

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

**EL «NUEVO PENSAMIENTO»
DE FRANZ ROSENZWEIG:
UNA FILOSOFÍA
DE LA EXPERIENCIA DEL OTRO**

T E S I S

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA,**

P R E S E N T A :

XIMENA FRANCO GUZMÁN

ASESOR:

DR. MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Para Bernardo, Alejandra y Fer,
por su amor y compañía invaluable.*

*Para Andrés,
con quien a diario me enfrento
a la difícil pero maravillosa experiencia del Otro.*

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Mauricio Pilatowsky. En sus clases encontré una manera crítica y novedosa de aproximarme a la Filosofía, y también fue en ellas donde por primera vez descubrí el pensamiento de Franz Rosenzweig. Asimismo, agradezco sus valiosos comentarios. Muchas veces sus observaciones me llevaron a repensar la complejidad y alcances del Nuevo Pensamiento en términos que sin él, no habría podido lograr.

Al Dr. Jorge Reyes, por su lectura atenta y crítica, producto de su generosidad docente. Le agradezco también por el tiempo dedicado a la resolución de mis dudas. A lo largo de mi preparación profesional, sus clases significaron un acercamiento serio y profundo a los autores y temas que sirvieron de antecedente para la elaboración de este trabajo. Agradezco también al Dr. Carlos Oliva, por su cuidadosa lectura y sus comentarios finales.

Se ha dicho que el conocimiento se construye con los demás y se nutre del trabajo conjunto con los otros. Esto no podría ser más cierto. Yo he tenido la fortuna de corroborarlo a lo largo de este proyecto, cuya consecución no habría sido posible sin el diálogo generoso e inteligente que mantuve con mis compañeras Irlanda Amaro y Norma López. Sus lecturas incansables, sus observaciones, su motivación y amistad han sido los pilares de esta ardua tarea. A ellas, toda mi gratitud.

A Andrés Hernández, por su amor e infinita paciencia, y por recordarme con su ejemplo qué cosas son verdaderamente importantes. También quiero agradecer, con especial cariño, a Patricia Jiménez, por su hermosa amistad y por ser siempre mi valerosa compañía en las tempestades del ánimo.

Y como siempre, a mi familia, y a los amigos de siempre. Por sus palabras de aliento y su apoyo, gracias.

El «Nuevo Pensamiento» de Franz Rosenzweig: una filosofía de la experiencia del Otro.

ÍNDICE

Agradecimientos	V
Introducción	1
Capítulo primero. El origen fáctico del Nuevo Pensamiento	5
I. Contexto histórico-biográfico del filósofo y los efectos sobre su filosofía	5
I.1 La emancipación judía y el discurso filosófico de la Ilustración	8
I.2 La asimilación y el antisemitismo: el <i>antidiálogo</i> judío-alemán	16
I.3 La disimilación: seguir siendo judío	22
I.4 La experiencia en la guerra	31
Capítulo segundo. La crítica de Franz Rosenzweig al pensamiento filosófico “desde Jonia hasta Jena”: el idealismo como <i>aniquilación del Otro</i>	39
II. La crítica al idealismo como objeción a las prácticas de aniquilación que justifica y legitima	39
II.1 Primera parte: El pensamiento filosófico “desde Jonia hasta Jena”	43
II.1.1 La pensabilidad del ser	43
II.1.2 La preeminencia del sujeto	46
II.1.3 La reducción e indistinción como operaciones lógicas del idealismo	47
II.1.4 La superación de la distinción finito-infinito: el Absoluto	48
II.1.5 El momento del Espíritu: el cristianismo, el Estado y el individuo y la guerra	56
II.2 Segunda parte: El idealismo como aniquilación del Otro	61
II.2.1 El idealismo como enfermedad: pérdida del sentido de la realidad	61
II.2.2 La concepción del Uno-todo: reducción e indistinción del singular concreto	64
II.2.3 Contra la preeminencia del sujeto	66
	V

II.2.4 Idealismo y <i>aniquilación del Otro</i>	69
II.2.5 Contra la omnipotencia del saber filosófico	74
II.2.6 El idealismo como ideología	83
Capítulo tercero: El Nuevo Pensamiento: una filosofía de la <i>experiencia del Otro</i>	95
III. Una nueva filosofía	95
III.1 La experiencia de la muerte quiebra el sistema de la totalidad	98
III.2 El filósofo como fundamento del sistema	102
III.3 La experiencia del sentido común sano y el nuevo pensamiento	106
III.4 La inversión del idealismo: la nada y el no- saber como puntos de partida del pensar	114
III.5 La destrucción del Uno-Todo: hacia la configuración de los elementos de la realidad..	121
III.6 La realidad: el tiempo y las relaciones	128
A) Creación	129
B) Revelación	132
C) Redención	137
III.7 El «Y» que vincula: <i>la experiencia del Otro</i>	142
Conclusiones	155
Bibliografía	167

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como finalidad interpretar el pensamiento del filósofo judío-alemán Franz Rosenzweig, en términos de una *filosofía de la experiencia del Otro*. Si bien es cierto que lo que nuestro pensador ofrece en su texto central –*La Estrella de la Redención*– es un sistema cabal de filosofía, con una ontología, una ética, una epistemología, e incluso una filosofía del lenguaje y una estética novedosas, creemos que es precisamente su idea del Otro, y la noción de experiencia a él unida, la que permite abordar la filosofía rosenzweigniana como un pensamiento cuya temática se inscribe de modo relevante y con gran originalidad en la discusión contemporánea sobre la alteridad.

La hipótesis que guía esta investigación es que la filosofía de Rosenzweig, a la que él llama Nuevo Pensamiento, propone una idea de Otro que se contrapone a aquella en la que el pensamiento filosófico occidental hasta Hegel –y con éste, toda la filosofía deudora del máximo representante del idealismo alemán– ha sustentado como fundamento de sus sistemas de ética. Ello se debe, en primer lugar, a que Rosenzweig piensa al Otro y a la experiencia desde el paradigma hebreo de la realidad, mismo que se encuentra vertido en los contenidos de la tradición religiosa judía. Este paradigma se diferencia radicalmente del greco-germano, y en esa misma medida, el Nuevo Pensamiento se diferencia de los sistemas de filosofía tradicionales de occidente. Nuestra suposición inicial es que en éstos puede hallarse una idea de Otro y de experiencia que, en contraposición con el Nuevo Pensamiento, son incapaces de dar cuenta de una alteridad verdaderamente otra, desembocando finalmente en prácticas de aniquilación del Otro, y no de experiencia y reconocimiento del Otro.

Para abordar la filosofía de Rosenzweig en los términos en los que buscamos hacerlo, fue necesario, antes del análisis de conceptos, ahondar en las circunstancias de vida del propio pensador. Puede afirmarse, siguiendo las enseñanzas del propio Rosenzweig, que no existe un mejor modo de acercarse a la filosofía que conociendo a los filósofos en tanto hombres concretos, históricamente situados y preocupados ante determinadas circunstancias vitales. Este método, que guía el abordaje inicial de una determinada corriente o problema filosófico, constituye por sí un ejercicio de reflexión crítico, que abre el entendimiento a un horizonte más complejo de comprensión.

Debe apuntarse primero que las circunstancias que rodean la vida de Rosenzweig lo colocaron en la situación de una marginal. Franz Rosenzweig habitó, conciente y valerosamente, ese margen. Pensó desde ese margen y con su margen a cuestas habló en un tono nuevo y renovador. Este filósofo se enfrenta, con su ser “con nombre y apellido”, ni más

ni menos que a Hegel, a quien considera el gran heredero de veinticinco siglos de pensamiento filosófico. Hegel es sólo el magnífico portón que cierra una época, una idea de Dios, del hombre y del mundo. Rosenzweig, un marginal, derrumba esa puerta.

Anteriormente, esa puerta se le había abierto con engañosa cortesía. Él la rechazó, sabedor de los peligros que acechaban cruzando el umbral. Hemos dicho que Franz Rosenzweig derrumba esa puerta. Permítasenos corregir: no derrumba nada, pues su afán no es destructivo. Él asoma la cabeza, observa lo que hay dentro y, con un gesto teórico de tres volúmenes redactado en el frente balcánico de la Primera Guerra Mundial, desaira aquella invitación y responde con dura gentileza: No. Su *No* es un No dicho a la anulación del hombre concreto, de la multiplicidad y de la diferencia, que se vale de una crítica a la filosofía occidental. El resultado de esa negativa es el Nuevo Pensamiento. Éste también constituye una alternativa filosófica que puede sumarse a los intentos de filósofos por desmontar las tesis lógico-ontológicas del Absoluto hegeliano, o aquellas que ponen como centro de las consideraciones de la realidad al sujeto y pretenden reducir la totalidad del ser a sus criterios epistémicos.

Nosotros hemos acotado la compleja filosofía rosenzweigniana, así como las múltiples lecturas e implicaciones que ella posibilita, bajo la lectura guiada por el hilo conductor de la cuestión de la *experiencia del Otro*. Decimos “cuestión”, porque hemos reconocido que ella se configura a partir de tres vectores que, en su intersección, configuran la noción compleja de “Otro” y de “experiencia”. Estos vectores, que a su vez constituyen líneas de reflexión de la investigación, son: 1) la experiencia del filósofo, circunscrita a las circunstancias más relevantes de su existencia concreta, 2) su crítica al idealismo, específicamente al sistema hegeliano, y 3) el impulso e influencia determinante que el Nuevo Pensamiento recibe de las fuentes de la tradición religiosa judía. A cada una de éstos hemos asignado un capítulo de la tesis, pues consideramos que la importancia que tienen para la comprensión del pensamiento de Rosenzweig amerita un análisis detallado.

Revisar las circunstancias que conforman el contexto de la vida de Rosenzweig resulta importante por al menos dos razones. Primeramente, porque Rosenzweig mismo sostiene que los sistemas de filosofía tienen como fundamento al hombre concreto que los piensa. Nada en la teoría resulta ajeno a las situaciones experimentadas por el filósofo en tanto él es un hombre concreto, históricamente situado, y afectado por determinados sucesos. Esta idea constituirá la raíz de otra idea rosenzweigniana: la preeminencia de la singularidad sobre la universalidad, de lo múltiple sobre la unidad, de lo finito sobre lo infinito. La propia reflexión de Rosenzweig sobre la importancia de la determinación concreta de la filosofía, nos llevó a

elucidar la segunda razón para revisar las circunstancias fácticas del Nuevo Pensamiento: algunos conceptos centrales de éste, principalmente el «Y», que es su categoría central, pueden comprenderse mejor si se las considera como elementos de una preocupación práctica encaminada a ofrecer soluciones al contexto inmediato del pensador. Éste está determinado por las cuestiones de la asimilación y el antisemitismo, la Primera Guerra Mundial, y la inminencia del totalitarismo en Europa. Es en contra de éstos sucesos que el Nuevo Pensamiento se levanta en actitud crítica, pero también es a éstos a los que Rosenzweig, como hombre judío-alemán, se opondrá radicalmente. Esto nos llevó a ocuparnos de su crítica al idealismo, que constituye la segunda línea de reflexión de nuestro trabajo.

Su crítica a dichos sucesos se estructura a partir de su crítica al sistema de pensamiento y a la forma de racionalidad en las que él cree que se sostienen y justifican racionalmente. Esta convicción lo llevará a objetar la filosofía occidental hasta Hegel, centrando sus ataques al sistema de este último. En él, Rosenzweig encuentra una tendencia totalista peligrosa, que podemos suponer que redundará finalmente en la anonadación del singular concreto, específicamente del hombre, y que es capaz de legitimar prácticas de aniquilación del Otro. A partir de esta crítica, Rosenzweig comenzará a replantearse no sólo los conceptos fundamentales de la filosofía –como el ser y el saber– sino el objetivo del quehacer filosófico mismo. El resultado de ese esfuerzo crítico y propositivo necesariamente será una filosofía diferente a la que Rosenzweig, por oposición, terminará llamando la “vieja” filosofía idealista. ¿En qué radica su diferencia? Por un lado, Rosenzweig se propone pensar la filosofía, y pensar filosóficamente, separándose concientemente de los que él ha reconocido como principios y supuestos del idealismo. Así, antepondrá a la esencia la existencia, al pensar en voz baja, el hablar en diálogo, a la razón, la trascendencia que pone límites al poder de la razón. Y aunque para hacerlo tiene que ocuparse de cuestiones metafísicas y epistemológicas, su preocupación principal es práctica. Él busca reformular la filosofía de modo tal que en ella no quepa ninguna justificación ideológica de prácticas de destrucción del hombre, y además que en ella no quede rastro de tendencia totalista alguna.

Para reformular radicalmente el “viejo” pensamiento, Rosenzweig habrá de tomar como punto de referencia filosófico un margen, un espacio más allá del sistema de pensamiento occidental y de su experiencia del mundo. Esto nos llevó a plantarnos la tercera línea de reflexión para analizar el Nuevo Pensamiento. Ésta se estructura a partir del análisis de su revaloración de las enseñanzas judías. El hecho de ser judío, en el momento y en lugar en que le toca serlo, colocó a Rosenzweig, sin buscarlo, en un espacio marginal desde el cuál pudo adquirir una óptica desde fuera del sistema que buscaba objetar. Reconociendo esa

marginalidad, y asumiéndola como impulso de su pensamiento, Rosenzweig se dispuso a construir una nueva forma de pensar que permitiera experimentar el mundo, y desde luego a los otros hombres, desde una perspectiva diferente.

Reuniendo estos tres vectores, esperamos haber alcanzado una comprensión más o menos completa del Nuevo Pensamiento, pensándolo, debido a su triple origen, como un sistema de pensamiento que se ofrece como una *filosofía de la experiencia del Otro*.

