de acercarse al ideal moral. En este contexto, Cohen retoma la famosa parábola de los anillos de Gottlob Ephraim Lessing.

Según esta narración, un hombre había recibido como regalo un anillo con una piedra de ópalo que reflejaba muchos colores y hacía agradable ante Dios a quien lo llevara. Este hombre pasó el anillo al hijo que más quería y pidió a este último que hiciera lo propio en su debido momento. De este modo, quien recibiera el anillo se convertiría en el jefe de la familia. Luego de pasar varias generaciones, el anillo llegó a estar en propiedad de un descendiente de aquel hombre, quien resultó tener tres hijos y quererlos a todos por igual. Por esa razón no podía decidirse a quién dejar el anillo. De modo tal que mandó a hacer dos copias idénticas del mismo, haciendo imposible distinguir el anillo auténtico. Una vez que este hombre hubo muerto, se apersonaron los tres hijos, cada uno con su anillo, con la finalidad de convertirse en jefes de la familia. Pero no lograron su objetivo, dado que no pudieron probar que su anillo era el genuino. Los tres hermanos alegaban haber recibido el anillo directamente de su padre, quien les habría asegurado que era el original. El juez no pudo decidir la cuestión. Por eso el juez pidió a los hijos que vivan con el mismo amor libre de prejuicios de su padre, quien los amó a todos por igual, dado que les dio el mismo anillo (Lessing 2004: 63-69).

Cohen rescata de este relato la idea de que no existe una verdad absoluta y definitiva, sino que el conocimiento debe consistir en una búsqueda constante de la verdad (2002: 91). Lessing apela efectivamente a despertar una actitud crítica en el lector a fin de motivar un respeto por la pluralidad de doctrinas y concepciones religiosas (Nisbet 2013: 578). Esta concepción del conocimiento como la actividad misma de la fundamentación implica el deber que tiene el científico de estar dispuesto siempre a revisar sus conclusiones. Cohen interpreta en este sentido la teoría platónica de las Ideas.² Por eso el conocimiento tiene siempre un carácter hipotético y provisorio.

Esto implica, en primer lugar, que el método de la pureza debe poner en cuestión lo dado, es decir, el prejuicio de que las relaciones intersubjetivas y políticas tienen una legitimidad intrínseca (Cohen 2002: 93). Por esta razón, Cohen considera que la ética de Aristóteles es una forma de oportunismo, en la medida en que supone sin más que la estructura estamental de la *polis* es moralmente incuestionable. Contra esta concepción conservadora de la moral, Cohen rescata la tradición iniciada por Rousseau, quien tuvo la valentía de tomar distancia frente a la configuración de las relaciones sociales y políticas de su tiempo, a fin de elaborar una teoría crítica (2002: 94).

Asimismo, el método de la pureza tiene consecuencias importantes para el tratamiento del problema del sujeto. Por un lado, esto significa la liberación del concepto dogmático de un alma dada previamente a la reflexión moral que limitaría el contenido prescriptivo de la misma. Pero también se ponen en cuestión las concepciones de la naturaleza humana desarrolladas en el seno de tradiciones ideológicas o religiosas. Presuponer sin más la validez de estas construcciones antropológicas conllevaría una forma de paternalismo ejercido sobre la razón, limitando su autonomía moral (Cohen 2002: 96).

Pero la forma de paternalismo de la razón que Cohen rechaza de modo más enérgico es la 'teonomía' (2002: 334; Dreyer 1985; Schmid 1993: 209-233). Es una posición que busca fundamentar la validez de los mandatos morales a partir de la revelación de la voluntad divina en las escrituras sagradas (Cohen 2002: 332). Dado que se trata siempre de una revelación divina en el marco de una religión determinada, la teonomía desencadena necesariamente la intolerancia y el enfrentamiento con las demás confesiones, incluso hasta llegar a las guerras de religión (Cohen 2002: 333-334).

Cohen sostiene que el ideal moral no puede instanciarse de modo completo en ninguna formación social o política con realidad histórica efectiva. La razón de esto reside en que el ideal moral es una serie de normas a cumplir que configura una estructura prescriptiva trascendente a lo dado (Schmid 1993: 72-73; Lissner 1922: 56-57). En consecuencia, el ideal moral es pensado como una tarea infinita que nunca es completada del todo (Cohen 2002: 258). Esta concepción abstracta del ideal moral pone a la teoría frente a la objeción de que se trataría de una propuesta meramente normativa, por lo que no sería aplicable al terreno de la política.