Con respecto a las fuentes consultadas, se han retomado las traducciones del alemán existentes en nuestra lengua de las obras de Rosenzweig. Para el texto central de nuestro autor, *La Estrella de la Redención*, se trabajó la traducción de Miguel García-Baró (Editorial Sígueme, Salamanca, 1997). Algunos textos, para los cuales no existe traducción al español, no fueron consultados en este trabajo. Resalta entre ellos, por su importancia, *Hegel und der Staat*, la tesis doctoral de Rosenzweig que resume la etapa hegeliana de este pensador. Sin embargo, hemos intentado subsanar esta falta, apoyándonos en otros textos importantes de Rosenzweig, entre ellos *El nuevo pensamiento* y *El libro del sentido común sano y enfermo*. El primero es una síntesis del Nuevo Pensamiento, que Rosenzweig redactó a manera de un prólogo a *La Estrella*. El segundo, trata la crítica al idealismo, así como la cuestión del sentido común y la de la experiencia. Además, hemos retomado los estudios de algunos de los comentaristas más reconocidos del Nuevo Pensamiento, como Manuel-Reyes Mate R. y Stéphane Mosès.

Capítulo primero

El origen fáctico del Nuevo Pensamiento

...la filosofía tiene que filosofar partiendo de la ubicación real de quien filosofe, si es que quiere ser verdadera. No cabe otra posibilidad de ser objetivo que partiendo honradamente de la propia subjetividad.

Franz Rosenzweig

I. Contexto histórico-biográfico del filósofo y los efectos sobre su filosofía

En este primer capítulo se desarrollará lo que constituye la premisa del mismo: el Nuevo Pensamiento de Franz Rosenzweig, entendido como una *filosofía de la experiencia del Otro*, se origina y configura a partir de su experiencia vital. Las circunstancias en las que su vida se desenvuelve, así como la manera peculiar con las que él decidió encararlas, marcaron de manera definitiva su filosofía. Ésta, entonces, tiene un **origen fáctico**. Aquellas circunstancias lo adiestrarán en una cierta mirada crítica, un “privilegiado punto de vista marginal”¹, que lo llevará a proponer un nuevo pensamiento y a desenmascarar la racionalidad occidental como una racionalidad totalizante y reduccionista.

La finalidad de este capítulo es analizar los aspectos determinantes del contexto histórico, a la vez que biográfico, de nuestro pensador. Con este análisis se busca resaltar los elementos que servirán a Rosenzweig para la construcción, primero, de su crítica a la filosofía de occidente y, después, para la construcción de su Nuevo Pensamiento.

El filósofo judío-alemán Franz Rosenzweig nace en Cassel, Alemania, en 1886, y muere en Frankfurt en 1929. Su vida y su pensamiento están marcados, principalmente, por dos circunstancias. Por un lado, la asimilación judía y el antisemitismo; por el otro, su experiencia en la Primera Guerra Mundial. Estas circunstancias constituyen el *horizonte fáctico* de su filosofía.

¹ Manuel-Reyes Mate. *Memoria de occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona, Anthropos, 1997, p. 14.

La asimilación, y posteriormente el antisemitismo, lo enfrentarán a la disyuntiva de tener que elegir entre ser judío o ser alemán. En términos de Reyes Mate: entre ser un “hombre de su tiempo”, lo que significaba tener que dejar de ser judío y asimilarse por completo a la cultura europea, o bien, seguir siendo judío y quedar fuera de su época, exiliado del mundo². Rosenzweig optará por lo segundo: seguir siendo judío. La afirmación de su identidad judía constituye su disimilación. A partir de la perspectiva provista por la disimilación, Rosenzweig arrojará una mirada crítica y desencantada a la civilización europea de occidente y al discurso filosófico que la funda.

Sin embargo, a pesar de optar por la vuelta al judaísmo Rosenzweig buscará poder ser judío y alemán. Algo que, como se verá adelante, no era posible desde la óptica de la asimilación. En este firme convencimiento de poder ser ambas cosas sin contradicción, Rosenzweig descubrirá uno de los elementos centrales de su filosofía. Justamente lo denotado por el “y”: un vínculo verdadero, no reduccionista, entre diferentes.

Por otro lado, la Primera Guerra Mundial lo enfrentará con la experiencia límite de la muerte. La reflexión suscitada a partir de esta experiencia servirá a Rosenzweig para refutar el discurso filosófico hasta Hegel³. Para Rosenzweig, la guerra es la expresión de la crisis no sólo de dicha civilización, sino del discurso filosófico que le es propio. Éste ha dado de sí todo lo que podía rendir y debe ser revocado por una nueva forma de pensar. En *La Estrella de la Redención*, su obra filosófica central, Rosenzweig plantea esa nueva forma de pensar, a la que llama “nuevo pensamiento”. Ésta obra comenzó a redactarse durante el tiempo en que Rosenzweig estuvo movilizado en el frente balcánico, en las trincheras de la guerra. Literalmente en medio de la muerte, Rosenzweig comienza no sólo a esbozar su crítica al discurso filosófico de occidente, sino a pensar una nueva filosofía, planteada desde supuestos diferentes.

La Estrella de la Redención contiene una cabal reflexión filosófica, un “sistema de filosofía”⁴. No se trata de un libro *religioso* o sobre filosofía de la religión⁵. Tampoco se trata

² *Ibid.*, p. 117.

³ Cfr. Stéphane Mosès. *El Ángel de la Historia. Rosenzweig, Benjamin y Scholem*. Madrid, Cátedra, 1997, p. 32.

⁴ Cfr. Rosenzweig, F. *El nuevo pensamiento*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2005, pp. 14-15. Es importante aclarar que para Rosenzweig el sentido que el concepto de “sistema” posee, aplicado a su propia filosofía, es diametralmente opuesto a aquel usado por Hegel para describir la suya. Para Rosenzweig, “sistema” significa “[...] que cada particular posee impulso y voluntad de relación con todos los demás particulares; el todo queda más allá de su horizonte visual [...]”, y no significa, como en el caso de Hegel, “[...] una arquitectura en la que las piedras componen el edificio y están allí sólo a causa del edificio [...]”. Citado en Reiner Wiehl. “La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”, en *El nuevo pensamiento*. Madrid, Visor, 1989, p. 82. (Nota: para todas las citas y

de un libro sólo “para judíos”, que hablase exclusivamente de “cosas judías”, como se le leyó en el momento de su publicación (para desconcierto del propio autor). Pero de alguna manera *La Estrella de la Redención* también es un libro judío, escrito por un judío en tiempos de asimilación, antisemitismo y guerra. Esta es la *contingencia* del texto y, como enseña el propio Rosenzweig, la contingencia de toda la filosofía: que es pensada *desde* la perspectiva de un hombre concreto que lleva con él a cuestas su experiencia del mundo. Los rasgos peculiares de este hombre y de las circunstancias que rodean su existencia, se imprimen siempre al pensar que medita. Por ello Wiehl afirma que en la filosofía de Rosenzweig persiste una unidad de “realidad de vida y aspiración a la verdad” que significó para él “la única idea vinculante de la filosofía”⁶. Ésta, entonces, no puede desvincularse del filósofo que la ha pensado. En ese sentido, la filosofía no carecería de supuestos, sino que descansaría justamente en el hombre concreto que la piensa.

Así, para comprender en toda su justeza la filosofía de Franz Rosenzweig, y siguiendo ya su propia convicción, resulta necesario averiguar la lógica de las condiciones vitales a las que se enfrenta, así como averiguar en qué consiste esa peculiaridad suya, ese específico lugar y tiempo en el que él existe.

Se ha apuntado arriba que el proceso de asimilación de los judío-alemanes es una experiencia determinante en la configuración de la filosofía rosenzweigniana. Sin embargo, antes de analizar dicho proceso, es necesario retrotraerlo a aquel que le dio origen y sentido: la emancipación judía⁷. La emancipación de los judío-alemanes está ligada, a su vez, al discurso filosófico de la Ilustración. Por lo tanto, aquí se abordará la emancipación judía desde el discurso filosófico ilustrado alemán –la *Aufklärung*– para después dar paso a nuestro análisis de la asimilación judía. Entender el proceso de asimilación judía (y el antisemitismo) significa entender el contexto dentro del que surgirá, por oposición, el Nuevo Pensamiento de Rosenzweig, entendido como una *filosofía de la experiencia del otro*.

referencias de Rosenzweig extraídas de *El nuevo pensamiento*, nos referimos siempre a la versión de la Editorial Adriana Hidalgo, 2005).

⁵ Rosenzweig incluso afirma que en *La Estrella* “¡[...] en absoluto aparece el término religión!”. Cfr. F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, p. 15.

⁶ Cfr. R. Wiehl. “El pensamiento judío de Hermann Cohen y Franz Rosenzweig: un nuevo pensamiento en la filosofía del siglo XX”, en J. Gómez Caffarena, José M. Mardones (coords.). *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*. Barcelona, CSIC-Anthropos, 1992, p. 224.

⁷ Para los fines de nuestro trabajo, únicamente analizaremos el proceso de emancipación de los judío-alemanes, y no el del resto de los judíos de Europa occidental.

Es importante aclarar que Rosenzweig no fue afectado directamente por el proceso de emancipación judía, tal y como éste se desarrolló dentro del contexto ilustrado del Siglo XVIII. Sin embargo, sí fue afectado directamente por la asimilación, el efecto negativo de aquella que, en tanto tal, determinó la vida de los judío-alemanes del siglo XIX y XX.

I.1 La emancipación judía y el discurso filosófico de la Ilustración

La historia de los judíos en Alemania transcurre desde finales del siglo XVIII, hasta mediados del siglo XX. Las etapas clave de dicha historia son la emancipación y la asimilación, así como la persecución antisemita y el genocidio⁸. Ellas remiten a la “cuestión judía”, problemática suscitada en torno al *status* social y político de los judíos europeos modernos y las soluciones –teóricas y prácticas- con la que éstos las encararon. Para Reyes Mate, dicha cuestión expresa, en última instancia, la confrontación entre la racionalidad típicamente occidental y el “margen” judío. En ella aparecen planteamientos sin los cuales no puede comprenderse a cabalidad la crítica a la filosofía occidental tradicional⁹. El Nuevo Pensamiento de Franz Rosenzweig se inscribe, histórica y temáticamente, dentro de esta cuestión. En este apartado nos concentraremos únicamente en la etapa de la emancipación, por las razones que se mencionaron antes.

La emancipación judía fue el proceso social y político mediante el cual los judíos serían integrados a los estados europeos como ciudadanos con igualdad de derechos¹⁰. En su aspecto positivo, la emancipación se ofreció a los judío-alemanes como la posibilidad de poner término a las condiciones discriminatorias con las que se habían enfrentado en el seno de los estados cristianos europeos. Asimismo, representaba la esperanza de una relación pacífica entre judíos y cristianos¹¹. En términos de Traverso, la emancipación originalmente se presentó bajo la forma de un *diálogo* judío-alemán¹². A través de éste se daría el encuentro

⁸ Cfr. Enzo Traverso. *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*. México, UNAM-Fundación Eduardo Cohen, 2004, p. 20.

⁹ Cfr. Manuel-Reyes Mate. *Memoria de occidente...*, p. 89.

¹⁰ Hasta bien entrado el siglo XIX, los judío-alemanes no gozaban de igualdad de derechos, ni civiles, políticos o comerciales. Tenían prohibido entre otras cosas, acceder a cargos administrativos o políticos, dedicarse a profesiones liberales, asistir a escuelas y universidades cristianas y asentarse entre la población no judía. Cfr. Mauricio Pilatowsky, *La Autoridad del Exilio. Una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber*. México, UNAM/FES Acatlán-Plaza y Valdés, 2008, p. 64.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 55.

¹² Cfr. E. Traverso, *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la “simbiosis judío-alemana”*. España, Pretextos, 2005, Primera parte, *pass*.

respetuoso entre dos pueblos, cuyas diferencias culturales no mermarían su igualdad política ni jurídica.

En su aspecto negativo, que finalmente fue el aspecto dominante, la emancipación judía fue la estrategia política utilizada por los reformadores germano-cristianos para lograr la unificación y solidificación del estado alemán. Esto se llevó a cabo mediante el proceso de homogeneización cultural de su población. Como veremos, dicha homogeneización operará mediante la *eliminación* de las diferencias culturales. Esto significa que *la emancipación se dio en términos de asimilación*, y ésta última condicionó para los judíos la posibilidad de una emancipación verdadera¹³. Desde sus inicios, el proceso de emancipación estuvo determinado por el sentimiento antijudío imperante entre los cristianos (la mayoría germana) que, antiquísimo, tiene orígenes teológicos¹⁴.

Desde finales del siglo XVIII, el proyecto de unificación de la región germana constituía la demanda central de todo debate político y de toda revuelta social. Se creía que la *heterogeneidad* social, política y cultural coadyuvaba a la fragmentación de la región, obstaculizando el proceso de su unificación como un estado sólido. Todo ello hacía necesaria la *identificación* de los miembros del pueblo a través de la *homogeneización* de sus atributos espirituales, entre los cuales sobresalía el cristianismo como elemento cultural hegemónico. Las reformas políticas llevadas a cabo por los germano-cristianos tendían a aminorar la heterogeneidad mediante la homogeneización cultural, a favor de los criterios hegemónicos, con la finalidad de impulsar la unificación de la región¹⁵. La emancipación de los judíos fue un proceso de carácter socio-político originado en aquella urgencia histórica, y tendía a la transformación de una región dividida en una región integrada orgánicamente y con una población culturalmente homogénea¹⁶. Ella inicia a finales del siglo XVIII, y termina en 1871 con la unificación de la región germana y su efecto inmediato: la creación del estado de Alemania¹⁷.

¹³ Cfr. Victor Karady. *Los judíos en la modernidad europea. Experiencia de la violencia y utopía*. Madrid, Siglo XXI, 2002, p. 69.

¹⁴ Cfr. Leon Poliakov. *Historia del Antisemitismo. La Emancipación y la reacción racista*. Barcelona, Muchnik editores, 1986, p. 177.

¹⁵ Cfr. V. Karady, *op.cit.*, p. 52.

¹⁶ *Ibid.*, p. 48.

¹⁷ Cfr. E. Traverso, E. *Cosmópolis...*, pp. 21-22. Se conoce como *región germana* el espacio geográfico-cultural que constituyera el Sacro Imperio Romano-Germánico. La región germana estaba constituida por dos reinos, el de Austria y Prusia, y por cientos de pequeños principados. Aunque carente de unidad política, la región sí compartía algunos rasgos culturales mayoritarios, como el idioma (el alemán) y la religión (el cristianismo). Sin embargo, los germano-cristianos también

Los judío-alemanes constituían un grupo étnico distinto y minoritario respecto del de los germanos cristianos. Situados en aquella coyuntura histórica, representaban el inconveniente político de lidiar con una nación considerada esencialmente extranjera -“asiática”- viviendo en el seno de otra nación, la germano-cristiana¹⁸. Sus creencias y prácticas religiosas, distintas a las cristianas, contribuyeron a desarrollar la percepción negativa que la mayoría de los germanos tenían de los judíos.

Estrechamente ligada con el sentimiento antijudío, que considerada al judaísmo como una religión ajena al espíritu del cristianismo dominante, “la dialéctica de la emancipación desde la perspectiva política cristiana” buscaba suprimir el judaísmo, y “partía de la base de que era imposible deshacerse de los judíos (en las dos acepciones de la palabra, financiera y «étnico-religiosa») de otra manera”¹⁹. Esta percepción negativa del judaísmo puede estudiarse desde diferentes perspectivas. Aquí se rastrearán sus orígenes en el discurso filosófico ilustrado. Ello se debe, en primer lugar, a que la Ilustración es el marco ideológico inmediatamente cercano al desarrollo de la emancipación de los judíos en Alemania. En segundo lugar, porque el pensamiento ilustrado se inserta dentro de la tradición filosófica cuyos postulados Rosenzweig habrá de develar como falaces desde su perspectiva crítica, enarbolada desde el Nuevo Pensamiento²⁰.

En la región germana la emancipación de los judío-alemanes inicia como programa político durante los últimos años del siglo XVIII –en plena *Aufklärung*- y se afianza durante todo el siglo XIX, ya bajo su aspecto negativo como mera asimilación. En sus inicios, los impulsores y teóricos del movimiento de emancipación judía fueron los pensadores ilustrados, pertenecientes al contexto cultural dominante del cristianismo. Es dentro del discurso político-filosófico ilustrado que la emancipación judía encuentra los elementos que le darán forma y contenido.

El primero de estos elementos es el concepto de *autonomía*, noción central para el pensamiento ilustrado. En el ámbito político, la idea de autonomía servía a los fines de la clase burguesa en su lucha contra la estructura de poder de las monarquías. El individuo

coexistían con algunas minorías étnicas, entre ellas la de los judíos. La unificación política de dicha región ocurrió en 1871, y es hasta ese momento que puede hablarse del moderno estado de Alemania.

¹⁸ Cfr. Hannah Arendt. “La Ilustración y la cuestión judía”, en *La tradición oculta*. Barcelona, Paidós, 2004, pp. 121-122.

¹⁹ L. Poliakov, *Historia del Antisemitismo. La Emancipación y la reacción racista*, p. 39.

²⁰ No es nuestro propósito hacer un análisis profundo del pensamiento ilustrado, ni en su aspecto filosófico ni en el político. Abordaremos dicho movimiento privilegiando solamente aquellos autores y temas que se relacionan directamente con la problemática de la emancipación y la asimilación judías.

ilustrado estaba llamado a ser un individuo autónomo, con la voluntad y el valor de servirse de su propia razón, *sin la guía tutora de otro*²¹. Esto significaba, al mismo tiempo, librarse de la tutela del dogma religioso en el que se fundaba el poder de los gobiernos absolutistas. Las cuestiones sobre la autonomía de razón y la de la voluntad moral serán replanteadas por la Ilustración, “pero ahora tienen que ser resueltas libres de toda autoridad externa”²², especialmente de la autoridad de la religión (el dogma de las religiones positivas). La Ilustración promoverá entonces la libertad política a la par que la secularización en los ámbitos intelectuales.

En el ámbito filosófico, el ideal de autonomía se expresaba privilegiadamente en la idea de “autonomía de la razón”. Ésta implicaba la capacidad de la misma para autorregularse y, con ello, justificarse y fundarse por sí. Para el individuo ilustrado, la autonomía de la razón implicaba la exención a toda ley que él mismo no hubiera proclamado como tal. Toda otra autoridad debía someterse ahora a los criterios de una nueva fuente de legitimación y verdad: la razón.

La autonomía implicaba en última instancia el desplazamiento de la figura de autoridad del fuero externo representado por la divinidad (fuero en el que justificaba ideológicamente el poder de los monarcas), al fuero interno del individuo²³. “Ilustración” requería esencialmente libertad y significaba *liberación de lo ajeno*; liberación de aquello que es extraño a los criterios de la razón, que opera soberanamente. En una palabra, ilustración significaba “emancipación”²⁴. La emancipación judía quedó comprendida dentro de este contexto libertario.

Los judíos, desde la visión de los emancipadores ilustrados, vivían una doble opresión: aquella a la que las autoridades europeas los sometían, y que redundaba en una desigualdad jurídica, y aquella de sus autoridades religiosas, bajo cuyos rígidos preceptos tenían que vivir²⁵. Emancipar a los judíos significaba liberarlos de ambas formas de opresión. Para librarlos de la discriminación, los emancipadores germano-cristianos exigían el reconocimiento de los judíos como ciudadanos de primer nivel. Para librarlos de la opresión religiosa, se requería que los judíos abandonaran el aislamiento en el que usualmente vivían y

²¹ Cfr. Emmanuel Kant. “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la Historia*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 25.

²² Ernst Cassirer. *La filosofía de la Ilustración*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 163.

²³ Cfr. M. Pilatowsky, *op.cit.*, pp. 27-29.

²⁴ Cfr. E. Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, pp. 28 y 36.

²⁵ Cfr. L. Poliakov, *Historia del Antisemitismo. La Emancipación y la reacción racista*, p. 50.

se integraran a la nación en la que se asentaban. Esto eliminaría las barreras que separaban a los judíos del resto de los germanos. Se creía que con la eliminación de esa suerte de estado judío (el *ghetto*) dentro del estado germano, evidentemente se impulsaría la integración de la región y se coadyuvaría a la unificación anhelada. Los judíos reconocerían ya no a sus autoridades tradicionales, sino a las autoridades nacionales, como el resto de los ciudadanos de la región. Pero las autoridades nacionales (cristianas) consideraban a los judíos como un factor de heterogeneidad cultural que, en tanto tal, representaba un peligro potencial para la urgente unificación nacional²⁶. Ante esa urgencia, los justos reclamos de los emancipadores se tradujeron rápidamente en la siguiente disyuntiva: “O bien tenían que desaparecer [los judíos], o bien convertirse en [...] «ciudadanos del estado» [...]”²⁷.

El segundo de los elementos provenientes del discurso filosófico ilustrado que configuran el carácter de la emancipación judía tiene que ver con su noción de *igualdad natural*, sustentada a su vez en la idea de una *humanidad común*. Para garantizar a todos los hombres una serie de derechos inalienables y connaturales (y romper con la estructura jerárquica propia del conservadurismo), la Ilustración antes tuvo que llevar a cabo una caracterización abstracta y universal del hombre. Aquello que, desde la perspectiva ilustrada es esencial a *todos los hombres por igual*, es la razón. Ella es el fundamento de la humanidad del hombre, y en dicha humanidad radica su dignidad y valor²⁸. La noción de humanidad, común a todos los hombres, centra su atención en los aspectos que considera universales, haciendo abstracción de aquellos aspectos contingentes y concretos, como el credo religioso profesado.

En este sentido, la política de la emancipación judía, apoyada en el discurso filosófico de la Ilustración, sostendrá que los hombres, antes de ser judíos o cristianos (lo casos que aquí nos interesan), son hombres, en el sentido de miembros de la *humanidad*. Así, entonces, son iguales. Los emancipadores afirmarán que ser judíos no debía afectar su ser de hombres libres, iguales al resto de los hombres cristianos. Por lo tanto, tampoco debía afectar sus derechos de ciudadanos, declarados con pretensiones de universalidad (para *todos* los hombres) y “derivados de la *común razón humana*”²⁹. Los emancipadores reclamaron entonces *tolerancia* para los judíos: la pertenencia al judaísmo debía ser pasada por alto, sin

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibid.*, p. 31.

²⁸ Cfr. E. Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, p. 27.

²⁹ E. Kant. “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en *Filosofía de la Historia*, *op.cit.*, p. 111 (las cursivas son mías).

menoscabo de su igualdad jurídica³⁰ ³¹. Con la idea de “tolerancia” se estructuró la propuesta germano-cristiana de la emancipación judía.

Pero mediante la noción ilustrada de humanidad común e igualdad, los emancipadores no buscaban “tolerar” a los judíos, sino *erradicar* sus diferencias étnicas y religiosas a favor del paradigma cristiano dominante. Buscaban, en suma, eliminar a los judíos en tanto tales judíos³². Ello se debe a que la idea de tolerancia en realidad respondía a la urgencia de homogeneización cultural, tan necesaria, primero, a los fines de la unificación germana y, como veremos después, necesaria también a los fines de la preservación del Estado alemán.

La emancipación fue vista menos como la concesión de igualdad socio-política a los judíos –sin importar precisamente su judaísmo– y más como el proceso mediante el cual ellos serían “librados” de su religión, considerada por sus emancipadores como dañina y primitiva³³. Ésta consideración negativa del judaísmo se debía al sentimiento antijudío imperante entre los cristianos, pero también entrañaba la aversión que buena parte de los ilustrados sentían hacia las pretensiones de verdad de las religiones *reveladas*. Esto nos lleva al tercer elemento relacionado con el discurso filosófico ilustrado que ayuda a perfilar la emancipación judía: la consideración negativa de lo revelado.

Lo revelado se oponía frontalmente al ideal de autonomía y al descubrimiento que la razón moderna hiciera de sus leyes eternas e invariables. Éstas, medida y ejemplo de toda “certeza apodíctica”, allanaban el camino de la *verdad racionalmente fundada*, es decir, fundada en los criterios del sujeto cognoscente³⁴. Todo saber ajeno a esos criterios no era saber propiamente dicho, sino sólo *saber aparente*³⁵. Dentro de este contexto, las *verdades reveladas* de la religión serán suplantadas por las verdades de la razón, en su antiguo papel de verdades

³⁰ H. Arendt. “La Ilustración y la cuestión judía”, pp. 109-110.

³¹ Sin embargo, desde sus inicios la política de tolerancia coexistió con medidas claramente discriminatorias, producto del persistente antisemitismo. Por ejemplo, se impusieron “cuotas humanas”, denominadas posteriormente “tasa de *tolerancia*”, que limitaban la tasa de natalidad y crecimiento demográfico de los judíos a un número que no representaría una amenaza para las comunidades cristianas. Cfr. V. Karady, *op.cit.*, pp. 72, 75 y 77.

³² Como explica Hannah Arendt, los emancipadores: “No se hallaban interesados en conservar a los judíos *como tales judíos* [...]. Su réplica al argumento de que *bajo condiciones de igualdad* «los judíos podrían dejar de existir» hubiera sido la siguiente: «¿Qué importa esto a un Gobierno que sólo pide que se conviertan en buenos ciudadanos?»”. *Los orígenes del Totalitarismo*. México, Taurus, 2006, p. 77 (las cursivas son mías).

³³ En 1781 Wilhelm von Dohm, funcionario del Estado prusiano, consideraba que la “degeneración y corrupción” del pueblo judío se debía a prejuicios *propios de su religión* de los que debían ser liberados a través del proceder vía la “sana razón y la humanidad”, lo que haría de los judíos “personas ciudadanos mejores”. Citado en H. Arendt, “La Ilustración y la cuestión judía”, p.116, nota 8.

³⁴ Cfr. E. Kant. *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 2004, A XV- A XVI.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, A XI- A XII.

absolutas. Lo revelado de la religión carece de fundamento racional, por lo tanto, es contingente e incierto. Los contenidos de la fe, entonces, no podían ser conocimiento ni aportar verdad. La única religión aceptada como verdadera por los ilustrados, aquella que resultaba de la aplicación de los nuevos criterios racionales, así como del ideal de autonomía, era la religión natural. Ésta es una religión desprovista del carácter dogmático y prejuicioso de las religiones positivas. Su valor radicaba, a diferencia del resto de las religiones reveladas, en que sólo de ella puede obtenerse una “confirmación real”, porque “su verdad se comporta con respecto a la de las religiones reveladas como el testimonio *propio* con el testimonio que recibo *de otros*, como lo que *yo* percibo directamente con lo que *otros* me enseñan”³⁶.

La batalla ilustrada contra lo revelado de las religiones positivas expresaba en última instancia la oposición filosófica entre los conceptos de autonomía y heteronomía. Frente al esquema medieval de autoridad, el movimiento de emancipación promovido por el pensamiento ilustrado supuso, como se apuntó arriba, que “el espacio de la exterioridad que ocupaba el concepto de «Dios», se transfir[iera] al «hombre»”³⁷. Aquel espacio exterior que pertenecía a la noción teológico-política de Dios, suponía a su vez un ámbito de autoridad: la autoridad impuesta desde fuera, de manera heterónoma. Transferir el espacio de exterioridad divina al hombre, significaba *anular la exterioridad como ámbito legítimo de autoridad*.

Dentro del contexto de esta problemática, el judaísmo representaba la religión positiva por excelencia, es decir, sustentada en la exterioridad. Así, encarnaba una nociva religión de la heteronomía. Este discurso, ciertamente robustecido por el antisemitismo cristiano, interpretaba al judaísmo desde los criterios de la racionalidad moderna ilustrada, y mostraba que el judaísmo quedaba *fuera de sus límites*. Esa marginalidad lo dotaba de un carácter *irracional*. Y debido a que la racionalidad de la que quedaban excluidos estaba a su vez vinculada con la moralidad, los judíos aparecían también como inmorales³⁸.