A fin de responder a esta objeción, Cohen distingue entre el sentido negativo y el positivo del método de la pureza. El primero corresponde al carácter trascendente del ideal respecto de la historia. Pero el sentido positivo de la pureza exige tomar en cuenta a los ciudadanos de carne y hueso a fin de establecer la correlación entre el individuo y la universalidad, que es la característica de la ética (Cohen 2002: 130, 391, 436). De allí las siguientes palabras de Cohen: «La voluntad natural no es la voluntad pura. El hombre natural no es el hombre puro. El yo empírico no es el yo puro. Pero, si no hubiera ningún hombre natural con una voluntad natural y una autoconciencia natural, entonces el método de la pureza no podría ni siquiera empezar; no tendría ningún sentido en absoluto» [«Der natürliche Wille ist nicht der reine Wille. Der natürliche Mensch ist nicht der reine Mensch. Das empirische Ich ist nicht das reine Ich. Aber wenn es keinen natürlichen Menschen mit natürlichem

² Cohen 2002: 97; 2005: 5-7, 13, 15 ss., 20 ss., 65, 87 ss., 94-96, 102, 111, 211 ss., 216, 247, 303, 311-313, 316, 326, 344, 374, 376, 379, 394, 400, 407, 445, 457-460, 482-485, 500, 502 ss., 528, 595; Lembeck, 1994: 89-100.

Willen und natürlichem Selbstbewusstsein gäbe, so könnte die Methode der Reinheit nicht anfangen; sie hätte schlechterdings keinen Sinn»] (2002: 436-437).

5. La humildad como una virtud para el espacio de lo público

El ideal moral es una tarea infinita que, sin embargo, debe adquirir realidad histórica, como se argumentó en la sección anterior. Es en este punto en el que la virtud de la humildad adquiere relevancia para la praxis política efectiva. Para materializar la aplicabilidad del ideal moral en la historia, la virtud de la humildad dispone al agente a hacer un uso crítico de su razón a la hora de intervenir en las relaciones político-sociales. En este sentido, Cohen es deudor de una tradición que se remonta al menos hasta John Milton.

En el contexto de una grave crisis política que llevó al derrocamiento y la ejecución de Carlos I, en 1649, Milton desarrolló una propuesta filosófico-política centrada en el ejercicio crítico de la razón para el espacio público. En los años previos a la caída de Carlos I, Milton publicó sus primeros tratados sobre esta cuestión, en especial aquellos dedicados a las problemáticas del divorcio y la política educativa (Milton 1959^a; 1959^b). Pero es en *Areopagitica* donde Milton desarrolló una defensa robusta de la libertad de expresión como condición del uso crítico de la razón en asuntos públicos. El contexto político de esta teoría viene dado por la exigencia de que el gobernante y sus funcionarios rindan cuenta al pueblo de sus acciones (Milton 2014a: 141). Esta condición opera como reaseguro del carácter representativo del poder (Milton 2014a: 163; Kahn 1995; Skinner 2004: 289).

Areopagitica es el resultado de la reacción de Milton contra el *Licensing Act*, una ley promulgada en 1643 en la que se establecía el requisito de la aprobación de un organismo público para poder publicar un libro (Milton 2014b: 101). De allí la afirmación contundente de Milton de que «[...] quien destruye un buen libro, mata a la razón misma [...]» [«[...] who detroyes a good Booke, kills reason it selfe [...]»] (2014b: 103). Si dejamos la difusión de las ideas en manos de los censores suponemos que estos funcionarios son infalibles, lo que contradice la experiencia histórica secular (Milton 2014b: 113). Dado que los seres humanos somos falibles por naturaleza, el examen de los argumentos a favor o en contra de determinada virtud o de cierto vicio, o también de la verdad o falsedad de determinada tesis, nos brinda una ayuda indispensable para el desarrollo crítico de nuestra razón (Milton 2014b: 111-112). La censura previa de los libros también es una falta de respeto al público, dado que se trata de una forma de paternalismo, porque se cree que el público es tan tonto como para cambiar de opinión únicamente por leer un panfleto. Además, presupone que el censor debe llevar por las narices al público, indicándole lo que debe creer (Milton 2014b: 123-124).