Para los fines de la política emancipatoria, lo anterior significaba que los judíos, si querían ser individuos ilustrados, miembros de la humanidad común y dignos acreedores de los

³⁶ E. Cassirer, *op.cit.*, p. 194 (las cursivas son mías).

³⁷ M. Pilatowsky, *op.cit.*, p. 29.

³⁸ El esfuerzo de M. Mendelssohn, un judío ilustrado contemporáneo de Kant, y después esfuerzo de Hermann Cohen, fundador de la escuela neokantiana de Marburgo y maestro de Franz Rosenzweig, será revertir la postura que afirma que el judaísmo es incompatible con la racionalidad ilustrada y, por ende, es inmoral. Estos pensadores judíos intentarán hacer coincidir mesianismo con criticismo, judaísmo con ilustración. Cfr. H. Arendt, “La Ilustración y la cuestión judía”, pp.114-115; Manuel-Reyes Mate, *Memoria de occidente...*, pp. 94-97. Esta intento será criticado más adelante por Franz Rosenzweig, para quien de lo que se trata es, justamente, de rescatar el judaísmo como alternativa y contrapeso de la racionalidad occidental.

derechos de ciudadano, debían abandonar su fe, contraria al espíritu de la ilustración y la emancipación que ella comportaba. Su vida debía regirse por principios seculares, y no por dogmas religiosos. Esto significa que debían *dejar de ser judíos*. Sin embargo, para el germano cristiano su pertenencia al cristianismo no implicaba un obstáculo para la ilustración, sino una condición perfectamente coherente con sus ideales. El cristianismo, a pesar de ser una religión que deriva del judaísmo, no era considerado una religión esencialmente positiva. Por el contrario, llegó a ser considerada como la *religión de la razón*³⁹. El hecho revelaba que la Ilustración política, tal y como se manifiesta en el proceso de la emancipación judía, era sólo aparentemente secularizada⁴⁰. No es que no se aceptaran las verdades de las religiones reveladas como verdades en sentido estricto, sino que sólo se rechazaban aquellas que no coincidían con la religión cristiana. Ser ilustrado y ser cristiano espiritual resultaron ser una y a misma cosa. Los judíos, si querían igualdad, debían ser *como* los europeos cristianos y aceptar las verdades de su fe⁴¹. De ahí que la emancipación fuera experimentada por los judíos, en palabras de Poliakov, como un “desgarramiento”, producto del hecho de tener que dejar de ser judíos para poder ser hombres con derechos⁴².

Debido a la aplicación unilateral del concepto de igualdad, humanidad común y tolerancia; a la lectura cristiana del judaísmo y a la urgencia de homogeneización cultural originada en la necesidad de unificación de la región germana, la emancipación de los judíos, en palabras de Traverso, fue un proceso “precario” e “ilusorio”⁴³. Mediante la emancipación los judíos nunca alcanzaron verdaderamente el *status* de ciudadanos de primer nivel. La emancipación no se dio en los términos de un “diálogo” judío-alemán. Por el contrario, ella quedó condicionada al nivel de asimilación que pudieran alcanzar, y no fue nunca un proceso de reconocimiento entre diferentes. El postulado ilustrado, retomado por los emancipadores germano-cristianos, que declaraba a los hombres como nacidos iguales, resultó ser inaplicable en el caso de los judío-alemanes. Como veremos a continuación, en la coyuntura histórica y política de la Alemania de Rosenzweig los judíos resultaron ser la excepción al “*todos los hombres*”, y el judaísmo resultaría ser, precisamente, *intolerable*.

³⁹ Cfr. M. Pilatowsky, *op.cit.*, p. 47.

⁴⁰ *Ibid.*, Primera parte, *passim*.

⁴¹ León Poliakov cita a un ministro germano, quien en 1819, afirma: “Mis sentimientos evangélicos cristianos me impiden hacer sufrir a los judíos, y además estoy profundamente convencido de que *sólo la completa igualdad de derechos puede transformarlos en cristianos*”. *Historia del Antisemitismo. La Emancipación y la reacción racista*, pp. 35-36 (las cursivas son mías).

⁴² Cfr. *Ibid.*, p. 51.

⁴³ E. Traverso. *Los judíos y Alemania...*, p. 60.

La situación de los judíos empeorará a partir de 1871, año en que la región germana finalmente logra su unificación, constituyéndose como el moderno estado de Alemania. Debido a las demandas de solidificación y preservación del Estado nacional recién fundado, y a una nueva coyuntura geopolítica, dominada por la tendencia neocolonial imperialista, los judíos se enfrentarán a la contradicción de no poder dejar de ser judíos, ni seguir siéndolo⁴⁴. Nacido en 1886, Rosenzweig experimentará en carne propia no sólo el “desgarramiento” que significaba tener que dejar de ser judío, sino los efectos del nuevo nacionalismo xenófobo surgido a raíz de la unificación alemana.

I.2 Asimilación y Antisemitismo: el *antidiálogo* judío-alemán

Por “asimilación” se entiende el proceso de subsunción de un grupo étnico, casi siempre en alguna posición desventajosa, al esquema cultural de grupos en posición de ventaja y dominio. La asimilación puede consistir en una integración sincrética de culturas, pero también, y más frecuentemente, en una *reducción* que opera mediante la aceptación y adopción (aculturación) forzada y unilateral de los caracteres espirituales del grupo dominante. En este segundo caso, la asimilación se vale de la reducción de la pluralidad y la diversidad a los elementos y criterios hegemónicos. En este sentido, ella opera mediante la homogeneización.

La asimilación de los judío-alemanes es el proceso mediante el cual se vieron social y políticamente empujados a adoptar el esquema cultural germano-cristiano. Dicho proceso inicia a finales del siglo XVIII y termina con la Primera Guerra Mundial⁴⁵. La asimilación se dio de manera simultánea con la emancipación de los judíos⁴⁶. Recordemos que ésta supuestamente les permitiría ser integrados a las naciones europeas en condiciones de igualdad social y política. Adoptar el esquema cultural germano-cristiano, a riesgo de perder su identidad y especificidad, fue la condición impuesta a los judíos para lograr su emancipación. Este era el precio de su reconocimiento socio-político al interior de la región germana, primero, y posteriormente, de la Alemania unificada.

⁴⁴ Cfr. L. Poliakov. *Historia del Antisemitismo. La Emancipación y la reacción racista*, p. 51.

⁴⁵ Cfr. E. Traverso. *Cosmópolis...*, p. 22.

⁴⁶ Cfr. H. Arendt, H. *Los orígenes del Totalitarismo*, p. 108; E. Traverso, E. *Cosmópolis...*, p. 31; V. Karady, *op.cit.*, p. 69.

Como proceso intrínseco a la emancipación, la asimilación de los judíos también respondió a determinadas necesidades históricas y políticas de Alemania. Primero, a la necesidad de lograr su unificación como Estado (a finales del siglo XVIII, periodo coincidente con la *Aufklärung*) y después, a la de consolidar y preservar la unidad nacional del mismo. Ambas necesidades reclamaban para su satisfacción la homogeneización de la población al interior del Estado. Para ello, se requería construir una identidad nacional bajo los caracteres culturales del grupo mayoritario y dominante: los germano-cristianos. Eliminar las formas espirituales ajenas a este perfil cultural, como el judaísmo, constituyó una estrategia política inminente, que esperaba ser satisfecha mediante la asimilación cultural de los judíos. Por eso, ésta inició conjuntamente con la emancipación, a finales del siglo XVIII, y continuó hasta finales del siglo XIX, aproximadamente hasta 1871. A partir de ese año, que coincide con la unificación alemana, y debido a una nueva coyuntura geopolítica y una tendencia nacionalista racial de específica inclinación antisemita, para los judíos será imposible el reconocimiento socio-político y la igualdad jurídica, ni siquiera al precio de una asimilación total. Con la llegada del nacionalismo antisemita al poder, no sólo el judaísmo buscará ser eliminado, sino también sus miembros.

El proceso de asimilación de los judío-alemanes se llevó a cabo, principalmente, mediante dos vías: la germanización y la cristianización. Una vía doble que aunaba la especificidad nacional del estado alemán y el contexto cultural predominante de Europa occidental, respectivamente.

Para lograr la germanización, los judío-alemanes debían formarse en la cultura germana, la *Bildung*. Ésta “indica un conjunto de valores –educación, preocupación ética, buenos modales- que permitían a los judíos sentirse alemanes de pleno derecho”⁴⁷. Pero además, para los judíos la *Bildung* también coincidía con el camino de la “humanización”⁴⁸, el *volverse* humanos. Sólo mediante la erradicación de sus “viejos prejuicios nacionales” los judíos estarían en condiciones adecuadas para integrarse a la historia de los “pueblos cultos”⁴⁹. Sin embargo, nos explica Traverso, incluso a pesar de que los judíos tuvieron acceso a la *Bildung*, nunca tuvieron acceso verdadero a la *Sittlichkeit*, a la eticidad y respetabilidad, reservadas sólo para el germano y, posteriormente y en términos ya raciales, para el ario⁵⁰.

⁴⁷ E. Traverso. *Cosmópolis...*, p. 28.

⁴⁸ Cfr. H. Arendt. “La Ilustración y la cuestión judía”, p. 123.

⁴⁹ Esta era, por ejemplo, la opinión de Herder. Citado en H. Arendt, H. *Ibid.*, p. 126.

⁵⁰ Cfr. E. Traverso. *Cosmópolis...*, p. 35.

Pero la *Bildung* satisfizo sólo parcialmente las demandas de la asimilación, ya que al intentar germanizarse y comportarse como “buenos alemanes”, los judíos “se veían obligados a esforzarse más que los otros para demostrar unas cualidades humanas y nacionales [...] que en los cristianos se consideraban naturales e innatas”⁵¹. Hacía falta, entonces, cristianizarse. El bautismo se convirtió en el elemento que signaba el abandono definitivo del judaísmo y ofrecía al judío, quien era considerado esencialmente un *no cristiano*, una de las opciones más efectivas de asimilación.

La conversión había sido para los judíos, desde el siglo XVIII durante el proceso de emancipación, una opción efectiva de adquirir derechos de ciudadano. Pero durante los siglos posteriores a la emancipación, la conversión dejó de plantearse indirectamente a los judíos como única opción real de reconocimiento ciudadano, y se planteó abiertamente como exigencia. Muchos judíos accedieron entonces a la conversión al cristianismo o al protestantismo. Los amigos más cercanos de Rosenzweig se decidirían por esta vía. Él mismo también se veía presionado a abandonar su judaísmo a favor del cristianismo mediante el acto del bautismo, como veremos adelante.

Así, para poder asimilarse y adquirir las garantías ciudadanas, los judíos debieron germanizarse y cristianizarse. Eso significaba en última instancia *dejar de ser judíos*. Al negarle al judío su pertenencia al judaísmo, las demandas de la asimilación significaban una ruptura de su identidad⁵². Implicaban el abandono de su tradición cultural, misma que constituía parte de su especificidad y particularidad de hombres concretos. Asimismo, ceder a la lógica de la asimilación confrontaba a los judío-alemanes con el chocante hecho de tener que dejar de ser judíos para poder ser hombres con derechos.

Sin embargo, mediante la asimilación los judío-alemanes a lo más podían ser medianamente reconocidos como ciudadanos del *Reich*, pero nunca como miembros de la *nación* germánica⁵³. Aún asimilados mediante el bautismo, los judíos siguieron compartiendo con el resto de los judíos no bautizados “las mismas condiciones políticas restringidas y humillantes”⁵⁴.

La germanización y cristianización de los judíos como condición de su ciudadanización, es decir, la asimilación, coadyuvaba a la *uniformidad* nacional mediante la homogeneización de

⁵¹ L. Poliakov, *Historia del Antisemitismo. La Emancipación y la reacción racista*, p. 55.

⁵² Cfr. V. Karady, *op.cit.*, p. 167.

⁵³ Cfr. E. Traverso. *Cosmópolis...*, p.28-29.

⁵⁴ H. Arendt. *Los orígenes del Totalitarismo*, p. 107.

los caracteres culturales. Desde la perspectiva de los emancipadores y de aquellos que pugnaban por la unificación de la región germana, la asimilación de los extraños facilitaría la unidad política alemana. A partir de 1871, una vez unificada la región germana y constituida como el estado de Alemania, la posibilidad misma de una asimilación medianamente exitosa para los judío-alemanes se vuelve más difícil, incluso imposible. Esto se debió a que el periodo que va de 1871-1880 coincide con el auge de un nuevo orden geopolítico, impulsado por el imperialismo neocolonial europeo⁵⁵. La nueva coyuntura impuso al recién unificado y todavía frágil estado alemán la exigencia vital de su reforzamiento interior. El reforzamiento de la nación y un sentimiento patriótico sólido coadyuvarían a su preservación interior y su defensa hacia el exterior, tan necesaria debido a las pugnas entre estados europeos por el dominio continental y ultramarino. Para lograr dicho reforzamiento, los ideólogos del estado echarán mano de un nacionalismo que, pugnando primero por el principio de fidelidad a la patria, se irá transformando paulatinamente en un nacionalismo agresivo y xenófobo⁵⁶. Éste culminará en el fascismo alemán y la aniquilación socio-política y física de los judíos.

A partir de 1871 se dio entonces un renovado auge del antisemitismo. Los judíos, siempre percibidos como elementos ajenos y peligrosos para la identificación nacional, mostraron más que nunca ser un indeseable factor de desintegración en todos los aspectos⁵⁷. La necesidad de unificar los elementos culturales mediante la asimilación cedió su sitio a la necesidad de rechazar y eliminar violentamente todos aquellos caracteres culturales que se consideraban no germanos y que presuntamente pondrían en peligro la unidad alemana.