El rechazo de esta forma de paternalismo es un eje fundamental también de la idea kantiana de la Ilustración, en el contexto del reinado de Federico II de Prusia (WA, AA 08: 40). Kant reclama superar la minoría de edad [*Unmündigkeit*], en su texto “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”. Se trata de atreverse a usar el propio entendimiento sin ser guiado por otra persona (WA, AA 08: 35). Esta minoría de edad tiene que ver con nuestro miedo y nuestra pereza para pensar por nosotros mismos, pero también con una educación basada en la repetición de meras fórmulas y reglas mecánicas (WA, AA 08: 35-36).

Kant considera que el uso público de la razón tiene lugar sobre todo en el espacio de intercambio entre los académicos y los intelectuales. Se trata de un espacio de comunicación no dominado o libre de coacción. Esto hace posible que el autor pueda comunicar sus ideas y que sus lectores u oyentes puedan testear la consistencia de sus argumentos (WA, AA 08: 37). Sin embargo, Kant concibe a la Ilustración como un cambio cultural que solo puede darse progresivamente dado que involucra la autocrítica necesaria para deshacerse de prejuicios profundamente arraigados (WA, AA 08: 36).

La propuesta kantiana tiene repercusiones de peso para el diseño institucional del Estado, sobre todo en lo relativo al respeto por la libertad de expresión (WA, AA 08: 40). Esto también tiene consecuencias a la hora de determinar las relaciones de las diversas Facultades en el seno de la universidad. Esta cuestión lleva a Kant a postular un conflicto inevitable entre las Facultades superiores (la de Teología, la de Derecho y la de Medicina) y la Facultad inferior, que es la de Filosofía (SF, AA 07: 23). Las Facultades superiores transmiten contenidos de interés directo para el gobierno, dado que influyen en la vida del pueblo (SF, AA 07: 21-22). Por el contrario, la Facultad inferior tiene a su cargo la búsqueda de la verdad (SF, AA 07: 27-28). Por esta razón, la Facultad de Filosofía debe gozar de una libertad de investigación especialmente protegida (SF, AA 07: 18-20).

En este contexto institucional, la función de la filosofía es desmentir y criticar la pretensión que pueden tener los profesionales formados en las Facultades superiores de convertirse en taumaturgos frente al pueblo. El pueblo tiene la tendencia natural a esforzarse lo menos posible sin utilizar su razón a fin de satisfacer sus inclinaciones. Por eso, busca líderes con propuestas mágicas de solucionarlo todo de modo rápido y sin sacrificios. Por ejemplo, se tiende a creer que, cumpliendo con ciertos rituales, uno puede salvarse de ser condenado eternamente por ciertos pecados, sin tener que trabajar por el propio perfeccionamiento moral. De este modo, se produce un litigio ilegítimo entre la Facultad de Filosofía y las Facultades superiores, dado que estas tienden a limitar la influencia de aquella para poder mantener controlado al pueblo (SF, AA 07: 31-32).

Como se ha sostenido más arriba, las Facultades superiores deben transmitir determinadas doctrinas por mandato del gobierno. Sin embargo, dado que la razón humana no es infalible, dichas doctrinas deben ser sometidas al examen de la razón. Justamente, la Facultad de Filosofía tiene la responsabilidad de velar por el rigor y el apego a la verdad en las investigaciones de las Facultades superiores. Esto originará un conflicto inevitable pero legítimo, dado que tiene que ver con las funciones de cada una de las Facultades (SF, AA 07: 32).

Este conflicto entre las Facultades no puede resolverse de modo amistoso, sino que debe hacerse por medio de la sentencia pronunciada por el tribunal de la razón. La filosofía tiene la función de exponer públicamente la verdad. Este conflicto nunca terminará porque el gobierno siempre buscará garantizarse la influencia sobre el pueblo. Esto implica que las Facultades superiores no renunciarán nunca a su pretensión de dominio sobre el pueblo, por lo que la Facultad de Filosofía tiene que reservarse la custodia de la verdad. La Facultad de Filosofía tiene la obligación entonces de estar atenta a este peligro que siempre acecha (SF, AA 07: 33).