El nuevo nacionalismo de Estado que en Alemania surge alrededor de 1871, se planteó en términos de etnicidad y lingüisticidad, y era eminentemente territorial⁵⁸. Reunía así todos los elementos que predominarían en el discurso ideológico del Tercer *Reich* hitleriano. Cada vez

⁵⁵ Los libros de Historia que hemos consultado establecen como fecha estandarizada para hablar del auge del neocolonialismo o imperialismo *europeo en general* el año de 1880. Sin embargo, para el caso específico de Alemania, 1871 describe muy bien las mismas características.

⁵⁶ Existe una diferencia importante entre el nacionalismo de finales del siglo XVIII, y el de mediados del s. XIX. El primero estaría todavía ligado a los principios de la Ilustración, y por ello guarda con el liberalismo, la democracia y el individualismo un estrecho parentesco. El segundo, que coincide con los inicios de la etapa neocolonialista o imperialista europea, es una reacción en contra de la democracia, tiene claros tintes xenófobos, raciales y territoriales. Es este último nacionalismo el que determina el discurso político de los estados fascistas, que se distinguen, tanto en sus aspiraciones políticas como en sus programas políticos, de los Estados-Nación modernos. Cfr. Wolfgang Benz. *Alemania 1815- 1945. Derroteros del nacionalismo*. México, UNAM-FFyL, 2002, pp. 14-15; H. Arendt. *Los orígenes del Totalitarismo*, pp. 47-48 y 68-71; Eric Hobsbawm. *La Era del Imperio: 1875-1914*. Barcelona, Crítica, 1998, pp.144-145 y 160-161.

⁵⁷ Cfr. Saul Friedländer. *¿Por qué el holocausto? Historia de una psicosis colectiva*. Barcelona, Gedisa, 2004, p. 92.

⁵⁸ Cfr. E. Hobsbawm, *op.cit.*, pp. 145 y 149.

más agresivo, el nacionalismo se mezcló con el ideal del *völkisch*, un concepto racial y racista de nación a partir del cual se desarrollaron ideas de raza dominante y superioridad -espiritual y biológica- del pueblo germano⁵⁹. Esta ideología operó como poderoso elemento de cohesión para los fines de la solidificación del Estado, y durante los últimos años del siglo XIX se había ligado ya al sentimiento antijudío, pugnando por introducir el antisemitismo como parte esencial de los programas políticos de los partidos germanos nacionalistas.

Heinrich von Trietschke, ideólogo alemán que, según Wolfgang Benz, representa la tendencia nacionalista de la época, pugnaba por la preservación del “carácter *ético y cristiano* del Estado”⁶⁰. Propagó entonces la imagen del judío como “enemigo interno”, conspirador que practicaba una hipócrita doble lealtad: “primero judío, después alemán”⁶¹. Treitschke insistía en la existencia de un abismo entre el “ser germánico” y el “ser oriental (judío)”, y afirmaba que los judíos eran la perdición de Alemania⁶².

Paulatinamente, los judíos dejaron de ser definidos por la religión y comenzaron a ser reconocidos como individuos *tipo*, con características psicológicas compartidas con todos los demás judíos⁶³. Nociones como la de la “grandeza alemana” y “superioridad del pueblo alemán”, buscaban ensalzarse con una imagen idealizada del alemán típico, estereotipado como “diligente, perseverante y honesto”⁶⁴. Frente a esta imagen, y como en negativo, surgió la imagen antisemita del judío, quien era presentado como inhumano, avaro, insolente y servil rastrero; un paria y advenedizo⁶⁵. Las supuestas características *esenciales* de los judíos representaban los antivalores nacionales alemanes, convirtiéndose así, para la mística racista, en la antirraza, el “subhombre” que se enfrentaría al “superhombre nórdico”⁶⁶.

De ser un prejuicio social, político y racial, el antisemitismo pasó a ser considerado como parte del programa político del nacionalismo. Para establecer o reforzar la coherencia en su interior, este nacionalismo racial antisemita se servía de un miedo al «otro»⁶⁷, en este caso, el judío. El factor profundo y específico del antisemitismo moderno, según Poliakov, provenía,

⁵⁹ Cfr. W. Benz, W., *op.cit.*, p. 39.

⁶⁰ E. Traverso. *Cosmópolis...*, p. 31.

⁶¹ Cfr. W. Benz, *op.cit.*, pp. 30 y 77.

⁶² Cfr. L. Poliakov, L. *Historia del Antisemitismo. La Europa suicida: 1870-1933*. Barcelona, Muchnik editores, 1984, p. 39.

⁶³ Cfr. H. Arendt. *Los orígenes del Totalitarismo*, p. 118.

⁶⁴ Cfr. W. Benz, *op.cit.*, pp. 9 y 14.

⁶⁵ Cfr. H. Arendt. *Los orígenes del Totalitarismo*, pp. 107-120.

⁶⁶ Cfr. S. Friedländer, *op.cit.*, p. 80.

⁶⁷ V. Karady, *op.cit.*, p. 172.

en suma, de la angustia de no ser distinto de los judíos⁶⁸. Ser judío representó finalmente un límite insalvable para la aceptación social o el reconocimiento político de facto. Ya ni siquiera al precio de la asimilación cultural total los judíos podían ser aceptados al interior de la nación germana.

Después de la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial, el antisemitismo se torna más violento. Todos los “elementos frustrados y resentidos”⁶⁹ resultantes de la derrota, encuentran en el antisemitismo cauce a su desconcierto. Con la Primera Guerra Mundial termina entonces la asimilación judía, dando paso a la segregación violenta y, posteriormente, la persecución y el genocidio.

De cara al nuevo nacionalismo racial, para el judío-alemán sería imposible pertenecer al estado alemán en condiciones mínimas de igualdad. Las demandas de la asimilación, aunadas a las del antisemitismo, colocaron a los judío-alemanes en la situación contradictoria de no poder ser judíos ni dejar de serlo. Ya a principios del siglo XX, Ernst Jünger exclamaba: “A medida que la voluntad alemana vaya cobrando rigor y forma, se irá haciendo irrealizable para los judíos incluso el más mínimo sueño de poder ser alemanes en Alemania, y acabarán viéndose ante la última alternativa, que reza: *en Alemania o ser judíos o no ser*”⁷⁰.

Si, como afirma Traverso, la emancipación de los judíos al interior de la región germana parecía constituir una especie de afortunado *diálogo* judío-alemán, con las demandas de la asimilación y las del antisemitismo, dicho diálogo se vio truncado. Éste no arraigó nunca como un proceso de verdadero *reconocimiento* entre diferentes. En la realidad adquirió la forma de una “autonegación” por parte de los judíos y de un “monólogo” por parte de los germano-cristianos⁷¹. Traverso cita a Gershom Scholem al respecto: “Niego que haya existido nunca un diálogo judío-alemán de cierta autenticidad, es decir, que haya tenido una realidad histórica. Para que exista diálogo hacen falta dos interlocutores que *se escuchen mutuamente*, que estén dispuestos a percibir al otro *tal y como es*, y por aquello que representa, y a *responderle*”⁷².

⁶⁸ L. Poliakov. *Historia del Antisemitismo. La Emancipación y la reacción racista*, p. 70.

⁶⁹ H. Arendt, H. *Los orígenes del Totalitarismo*, p. 102.

⁷⁰ Citado por Jürgen Habermas en *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid, Trotta, 2001, p. 52 (las cursivas son mías).

⁷¹ Cfr. E. Traverso. *Los judíos y Alemania...*, p. 59.

⁷² Cfr. *Ibid.*, p. 59 (las cursivas son mías). Gershom Scholem fue un judío alemán contemporáneo y amigo de Franz Rosenzweig, especialista en temas sobre tradición religiosa judía.

La filosofía de Franz Rosenzweig quedará marcada precisamente por la experiencia del antidiálogo judío-alemán. Su Nuevo Pensamiento, entendido como una *filosofía de la experiencia del Otro*, es la respuesta teórica a dicha experiencia, y como tal también remitirá al reclamo de Scholem. Desde su perspectiva de judío-alemán, Rosenzweig descubrirá lo que significa ser negado en su alteridad, *desoído*. Las demandas de la asimilación traducirán para él esa experiencia, pues como vimos, la forma en la que la asimilación judía operó al interior de Alemania expresa precisamente aquella imposibilidad de reconocimiento del otro en tanto otro; aquella incapacidad de hacer la *experiencia del Otro*.

La asimilación como demanda explícita de la emancipación judía es una postura que, como se intentará mostrar en la segunda parte de este trabajo, refleja la lógica del discurso filosófico tradicional, tal y como Rosenzweig lo concebirá desde la perspectiva de su Nuevo Pensamiento: un pensar homogeneizante, reduccionista y totalizante. Interpretado en clave racionalista, el judaísmo fue rechazado como religión ajena al espíritu de la época, y sus miembros fueron obligados, implícita o explícitamente, a adoptar el esquema cultural más apropiado a dicho espíritu. La asimilación evidenciaba la imposibilidad de un cierto discurso filosófico para dialogar o establecer una relación no reduccionista con aquellos percibidos, *peligrosamente*, como diferentes.

I.3 La disimilación: seguir siendo judío

La respuesta de los judíos frente a las exigencias de la asimilación y el antisemitismo fue diversa. Los más, vieron la asimilación como algo positivo y deseable. Para ellos, la asimilación no implicaba una mera aculturación, sino también una rica “transformación” de su propia cultura⁷³. La conversión vía el bautismo también fue una práctica recurrente. Otros, respondieron al llamado nacionalista y sustentaron el sentimiento patriótico hacia el estado alemán. Hermann Cohen, maestro de Franz Rosenzweig, fue uno de ellos. Frente al nacionalismo alemán, hubo una reacción nacionalista judía: el sionismo. Muchos otros interiorizaron el prejuicio alemán en su contra, renegando de sí⁷⁴.

Sin embargo, hacia finales de la Primera Guerra Mundial surgió una reacción judía diferente. Cuando el antisemitismo se tornó más violento y las contradicciones entre las demandas de éste y las de la asimilación se mostraron con terrible claridad, algunos judío-

⁷³ Cfr. E. Traverso. *Cosmópolis...*, p. 21.

⁷⁴ Cfr. E. Traverso. *Los judíos y Alemania...*, p. 71.

alemanes asimilados comenzaron a repensar críticamente el valor de verdad del discurso de la asimilación judía. Su situación en Alemania terminó por desengañarlos respecto de las promesas de igualdad hechas por la emancipación, principalmente porque su cumplimiento, como vimos, se había condicionado al grado de asimilación de los judíos. Esto mostraba la falsedad y el peligro de nociones ilustradas como “igualdad” y “tolerancia”, con las que en realidad se buscaba satisfacer necesidades de homogeneización cultural y erradicación de la diferencia, y no sustentar una genuina política de reconocimiento.

Enfrentados al reclamo de “ser judíos o *no ser*”, estos judío-alemanes exigieron entonces su derecho a *ser judíos*. Esta exigencia se materializó en un movimiento de *disimilación*, que objetaría el antidiálogo judío-alemán. Pero la disimilación no fue un movimiento meramente negativo, surgido como respuesta al antisemitismo imperante. A decir de Traverso, se trató de “un verdadero proceso cultural, incluso filosófico”⁷⁵. Franz Rosenzweig es una de las figuras más importantes de este proceso.

El concepto de disimilación remite al proceso de readopción y afirmación de la propia tradición cultural, y se contrapone a estrategias homogeneizantes y aculturizantes. La asimilación de los judío-alemanes buscaba *reducir* su especificidad, concebida en Alemania como peligrosa heterogeneidad, a los criterios culturales dominantes, germanos y cristianos. Una disimilación, por lo tanto, equivalía a un inverso movimiento de alejamiento de la tradición impuesta, y un acercamiento a la propia, marginada y perseguida. Es en este sentido que Rosenzweig habla de disimilación. Sin embargo, Rosenzweig no siempre fue un crítico del discurso de la emancipación y la asimilación de los judíos, así como tampoco fue siempre partidario de la disimilación. Antes de convertirse en una de las figuras más importantes de dicho movimiento, Rosenzweig era un típico judío-alemán orillado a la asimilación en pos de su integración a la nación germana.

Rosenzweig nace en Alemania, en la ciudad de Cassel, en 1886. Esto es, quince años después de la unificación de la región germana y la creación del moderno estado de Alemania (1871). Como vimos, a partir de la unificación alemana el antisemitismo cobraría renovado auge, al mismo tiempo que las demandas de asimilación se fueron volviendo imposibles de satisfacer para los judíos. Para el momento en el que nace Rosenzweig, el antisemitismo es ya un movimiento político creciente. El año y la ciudad de su nacimiento coinciden justamente con la inauguración del Primer Congreso Antisemita Alemán⁷⁶. Como judío-alemán, Rosenzweig será afectado por las contradicciones que implicaba enfrentarse simultáneamente

⁷⁵ E. Traverso. *Ibid.*, p. 107.

⁷⁶ Cfr. H. Arendt. *Los orígenes del Totalitarismo*, nota 40, p. 80.

al antisemitismo y a las demandas de asimilación. El primero, cada vez más virulento; la segunda, cada vez más necesaria para lograr la supervivencia social y posteriormente, incluso la física.

Rosenzweig nace y se cría en el seno de una familia judía asimilada, perteneciente a la alta burguesía alemana. Desde pequeño, adopta el alemán como lengua de uso corriente, dentro y fuera de su hogar, y se forma en la *Bildung*. A los diecisiete años ingresa al sistema universitario alemán, al que no le eran ajenas las prácticas del antisemitismo, siendo incluso uno de sus bastiones más importantes⁷⁷. Decide estudiar medicina, y viaja por las universidades de Gotinga, Munich, Friburgo y Berlín. En ésta última, y luego de tres años de haber iniciado sus estudios de medicina, se decide definitivamente por la filosofía. En la universidad alemana, la filosofía estaba influenciada por el sentimiento antijudío, especialmente entre los neohegelianos⁷⁸. Como antes Hegel, ellos también asociaban el judaísmo con la tergiversación de las auténticas enseñanzas cristianas, y lo consideraban una religión nefasta no sólo para la nación germana, sino para la humanidad⁷⁹.