La concepción de la humildad desarrollada por Cohen conlleva el uso crítico de la razón en el ámbito de lo público, en línea con las propuestas mencionadas. Por ejemplo, la virtud de la humildad debe contrarrestar la práctica de construir héroes ficticios para usarlos como estandartes en los enfrentamientos entre los partidos políticos. Este cultivo de la heroicidad [*Heroentum*] es un obstáculo en el camino de la autoconciencia moral, porque la lucha facciosa entre los partidos atenta contra la construcción de la comunidad política (Cohen 2002: 539). La crítica de Cohen al culto a los héroes está dirigida principalmente contra la teoría de Thomas Carlyle (Cohen 2002: 542; Carlyle 2013: 21-195).

La humildad religiosa, presente por ejemplo en los libros proféticos, tiene un carácter moralmente aceptable. Sin embargo, la humildad religiosa pertenece también al culto a los héroes de la fe, que tienen este rasgo entre otros. Esto hace que se pierda el carácter moral de la humildad religiosa, dado que queda sumida en el culto a los grandes hombres. Por eso, Cohen prefiere la ironía antes que la humildad religiosa (2002: 539). El culto a los héroes también está presente en la literatura, porque muchos autores se presentan como genios cuando en realidad son meros pedantes. O se ubican en una genealogía que llega hasta Homero, siendo artistas mediocres (Cohen 2002: 539-540).

En el ámbito de la moralidad también está presente el culto al héroe bajo la forma del genio moral o de aquellas personas que encarnan de modo perfecto el ideal moral. Esto implica volver al pensamiento mítico, dado que se supone que el ideal moral podría llegar a ser cumplido absolutamente en algún momento de la historia. Contra esto, Cohen plantea la necesidad de retomar el camino de la autoconciencia moral, que es el ideal moral entendido como una tarea infinita (2002: 540). En relación al culto a los héroes morales, Cohen impugna el principio de la perfección moral [*Vollkommenheit*]. Se trata de un criterio que destruye la vida moral misma, porque anula la búsqueda del acercamiento infinito al ideal moral. Es una ilusión mítica que niega y desconoce la fragilidad humana (Cohen 2002: 540-541).

La idea de que puede lograrse la perfección moral tiene una fuerza importante porque es aceptada masivamente y tiene también su apoyo en la autoestima positiva de quien cree haberla logrado. La virtud de la humildad nos permite renunciar a esta ilusión de la perfección moral (Cohen 2002: 541). Desde este punto de vista, no puede aceptarse tampoco la idea de una perfección estética en sí misma que sea independiente de toda consideración moral. La ética y la estética están unidas en el sistema filosófico de Cohen, lo que implica que cada una tiene su autonomía pero a la vez es dependiente de la otra. Por esa razón, el arte siempre está incompleto y la virtud de la humildad es una virtud también estética (Cohen 2002: 541).

Ahora bien, la crítica al culto a los héroes no significa que no debemos estar agradecidos por los servicios que han brindado a la humanidad quienes propiciaron grandes avances, tales como los fundadores de las grandes religiones, Kant, el pintor Miguel Angel o Beethoven. Sin embargo, no debemos adorarlos como héroes, sino valorar críticamente su aporte y aprovecharlo para el progreso de la cultura humana. Es decir, que no está reñido el reconocimiento de la grandeza de espíritu [*Grosse des Geistes*] de estas personas con la admisión de sus debilidades y flaquezas. Esto nos permite un conocimiento científico de sus figuras, con lo que la virtud de la humildad trabaja aquí junto con la de la veracidad (Cohen 2002: 542-543).

La preferencia por las grandes personalidades parece inocua. Sin embargo, habilita el culto a la raza más refinada y evolucionada. El racismo contradice la ley fundamental de la moralidad porque niega el respeto debido a cada persona en tanto que integrante de la humanidad. El racismo solo puede ser contrarrestado por medio de la virtud de la humildad, dado que la ciencia e incluso la religión pueden llegar a justificarlo (Cohen 2002: 543). La locura del racismo hace imposible la convivencia de los pueblos en un marco de legalidad y de paz. Por esa razón, la virtud de la humildad tiene un carácter eminentemente político. Solo a partir de la virtud de la humildad puede fundamentarse el ideal de una federación de Estados [*Staatenbund*]. La virtud de la humildad se potencia gracias al amor por la humanidad, mientras que al racismo lo alimenta la misantropía (Cohen 2002: 543).