Persiguiendo su interés filosófico, Rosenzweig se inscribe en las clases de Friedrich Meinecke, filósofo hegeliano de la historia. Las tesis del absoluto, especialmente en su expresión concreta en el Estado y la Historia, serán para Rosenzweig el tema de mayor interés. A él dedicará su tesis doctoral titulada *Hegel y el Estado (Hegel und der Staat)*, dirigida por Meinecke. *Hegel y el Estado* es el resultado de la etapa hegeliana de Rosenzweig. Su redacción inicia en 1908 y terminará hasta 1912. Cuando esta obra sea finalmente publicada en 1920, Rosenzweig habrá ya remontado desde su postura hegeliana hasta la dura crítica del hegelianismo. Debido especialmente a la crisis que significó para él la Primera Guerra Mundial, Rosenzweig se volverá uno de los más duros críticos de las tesis del absoluto. Asociará la guerra y las prácticas totalitarias del Estado con el idealismo, del que Hegel es el máximo y último representante. De *Hegel y el Estado* Rosenzweig dirá, varios años después de su redacción, que se trató de un “tributo pagado al espíritu alemán”⁸⁰.

A partir de 1912, al terminar de redactar su tesis doctoral, Franz Rosenzweig combina sus lecturas sobre filosofía con las fuentes hebreas. A pesar del ambiente de asimilación y antisemitismo, su acercamiento a dichas fuentes comienza a volverse predominante. En ese

⁷⁷ Cfr. S. Friedländer, *op.cit.*, p. 121.

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 63-64.

⁷⁹ Cfr. *infra.*, capítulo segundo, p. 52.

⁸⁰ Cfr. E. Lévinas. “Entre dos Mundos (el camino de Franz Rosenzweig)”, en *Difícil Libertad*. Madrid, Caparrós, 2004, p. 228.

momento también comienza a leer los *Estudios Judíos* de Hermann Cohen⁸¹. Ese mismo año, Rosenzweig se encuentra con Eugen Rosenstock-Huessey, judío convertido en teólogo protestante. Éste había ejercido gran influencia en la conversión de los primos de Rosenzweig, Rudolph y Hans Ehrenberg. Ahora, también intentaba convencerlo a él. Rosenstock y Rosenzweig se reúnen a platicar. Luego de despedirse, Rosenzweig aún no ha quedado convencido ni sobre la necesidad ni sobre la justeza del bautismo de los judíos. En 1913 Rosenzweig vuelve a encontrarse con Rosenstock en Leipzig. Después de una larga plática, Rosenzweig finalmente se decide por la conversión⁸². Pero antes de dar el paso final, solicita de sus familiares y amigos le concedan un tiempo de recogimiento y reflexión para acercarse por última vez a la tradición que estaba a punto de abandonar⁸³. Así, el 11 de octubre de 1913, Rosenzweig asiste al culto sinagoga en Berlín. La experiencia que en él tiene lugar lo obliga a retractarse. Decide *seguir siendo judío*. Rosenzweig comienza entonces a asistir a los cursos de Hermann Cohen en Berlín, en la Escuela para la Ciencia del Judaísmo, y se acerca con la mayor seriedad al estudio de las fuentes judías.

A partir de este momento, la disimilación será el camino vertebral de la vida de Franz Rosenzweig. El “No dicho a la conversión”, dirá Lévinas, es una “audacia”, la primera de tantas⁸⁴. Si seguir siendo judío puede ser tenido como audacia, se debe a que en aquellas circunstancias, al mantenerse como judío Rosenzweig reclamaba el reconocimiento de su derecho a profesar una fe diferente y pertenecer a un grupo cultural diferente *en* el seno del estado alemán. Reafirmar su judaísmo dentro de un contexto de asimilación y antisemitismo significaba oponerse al discurso de la asimilación judía, así como a las prácticas simultáneamente homogeneizantes y discriminatorias del Estado. “En su defensa del *derecho a la diferencia* -explica Pilatowsky- se convirtieron [los judíos que como Rosenzweig, se negaron a bautizarse] en una amenaza para todo el sistema totalizador”⁸⁵.

⁸¹ En el sistema universitario alemán, Hermann Cohen también se enfrentaría al antisemitismo imperante. Su papel prominente como figura central de la Escuela Neokantiana de Marburgo no lo eximió de la discriminación, debido a la cual tuvo que renunciar a su cargo de maestro en Marburgo. Para 1912, Cohen se dedica ya exclusivamente a sus estudios sobre judaísmo. Como pensador, Cohen resistirá los embates antisemitas y la tendencia filosófica que alienaba al judaísmo, convirtiéndolo en la religión opuesta no sólo al espíritu alemán, sino al espíritu de la época. Su influencia para los pensadores de la generación de Rosenzweig, y para Rosenzweig mismo, es crucial.

⁸² Cfr. S. Mosès. *El Ángel de la Historia...*, p. 35.

⁸³ Cfr. Lux Rüdiger. *Franz Rosenzweig*, en <http://jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/Rosenzweig.html>

⁸⁴ E., Lévinas. “Entre dos Mundos (el camino de Franz Rosenzweig)”, p. 227.

⁸⁵ M. Pilatowsky, *op.cit.*, p. 69.

Además, el judaísmo denotaba un espacio de segregación⁸⁶. Rosenzweig se colocaba así conscientemente en un espacio marginal: al margen de la nación y de las garantías que eran salvaguardadas exclusivamente para lo connacionales (los *no judíos*); al margen de los valores culturales de occidente, entre los que sobresalía el cristianismo y el discurso filosófico greco-germano. La disimilación, signada por su vuelta al judaísmo, es para Rosenzweig una declaración filosófica y existencial; una cuestión teórica y de vida.

La experiencia de la disimilación como experiencia de la marginalidad, proveerá a Rosenzweig de una perspectiva crítica respecto de la asimilación. Como se vio arriba, ésta constituía un medio de homogeneización que operaba por medio de la reducción de la particularidad y la diferencia. Además, en la época de Rosenzweig, la asimilación se reclama a los judíos al mismo tiempo que se les somete a los ataques del antisemitismo. La contradicción de esa circunstancia no escapa a nuestro pensador. Escribe a sus familiares: “Cuando quieren sentirse alemanes, se circunscriben al circulito restringido de alemanes que los dejan existir. Este círculo consta de 1) los «alemanes» que están en el mismo caso que ustedes, es decir, los otros judíos; 2) algunos desclasados y bohemios; 3) algunos liberales doctrinales y gentes acomodadas; 4) los *Verjudeten* [los judaizados] y 5) sus familiares”.⁸⁷

Pero a pesar de la disimilación como toma de conciencia sobre la propia identidad, Rosenzweig siempre reconoció la influencia de la cultura germano-cristiana en su propio espíritu, así como de la riqueza que ella significa para los judío-alemanes. En él existió siempre una firme convicción de poder ser verdaderamente *judío y alemán*. Así, la experiencia de la disimilación no implica para él renegar de esa influencia cultural, que aprecia y respeta. “Con respecto a la cultura alemana –dice- mi actitud es de profunda gratitud”⁸⁸. Sin embargo, sabe que para los germano-cristianos el judaísmo es inaceptable, intolerable. El nacionalismo xenófobo imperante en su tiempo “Consideraba al judaísmo como la religión nacional de un pueblo extranjero que, por tanto, no tenía nada que ofrecer a los cristianos alemanes en su camino hacia una nueva «forma más pura de cristianismo»”⁸⁹. Sin embargo, contrariamente a lo que su tiempo y su contexto le permitían –“o ser judíos o no ser”- y respondiendo a una necesidad histórica de coexistencia pacífica interreligiosa, Rosenzweig mantendrá la convicción de poder ser un hombre de fe judía y nacionalidad alemana. En 1918, ya plenamente convencido de su judaísmo, Rosenzweig se despide en carta

⁸⁶ Cfr. Manuel-Reyes Mate. *Memoria de occidente...*, pp. 14 y ss.

⁸⁷ Citado en E. Traverso, E. *Los judíos y Alemania...*, p. 74. (Hemos transformado la conjugación del *vosotros* del original, al del *ustedes*, más común en nuestro uso del castellano).

⁸⁸ Citado en E. Lévinas, “Entre dos Mundos (el camino de Franz Rosenzweig)”, p. 246.

⁸⁹ F. Rosenzweig. “Introducción” a los *Escritos Judíos* de Hermann Cohen, pp. 28-29.

a una amiga: “[...] de su Franz Rosenzweig, *alemán y judío*, ahora por libre elección y decisión, con pesada carga y con el énfasis de la voluntad personal aplicado al segundo término (mientras mi peso todavía descansa sobre el primero)”⁹⁰.

Al enunciar la posibilidad de poder ser, al mismo tiempo, judío y alemán, Rosenzweig se interesa también en aproximar judaísmo y cristianismo. Esta expectativa no se reducirá únicamente a lograr un acercamiento pacífico, en lo discursivo y en lo práctico, entre ambas tradiciones, sino que buscará hacerlo sobre la base del entendimiento cabal de sus diferencias. A esto remite justamente su “y” en “judíos y cristianos”, y aún en “judío y alemán”. Retomando la problemática abordada en nuestro análisis del contexto histórico de Rosenzweig, podríamos añadir, en términos generales, que lo que él busca es la posibilidad de una *verdadera* emancipación: una emancipación *sin* asimilación.

De nuevo, su experiencia como judío en el seno del estado alemán proporcionará a Rosenzweig el punto fáctico de partida para configurar el tipo de relación que el “y” explicita gramaticalmente: un vínculo no reduccionista, no totalizante ni diluyente; una relación entre diferentes que soporte precisamente esa diferencia, esa falta de criterios unificantes bajo los cuales sumir la dualidad en una unidad totalizadora⁹¹. A su “y” en “judío y alemán” y en “judíos y cristianos” subyace precisamente esa exigencia, y ella se yergue abiertamente en franca oposición frente a las políticas de asimilación. Esto significa que Rosenzweig ha configurado su “y” desde la experiencia de la disimilación.

Es con esta convicción con la que Rosenzweig inicia su intercambio epistolar con Eugen Rosenstock-Huessy. La correspondencia se inicia en 1916, tres años después de que Rosenzweig se negara a bautizarse y adoptara de nuevo el judaísmo. Con un “¿¡Qué mil diablos [haces] en esa galera [el judaísmo]!?” por parte de un decepcionado Rosenstock, inicia el debate filosófico con el que, según Mosès, Rosenzweig intenta devolverle al judaísmo la autonomía que éste había perdido ante las interpretaciones alienantes a las que el cristianismo lo había confinado⁹².

⁹⁰ Citado en R. Wiehl. “El pensamiento judío de Hermann Cohen y Franz Rosenzweig: un nuevo pensamiento en la filosofía del siglo XX”, p. 222 (las cursivas son mías).

⁹¹ Aquí solamente se presenta una síntesis de lo que el “y” rosenzweigniano significa. Su análisis y desarrollo se abordará independientemente en el tercer capítulo, debido a la importancia central de este concepto filosófico en el Nuevo Pensamiento.

⁹² Cfr. S Mosès. *El Ángel de la Historia...*, p. 32.

Durante este debate, nos explica Mosès, Rosenzweig se resiste a abdicar la particularidad irreductible del judaísmo a favor del occidente cristiano⁹³. Con ello Rosenzweig se oponía no sólo a la interpretación occidental, esencialmente cristiana del judaísmo, sino también a las políticas asimilatorias antisemitas que impelían a los judíos a adoptar el cristianismo como condición de su aceptación socio-política. Así, el “trabajo conceptual” de Rosenzweig consiste en “liberar al judaísmo de la mirada que lo capta desde el exterior para devolverle su propia conciencia de sí”⁹⁴. Lo que Rosenzweig intenta hacerle comprender a Rosenstock es que la mirada del cristianismo sobre el judaísmo no es determinante para la comprensión que el judaísmo tiene de sí. En las palabras de Rosenzweig:

[...] incluso si nuestras mismas acciones [en tanto judíos que participan en la vida de otros pueblos] estuvieran sometidas al juicio de los pueblos, incluso si ellos mismos tuvieran que decirnos si aceptan o rechazan nuestra manera de hacer, *aquí se acabaría la competencia de su tribunal, dado que sólo nosotros somos jueces de cualquier intento de comprender el mundo desde el judaísmo mismo*⁹⁵.

“Ya no se trata -dice Mosès-, como en la filosofía de la Ilustración, de pedir «tolerancia» al mundo cristiano respecto al judaísmo [...], sino de mostrar que el judaísmo y el cristianismo son igualmente verdaderos, o al menos que son iguales en derecho a su relación con la verdad”⁹⁶. El judaísmo no sería irracional ni inmoral, como había afirmado el discurso ilustrado. Sólo podía concebirse así desde una cierta lectura cristiana.

Sin embargo, esta desalienación interpretativa que Rosenzweig busca ganar para el judaísmo respecto del cristianismo, no apunta a una desvinculación total, sino precisamente a una unión del tipo que representa gramaticalmente su “y”, o como explica Mosès, a “una alteridad irreductible del judaísmo y del cristianismo”⁹⁷. Judíos y cristianos son diferentes, eso debe entenderse en principio. Pero ambos pueden comprenderse sobre la base del entendimiento de sus diferencias. Esta dedicación de Rosenzweig por *desvincular y vincular* judaísmo y cristianismo persiste durante toda su obra filosófica.

Al objetar la asimilación, Rosenzweig necesariamente tendrá que enfrentarse con el discurso ilustrado de la emancipación judía, con el que se inició para los judío-alemanes el proceso de su asimilación a la cultura germano-cristiana. Precisamente porque la emancipación se redujo a un proceso de asimilación, y por ello no se afianzó nunca como un

⁹³ *Ibid.*, p. 35.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁹⁵ Citado en E. Traverso. *Los judíos y Alemania...*, p. 118 (las cursivas son mías).

⁹⁶ S. Mosès. *El Ángel de la Historia...*, p. 37 (las cursivas en el original).