Como señalan algunos intérpretes, Cohen habría defendido la idea de un Estado democrático de derecho basado en el sufragio universal, entre otras razones para garantizar la inclusión de las minorías, entre las cuales se contaba claramente el pueblo judío (Holzhey 1993: 27-28; Schmid 1993: 77; Winter 1980: 333-334; Lübke 1994: 234; 1987: 240; Schwarzschild 1994: 216). Cohen, hijo del cantor de la sinagoga de Coswig, había constatado en primera persona el crecimiento del antisemitismo en Alemania. Eran varias las organizaciones que vertebraban el movimiento antisemita, entre ellas el *Christlichsoziale Partei*, la *Verein deutscher Studenten*, etc. (Geismann 1993: 370; Sieg 1994: 154). Incluso Cohen participó en calidad de perito en un juicio iniciado por el rabino Leo Munk contra el docente Ferdinand Fenner, quien había afirmado que el Talmud legitimaba moralmente la traición a los cristianos (Palmer 2006). Frente a esta ola creciente, Cohen asumió la defensa de la identidad judía y su aporte a la cultura alemana. En este contexto, Cohen centró su argumentación en el carácter itinerante del pueblo judío que lo libera de cualquier identificación con

toda idiosincrasia y, a su vez, le permite integrarse a las diferentes culturas sin problemas (Wiedebach 1997: 35).

Pero es en su conferencia “Germanidad y Judaísmo”, pronunciada hacia 1915, en donde Cohen desarrolla su posición contra el antisemitismo. Dicha conferencia, pronunciada en plena guerra, estaba dirigida contra los antisemitas que fustigaban a los judíos que morían en las trincheras (Cohen 1924: 292-293). Pero también Cohen polemizó allí con los sionistas, que abogaban por una separación tajante entre los judíos y los alemanes (1924: 291, 299-301). El movimiento argumentativo de Cohen consiste en determinar puntos en común entre el proceso de construcción de la identidad alemana y la judía. En este sentido, Cohen destaca la influencia del judaísmo en la reforma luterana, en especial en su tesis del carácter decisivo del tribunal de la conciencia a la hora de formar las convicciones religiosas (1924: 242-243). La Ilustración alemana debe también su idea de la autonomía moral al concepto de la pureza del alma en tanto que capacidad de juicio crítico (Cohen 1924: 245). De estos argumentos, Cohen concluye que los judíos están vinculados por obligaciones de piedad tanto con Alemania como con la patria de la que fueron expulsados (1924: 274). Esta exigencia levantada contra los sionistas tiene como contrapartida el reclamo para con el Estado alemán de la inclusión de los judíos como ciudadanos de pleno derecho. En este sentido, Cohen intentó aplicar la virtud de la humildad para lograr un avance hacia una Alemania más democrática y tolerante frente a los tiempos oscuros que se avecinaban.

Bibliografía

- BERGSON, H.: *Le Rire. Essai sur la signification du comique*, París, Presses Universitaires de France, 2012.
- BORGES, J. L.: “Prólogo”, en: *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1974a.
- _____: “Baltasar Gracián”, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1974b.
- CARLYLE, T.: *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2013.
- COHEN, H.: “Deutschtum und Judentum”, en: *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, 2, Berlín, Schwetschke & Sohn, 1924.
- _____: “Ethik des reinen Willens”, en: *Herman Cohen. Werke*, 7, Hildesheim/Zurich/Nueva York, Georg Olms Verlag, 2002.
- _____: “Logik der reinen Erkenntnis”, en: *Herman Cohen. Werke*, 6, Hildesheim/Zurich/Nueva York, Georg Olms Verlag, 2005.
- DE CERVANTES SAAVEDRA, M.: “El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de La Mancha”, en: *Don Quijote de La Mancha*, Barcelona, Real Academia Española, Asociación de Academias de la Lengua Española, 2015.
- DREYER, M.: *Die Idee Gottes im Werk Hermann Cohens*, Königstein, Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, 1985.
- GEISMANN, G.: “Der Berliner Antisemitismusstreit und die Abdankung der rechtlich-praktischen Vernunft”, *Kant-Studien* 83 (1993) 369-380.
- GÖRLAND, A.: “Hermann Cohens systematische Arbeit im Dienste des kritischen Idealismus”, *Kant-Studien* 17 (1912) 222-251.
- GÜNTER, H.: *System und Fortschritt im Denken Hermann Cohens*, Colonia, Dissertation, 1971.