⁹⁷ *Ibid.*, p. 48.

verdadero proceso de reconocimiento del otro, su contenido es falaz⁹⁸. No era cierto, como afirmaron los emancipadores ilustrados, que todos los hombres nacían iguales y poseían igualmente los mismos derechos inalienables. En la coyuntura histórica y política de la Alemania de Rosenzweig, los judíos resultaron ser la excepción, y sus derechos de hombres libres e iguales fueron oficialmente suspendidos (Leyes de Nuremberg, 1935). Y aunque Rosenzweig muere en 1929, sí puede presenciar el auge político antisemita y las medidas abiertamente discriminatorias que allanarían el camino de la «solución final»⁹⁹. Da testimonio de ello mediante una analogía: “El número irracional siempre será una realidad extraña, número que no es número, o por así decirlo, «no número» [...] ¿Quieres saber quienes son los «no humanos»? Día tras día, la lectura de los periódicos te lo podrá decir”¹⁰⁰.

La relación del discurso ilustrado con el proceso de la emancipación y la asimilación judías no es el único motivo que Rosenzweig tendrá para objetarlo. Si el pensamiento filosófico ilustrado es el fundamento de la política de asimilación, ello se debe a que opera mediante una lógica que reduce lo múltiple a lo uno. Esta lógica es propia de toda la filosofía occidental, “desde Jonia hasta Jena”¹⁰¹. Es decir, desde los orígenes de la filosofía occidental en las islas griegas de Jonia, hasta las tesis lógico-ontológicas de Hegel. El discurso ilustrado es sólo un momento en esta larga historia de la filosofía.

La perspectiva marginal de Rosenzweig en tanto judío disimilado, es la que lo ha dotado de una óptica crítica respecto de la filosofía de occidente. Desde los márgenes de la razón europea, que excluía al judaísmo (y a los judíos) del ámbito de lo racional y lo moralmente aceptable, Rosenzweig lanza una mirada suspicaz. Ante sus ojos, dicha racionalidad homologa lo diferente y busca anular aquello que no se le parece; aquello que no puede reducir a sus criterios. Toda su metafísica no es sino la expresión de esta lógica de anulación. De ahí que la asimilación en tanto proceso de homogeneización y reducción haya sido la reacción con la que dicha racionalidad enfrentara a los judíos, percibidos esencialmente como extraños respecto de los germano-cristianos.

⁹⁸ En la segunda parte de este trabajo ahondaremos en la crítica de Rosenzweig al pensamiento filosófico ilustrado, crítica de la que aquí solo presento un breve recuento.

⁹⁹ En 1928, un año antes de la muerte de Rosenzweig, la Liga Pangermánica exigía la segregación total de los judíos. Exigía además que se les proveyera de papeles de identidad especiales, donde en el caso de haberse bautizado, se les identificara como “judíos-cristianos”, y que sus comercios fueran marcados con la Estrella de David. Para 1929, el Partido Nacional Alemán, prohíbe la entrada de judíos a sus filas. Cfr. S. Friedländer, *op.cit.*, p. 120- 121.

¹⁰⁰ Citado en Mosès, S. *El Ángel de la Historia...*, p.72.

¹⁰¹ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella de la Redención*. Salamanca, Sígueme, 1997, p. 52

Su experiencia de judío-alemán llevará a Rosenzweig a caracterizar a la racionalidad occidental como una racionalidad totalitaria¹⁰². Como tal, dicha racionalidad, y el discurso filosófico que la caracteriza, anulan la singularidad y multiplicidad en aras de la totalidad. En el contexto de Rosenzweig, los judíos representarían justamente esa singularidad que resulta incómodamente *inasimilable*. Reyes Mate lo interpreta así: “Su veredicto [de Rosenzweig]: la pretendida racionalidad occidental es hartamente particular. No caben ellos [los judíos] porque aquella razón nos soporta la diferencia”¹⁰³.

Es importante enfatizar ahora que para Rosenzweig la lógica con la que opera la racionalidad de la filosofía occidental “desde Jonia hasta Jena” se expresa con toda claridad en el sistema hegeliano, y además culmina con él¹⁰⁴. Así, la crítica de Rosenzweig a la racionalidad de occidente tiene como objetivo principal, aunque no único, las tesis hegelianas lógico-ontológicas del Absoluto.

La condena y objeción de las tesis hegelianas y, en general, de la racionalidad occidental, consiste, como ha observado Stéphane Mosès, en mostrar las prácticas totalizantes y aniquiladoras en las que ha desembocado y que legitima¹⁰⁵. Esas prácticas son, precisamente, su condena. Podemos suponer que dentro del contexto biográfico de Franz Rosenzweig, esas prácticas se expresaron en la política de asimilación a la que Rosenzweig se enfrentara como judío-alemán, pero también en el nacionalismo de un estado como Alemania, que se dirige peligrosamente al totalitarismo.

Para Rosenzweig, la exclusión que implicaba seguir siendo judío lo proveerá de una perspectiva desde *fuera del sistema* de pensamiento alrededor del cual giraba la cultura y la sociedad europea que lo había rechazado. Al asumir esa marginalidad como horizonte de pensamiento, él extraerá las consecuencias filosóficas necesarias para comenzar a plantear una nueva filosofía, sustentada en una nueva forma de racionalidad. Ella tiene un origen fáctico, suscitado a partir de su enfrentamiento con las estrategias homogeneizantes y reduccionistas como la asimilación. Debido a ello, el Nuevo Pensamiento se proclamará como una filosofía donde la “necesidad del otro” será la pieza fundamental. Este es el potencial crítico de la experiencia de la disimilación.

Pero además de su experiencia como judío-alemán disimilado, el pensamiento de Rosenzweig está aún marcado por otra circunstancia: la Primera Guerra Mundial. Para él la

¹⁰² *Ibid.*, pp. 43-46.

¹⁰³ Manuel-Reyes Mate. *Memoria de occidente...*, p. 15.

¹⁰⁴ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 60.

¹⁰⁵ Cfr. S. Mosès, S. *El Ángel de la Historia...*, Capítulo 2, *passim*.

guerra representa el momento en el que la racionalidad occidental y todo el discurso filosófico “desde Jonia hasta Jena” se vuelven insostenibles e indefendibles.

I.4 La experiencia en la guerra

A partir de las últimas décadas del siglo XIX aparecen simultáneamente en Europa dos movimientos: el neocolonialismo imperialista y el nacionalismo exacerbado. Ambos perfilan la fase totalitaria en Europa¹⁰⁶. Para el caso específico de Alemania, el nacionalismo exacerbado inicia a partir de 1871, con la unificación de la región germana y la consecuente formación del estado alemán. Vimos que ante la nueva coyuntura geopolítica neocolonial imperialista en Europa, Alemania se vio en la necesidad de solidificar la nación germana para preservar la unidad del naciente estado y asegurar su defensa al exterior. Para ello impulsó un nacionalismo de tintes xenófobos, que identificó a los judíos como una minoría indeseable y peligrosa. La Primera Guerra Mundial fue el efecto devastador tanto del neocolonialismo imperial como del nacionalismo. Los deseos de expansión y las pugnas entre nacionalismos terminaron por detonar una guerra total sin precedentes, en la que “la arrogancia y sed alemana por admiración”¹⁰⁷ jugaron un papel central.

Para 1914, cuando inicia la guerra, Rosenzweig ya se ha decidido por la disimilación. Desde la perspectiva crítica ganada por esta experiencia, la lealtad a una patria que no dejaba de recordarle que no podía formar parte integral de ella, le parecía inviable. Además, Rosenzweig se opuso a la guerra, profesando siempre el pacifismo. Por ello se niega a abrazar el nacionalismo belicoso que aquella patria reclamaba a sus ciudadanos¹⁰⁸. Sin embargo, el estado alemán llamaría a pelear por el *Reich* a todos los hombres en posibilidad de hacerlo. Los judío-alemanes, a pesar de no haberseles reconocido todavía el carácter de connacionales con plenos derechos ciudadanos, no serán la excepción. Por ello Rosenzweig decide enlistarse. Pero su participación no será con la milicia, sino con la Cruz Roja Internacional. Se explica así:

La medida en que el judío participa en la vida de los pueblos no depende de él, depende de esos pueblos. En el caso de cada hombre particular se trata, en gran medida, de una cuestión de tacto y de conciencia. Por mi parte, yo he adoptado, con respecto al Estado, una actitud conforme al deber legalista: no presento ninguna tesis para enseñar en la universidad, no me ofrezco como voluntario para la guerra, pero me uno a la Cruz Roja Internacional, para dejarla

¹⁰⁶ Cfr. H. Arendt. *Los orígenes del Totalitarismo*, p. 181.

¹⁰⁷ W. Benz, *op.cit.*, p. 30

¹⁰⁸ Cfr. E. Traverso. *Los judíos y Alemania...*, p. 95.

lo antes posible –una vez que mi clase ya ha sido llamada-, ya que el Estado me habría llamado de todas formas si no me hubiese comprometido con la Cruz Roja¹⁰⁹.

Rosenzweig es movilizado al frente balcánico húngaro en 1916. La guerra marcará definitivamente el curso de su vida y su pensamiento. Más adelante se referirá a ella como una “brecha abierta en nuestras vidas”¹¹⁰.

La guerra deja ver la hipocresía de un discurso moral que se presentaba como universal y verdadero pues, como afirma Lévinas: “El estado de guerra suspende la moral [...] anula los imperativos incondicionales [...]. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria”¹¹¹. Ese discurso moral estaba estrechamente ligado al discurso filosófico de occidente. En la guerra se verifica trágicamente una lógica que, como Rosenzweig develará a través de su crítica, anhela abarcar totalmente la realidad, reduciendo a nada todo aquello que se le interpone. Desde la perspectiva de Mosès:

[...] los campos de batalla de 1914-1918 no marcan [para Rosenzweig] solamente el final de un viejo orden, sino también la ruina de toda una civilización fundada desde los griegos en la creencia de la capacidad del *Logos* para poner a la luz la racionalidad última de lo real. Para Rosenzweig, toda la tradición filosófica occidental se resume en la afirmación de que el mundo es inteligible y a fin de cuentas transparente a la Razón. [...] ante el espectáculo de la carnicería sin sentido a la que se entregan las naciones europeas –las mismas que habían encarnado el ideal filosófico de un mundo regido por el *Logos*- ya no es posible afirmar que lo real es racional o que a la luz de la razón el caos original se transforma necesariamente en un cosmos inteligible [...]¹¹².

El desengaño que Rosenzweig sufre en la guerra respecto de la filosofía occidental se debe, principalmente, a la experiencia central que él extrae de las trincheras: la unicidad y singularidad absolutas del hombre. Ésta se expresa en su condición mortal. La muerte aparece entonces como la experiencia límite que pondrá en jaque toda la historia de la filosofía occidental hasta Hegel. Aquí sólo diremos que para Rosenzweig el hecho de la muerte es irreductible e inexorable; su realidad terrible e inequívoca derrumba el edificio entero de aquel discurso filosófico que pretende encubrirla bajo una forma de pensamiento que pone como fundamento el Todo inteligible. A esta forma de pensamiento, propia de la filosofía “desde Jonia hasta Jena”, Rosenzweig la llamará *idealismo*. Por su forma de operar, el

¹⁰⁹ Citado en E. Lévinas, “Entre dos Mundos (el camino de Franz Rosenzweig)”, pp. 246-247.

¹¹⁰ Rosenzweig citado en Mosès, S. *El Ángel de la Historia...*, p. 34.

¹¹¹ E. Lévinas. *Totalidad e Infinito*. Salamanca, Sígueme, 2002. Prefacio, p. 47.

¹¹² S. Mosès. *Más allá de la guerra. Tres estudios sobre Lévinas*. Barcelona, Riopiedras, 2005, pp. 19-20.

idealismo será descubierto por la crítica rosenzweigniana como una racionalidad totalitaria. Lo totalitario en ella consiste en la reducción que lleva a cabo de lo particular y múltiple al todo, que es uno¹¹³. Esa reducción vuelve al hombre singular y concreto una mera parte del todo, de la que se puede prescindir fácilmente. A los ojos de aquella racionalidad, el ser único y concreto del hombre, su particularidad, se convierte en “cantidad despreciable”¹¹⁴. Para Rosenzweig, por el contrario, es necesario salvar el valor absoluto del particular concreto, y no el valor absoluto del todo que lo contiene como mera parte o momento. Es necesario, pues, pensar más allá del idealismo. Para ello es necesario superar el sistema de filosofía idealista por excelencia: el de Hegel.

Rosenzweig rechazará las tesis hegelianas de la historia, así como las ontológicas que le son subyacentes. En ellas es donde se muestra con terrible claridad la estrategia con la que opera el idealismo: la reducción e indistinción de lo múltiple y particular a lo uno indistinto. Su objeción, según Mosès, no consistirá en negar la verdad de dichas tesis, sino precisamente en asumirlas como irrefutablemente verdaderas. Al asumirlas en tanto tales, las increpará como aquellas que justifican y sostienen el discurso que culmina en la guerra¹¹⁵.

El 18 de septiembre de 1917, ya en el frente balcánico, Rosenzweig escribe a su primo Rudolph Ehrenberg una carta, que luego será conocida como la “Célula Originaria” (*Urzelle*) de *La Estrella de la Redención*. En ella, la experiencia brutal de la guerra, el judaísmo revalorado y la crítica a la filosofía hegeliana han rendido sus frutos, y Rosenzweig comienza a esbozar los temas centrales de su propio sistema de pensamiento. La experiencia límite de la muerte que él ha enfrentado en las trincheras de la guerra le ha dado su “punto de Arquímedes filosófico”¹¹⁶. Ese punto arquimédico es el “hombre realmente vivo”¹¹⁷. Desde allí, desmontará las tesis de la que él llama “vieja filosofía”. La redacción de esta reflexión, a la vez crítica y propositiva, conforma *La estrella de la redención*. Rosenzweig comienza a escribirla en el frente, el 22 de agosto del 1918, mediante el envío de postales militares a su

¹¹³ En la segunda parte este trabajo se desarrollará la crítica de Rosenzweig al discurso filosófico occidental hasta Hegel. Aquí se presenta solamente una síntesis.