- HOLZHEY, H.: “Hermann Cohen: der Philosoph in Auseinandersetzung mit dem politischen und gesellschaftlichen Probleme seiner Zeit”, en BRANDT, R.; ORLIK, F. (eds.): *Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann Cohens Kolloquium Marburg 1992*, Hildesheim/Zurich/Nueva York, Georg Olms Verlag, 1993.
- _____: *Ethischer Sozialismus*, Fráncfort, Suhrkamp, 1994.
- KAHN, V.: “The metaphorical contract in Milton’s *Tenure of Kings and Magistrates*”, en SKINNER, Q.; ARMITAGE, D.; HIMY, A. (eds.): *Milton and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- KANT, I.: “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, en *Kants Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss.
- _____: “Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten”, en *Kants Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss.
- LEMBECK, K.-H.: *Platon in Marburg*, Würzburg/Königshausen, Neumann, 1994.
- LESSING, G. E.: *Nathan der Weise*, Husum/Nordsee, HusumDruck- und Verlagsgesellschaft, 2004.
- LISSER, K.: *Der Begriff des Rechts bei Kant. Mit einem Anhang über Cohen und Görland*, Berlín, Verlag von Reuter & Reichard, 1922.
- LÜBBE, H.: “Neukantianische Sozialismus”, en OLLIG, H.-L. (ed.): *Materialien zur Neukantianismus Diskussion*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.
- _____: “Die politische Theorie des Neukantianismus und des Marxismus”, en HOLZHEY, H. (ed.): *Auslegungen. Band 4. Hermann Cohen*, Fráncfort/Berlín/Berna/Nueva York/París/Viena, Peter Lang, 1994.
- MILTON, J.: “Doctrine and Discipline of Divorce”, en: *The Complete Prose Works of John Milton. Volume II: 1643-1648*, New Haven, Yale University Press, 1959a.
- _____: *Of Education, The Complete Prose Works of John Milton. Volume II: 1643-1648*, New Haven, Yale University Press, 1959b.
- _____: “The Tenure of Kings and Magistrates”, en: *Areopagitica and Other Writings*, Londres, Penguin Group, 2014a.
- _____: *Areopagitica*, en: *Areopagitica and Other Writings*, Londres, Penguin Group, 2014b.
- MÜLLER, C.: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus. Naturrecht und Rechtspositivismus in der Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen, Rudolf Stammler und Paul Natorp*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1994.
- NISBET, H. B.: *Gotthold Ephraim Lessing. His Life, Works and Thoughts*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- PALMER, G.: “Judaism as a ,method’ with Hermann Cohen and Franz Rosenzweig”, en GIBBS, R. (eds.): *Hermann Cohen’s Ethics*, Leiden-Boston, Brill, 2006.
- SCHMID, P.: *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts und Tugendlehre*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993.
- SCHWARZSCHILD, S.: “The Democratic Socialism of Hermann Cohen”, en HOLZHEY, H. (ed.): *Auslegungen. Band 4. Hermann Cohen*, Fráncfort/Berlín/Berna/Nueva York/París/Viena, Peter Lang, 1994.

- SKINNER, Q.: "John Milton and the politics of slavery", en: *Vision of Politics. Vol. 2: Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- SIEG, U.: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg, Könighausen & Neumann, 1994.
- VAN DER LINDEN, H.: *Kantian Ethics and Socialism*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1988.
- _____: "Cohens sozialistische Rekonstruktion der Ethik Kants", en HOLZHEY, H. (ed.): *Ethischer Sozialismus*, Fráncfort, Suhrkamp, 1994.
- _____: "A Kantian Defense of Enterprise Democracy", en KELLER, J.; AXINN, S. (eds.): *Autonomy and Community. Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*, Nueva York, State University of New York Press, 1998.
- WIEDEBACH, H.: *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Hildesheim/Zurich/Nueva York, Georg Olms Verlag, 1997.
- WINTER, E.: *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*, Berlín, Duncker & Humblot, 1980.