¹¹⁴ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 50.

¹¹⁵ Cfr. S. Mosès. *El Ángel de la Historia...*, Capítulo 2. pp. 49-63.

¹¹⁶ F. Rosenzweig. «Urzelle» («Célula Originaria» de *La Estrella de la Redención*). en *El nuevo pensamiento*. Madrid, Visor, 1989, p. 19 (Nota: todas las referencias a Rosenzweig que provienen de la *Urzelle*, fueron extraídas del texto de esta versión de *El nuevo pensamiento*).

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

madre, que ella transcribía. Un año más tarde y de vuelta en Alemania, Rosenzweig terminará de redactarla¹¹⁸.

A partir de su experiencia en la guerra y de la crisis que ésta significa para su perspectiva filosófica, la vida de Rosenzweig ya no será la misma. Renuncia a su carrera universitaria como profesor dentro del sistema de educación asimilacionista¹¹⁹. En 1920, a los 34 años y ya casado, Rosenzweig se instala en Frankfurt del Main. Allí funda la Casa Libre de Estudios Judíos (*Das Freie Jüdische Lehrhaus*), que sustituyó a la *Lehranstalt* berlinesa, que dirigiera Hermann Cohen. Esta nueva institución se convierte rápidamente en el centro cultural del judaísmo alemán, y sus profesores encabezan el movimiento de renovación de la tradición judía¹²⁰. Ese mismo año Adolf Hitler funda en Alemania el Partido Nacionalsocialista de los Trabajadores (NAZI).

Pero la vida de Rosenzweig no sería fácil a partir de este momento. El mismo año de la fundación de *Das Freies...*, y “casi al día siguiente de su boda”, se le diagnostica una enfermedad degenerativa e incurable: esclerosis lateral amiotrófica¹²¹. Durante los primeros años de la enfermedad, Rosenzweig todavía puede dar clases en la Casa Libre de Estudios. Después tendrá que abandonarla. La Casa Libre de Estudios lograría mantenerse hasta 1930. Fue reabierta en 1933, cuatro años después de la muerte de Rosenzweig.

En 1921, dos años después de su redacción final, se publica *La Estrella de la Redención*. Algunos meses después se publicó también *Hegel y el Estado*. A pesar de la cercanía temporal de ambas publicaciones, el contenido y la perspectiva filosófica de ellas representa dos momentos muy diferentes en la conformación del pensamiento filosófico rosenzweigniano. El libro de *La estrella* fue recibido como la obra de un pensador dedicado a la renovación de la tradición judía, y se le quiso leer como un libro sólo “para judíos”. En *El Nuevo Pensamiento*, Rosenzweig se queja de esa situación. Para él, *La Estrella...* es un libro de filosofía que no habla exclusivamente del judaísmo ni mucho menos de religión¹²². En el momento de su muerte Rosenzweig seguiría siendo considerado “maestro e inspirador de la renovación judía”¹²³. Ese mismo año de 1921, Adolf Hitler se convertía en el *Führer* del partido nazi.

¹¹⁸ Cfr. M. García-Baró. “La figura de La Estrella. Una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig”, Introducción a *La Estrella de la Redención*. Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 12-13.

¹¹⁹ Cfr. E. Lévinas. “Entre dos mundos (el camino de Franz Rosenzweig)”, p. 228.

¹²⁰ Cfr. Lux, R. *op.cit.*

¹²¹ Cfr. E. Lévinas. “Entre dos Mundos (el camino de Franz Rosenzweig)”, p. 244.

¹²² Cfr. F. Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*, pp. 14-15.

¹²³ Cfr. E. Lévinas. “Entre dos mundos (el caminos de Franz Rosenzweig)”, p. 229.

Para 1922 nace su primer y único hijo. Rosenzweig tiene 34 años¹²⁴. La enfermedad detectada apenas hacía un año, comienza a crearle dificultades para trabajar. Primero impedido para caminar, al final de la enfermedad Rosenzweig apenas podrá mover los labios. Se comunicaba a través de un aparato sensible a los débiles sonidos y señas que aún podía realizar, mismos que solamente su esposa sabía interpretar¹²⁵. Sin embargo, la enfermedad no frena el trabajo. Rosenzweig comienza la traducción de los poemas de Yehudá Haleví.

Para 1923 la enfermedad que lo aqueja lo inmoviliza casi totalmente. Los últimos seis años de su vida su mujer transcribía lo que Rosenzweig apenas podía enunciar con el movimiento de sus labios. Durante el periodo más duro de la enfermedad, su esfuerzo es muy fructífero: en 1923 prologa los *Escritos Judíos* de Hermann Cohen. En 1924 aparecen los *Sesenta himnos y poemas de Jehudá Haleví*; en el '25, *El Nuevo Pensamiento*, una especie de introducción a *La Estrella*. Desde principios de ese mismo año trabaja con Martin Buber en la traducción al alemán de la Biblia hebrea. En 1926 aparece la primera edición de *Zweistromland*, una recopilación de artículos y ensayos breves¹²⁶. Franz Rosenzweig es finalmente vencido por la enfermedad y muere el 12 de diciembre de 1929, a los cuarenta y dos años. De él dirá Lévinas:

...fallecido en Frankfurt en 1929, conoció las angustias de un mundo desequilibrado y catastrófico, incluso sin conocer la guerra de 1939 y sus consecuencias nucleares; ha conocido el rostro terrible de la barbarie pangermanista, incluso no habiendo vivido la dominación nacional-socialista; conoció la instalación de una nueva sociedad en la Rusia soviética, incluso no pudiendo percibir su extensión geográfica y psicológica; conoció y juzgó el sionismo, incluso sin ver su resultado en el Estado de Israel. Toda la vida de Rosenzweig es como un presentimiento de esos grandes trastornos y la ruptura con los modos de pensar que tienen la responsabilidad de tantas catástrofes. Sigue siendo nuestro gran contemporáneo¹²⁷.

La experiencia en la guerra, junto con su experiencia como judío-alemán, son los acontecimientos que llevan a Rosenzweig a configurar su crítica al pensar idealista, especialmente al sistema hegeliano. Con la crítica a dicho sistema y a lo que éste implica, inicia propiamente la filosofía rosenzweigniana. La racionalidad con la que la filosofía de occidente ha operado sólo puede ser revertida mediante un nuevo pensamiento pero, ante todo, mediante un *nuevo hombre* que piense ese nuevo pensamiento. Ese nuevo hombre es Franz Rosenzweig, y el hombre que en cada caso como nosotros mismos: hombres

¹²⁴ Cfr. M. García-Baró, *op.cit.*, p. 13.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ E. Lévinas. "Franz Rosenzweig, un pensamiento judío moderno", en *Fuera del sujeto*. Madrid, Caparrós, 1997, p. 66.

concretos, “realmente vivos”. En el caso de Rosenzweig, ese hombre se conforma en su experiencia como judío-alemán enfrentado al proceso de asimilación, en su redescubrimiento del judaísmo y en su experiencia en la guerra. Con la caracterización filosófica de este nuevo hombre Rosenzweig encontrará el fundamento de su filosofía. En un principio, ella sólo puede ser una tarea de destrucción, aunque no de ciega destrucción, de la “vieja filosofía”.

Hasta aquí se ha intentado desarrollar la premisa inicial que orienta el capítulo primero de este trabajo: que el Nuevo Pensamiento de Franz Rosenzweig, entendido como una *filosofía de la experiencia del Otro*, tiene un origen fáctico. Responde a circunstancias concretas, determinadas por un específico y crucial momento histórico para los judío-alemanes. Pero aunque *se origina en* la necesidad de responder a ciertas demandas históricas a las que Rosenzweig se vio enfrentado en tanto judío-alemán, *no se reduce a* dichas demandas.

La primera de esas demandas es la necesidad de pensar una nueva manera de *vincularse los diferentes*. Esta necesidad se le hace patente a partir de la problemática de la asimilación. Esos “diferentes” son, desde la realidad que afecta a Rosenzweig, los judíos y los cristianos. Es por ello que la relación tensional entre judaísmo y cristianismo será uno de los temas que recorrerán *La Estrella de la Redención*, especialmente en su Tercera Parte. A partir de su reflexión en torno a esta problemática y, lo que resulta más importante, tomando como horizonte de pensamiento la tradición religiosa judía, Rosenzweig llegará a configurar, entre otros conceptos, su “y”, clave para el Nuevo Pensamiento.

La segunda demanda histórica a la que responde la filosofía de Rosenzweig descansa en la necesidad de repensar la filosofía “desde Jonia hasta Jena”, y la forma de racionalidad en que se funda. El acontecimiento que así lo interpela es la Primera Guerra Mundial. Su experiencia en dicha guerra, pero también su situación *marginal* de judío, influirán en Rosenzweig para pensar una nueva noción de hombre. Mediante ésta, él encontrará la manera de *deconstruir* toda una visión del Ser, imperante hasta Hegel.

La previa exposición del contexto fáctico de nuestro pensador tiene como finalidad, por un lado, ofrecer un marco de comprensión histórico-biográfico a su crítica de la filosofía de occidente y, por otro, coadyuvar a la comprensión de su Nuevo Pensamiento, concebido como una *filosofía de la experiencia del Otro*. En el caso específico de Rosenzweig, la experiencia del otro como eje de su sistema de pensamiento no es efecto de un divertimento teórico,

tampoco de una elucubración fortuita. Se trata, por el contrario, de la respuesta urgente surgida de las circunstancias concretas que marcan su existencia.

El capítulo segundo de este trabajo tiene como objetivo desarrollar la crítica de Rosenzweig a la filosofía de occidente hasta Hegel. De esta crítica sólo se han esbozado aquí algunos puntos importantes, que serán abordados con mayor profundidad a continuación.

Capítulo segundo

La crítica de Franz Rosenzweig al pensamiento filosófico “desde Jonia hasta Jena”: el idealismo como aniquilación del Otro.

Que la filosofía tenga que suprimir del mundo lo singular y aislado, este des-hacer-se del Algo y des-crearlo, es la razón de que la filosofía haya de ser idealista.

Franz Rosenzweig

II. La crítica al idealismo como objeción a las prácticas de aniquilación que justifica y legitima

Para Rosenzweig, la frase “desde Jonia hasta Jena” remite a un determinado espacio geográfico-cultural dentro del cual se ha configurado la filosofía tradicional de occidente. Sus formas culturales, tanto sociales, políticas como religiosas, se imprimen en esa filosofía y la determinan¹. Los orígenes de esta filosofía, como ya lo indica aquella frase, se remontan hasta los presocráticos, y encuentran su acabamiento en los grandes sistemas idealistas del siglo XVIII-XIX, principalmente en el sistema hegeliano. Desde el punto de vista de Rosenzweig, a toda la filosofía de Jonia a Jena subyace una determinada forma de racionalidad o logos que él caracteriza como “idealismo”. Y el idealismo debe ser superado como forma de filosofar.

Pero no debe pensarse que el idealismo debe ser revocado porque exista en él algo erróneo o lógicamente inválido. Por el contrario, sus sistemas han alcanzado una coherencia y una solidez admirables, que le han asegurado la consecución de la verdad. Si ha de ser superado, ello se debe, principalmente, a que es capaz de justificar racionalmente la guerra y el exterminio del hombre por el hombre; es capaz de dar sentido a una historia en la que no son extraños los episodios de aniquilación física y cultural. En ello radica, según lo hemos interpretado, la peligrosidad de esa forma de racionalidad². Su crítica al idealismo, entonces, se dirigirá principalmente a aquellos aspectos teóricos, tanto lógicos, ontológicos como éticos, en los que él piensa que el idealismo sirve a la justificación, en este sentido, ideológica, de ciertas prácticas concretas.

¹ Desde luego, esto no es exclusivo de la filosofía occidental.

² Rosenzweig no habla explícitamente de “peligrosidad” del idealismo. Esta es una característica que nosotros hemos le asignado a través de nuestra comprensión de la crítica de Rosenzweig, así como de la lectura de sus comentadores, especialmente de Stéphane Mosès y Manuel-Reyes Mate.

En este trabajo, se ha interpretado en términos de “aniquilación del Otro” la crítica rosenzweigniana al idealismo. A través de la crítica de Rosenzweig se descubre que el idealismo sólo veladamente aniquila al Otro. Esta aniquilación, antes se sostiene en una lógica totalista que opera principalmente a través de la reducción e indistinción del singular concreto, y es guiada por una pretensión de superar lo finito en lo infinito, anulando así la diferencia entre ambos y con ello, la trascendencia. Son estas tesis idealistas las que parecen ocupar a Rosenzweig en su camino a mostrar el aspecto ideológico de ellas. En este capítulo, interpretamos y reconstruimos ese aspecto de su crítica.

Si bien es cierto que la formación filosófica de Rosenzweig le sirve para analizar críticamente el idealismo, también es cierto que su crítica no se origina, ni se sostiene, en un discurso meramente filosófico, sino en su experiencia vital, y de este hecho extrae aquélla su contundencia.

En el primer capítulo se afirmó que el Nuevo Pensamiento tiene un origen fáctico, es decir, que se origina en las circunstancias concretas que determinan la vida de Franz Rosenzweig. Estas son: la asimilación de los judío-alemanes y su experiencia en la Primera Guerra Mundial. De la experiencia en ellas, que es una experiencia de confrontación, él extraerá los elementos clave que le servirán para pensar un sistema filosófico que, en sus supuestos y en sus implicaciones, se ofrece como radicalmente diferente a la filosofía greco-germana, de Jonia a Jena. Por ello también su crítica al idealismo se sostiene principalmente en su experiencia. De ella es justamente de las que puede decirse que Rosenzweig ha extraído la idea de que el idealismo encubre un aspecto ideológico peligroso.

La asimilación como política forzada de aniquilación de la peculiaridad judía, y la guerra como terrible antesala de la experiencia de la muerte, lo llevan a comprender, más incontrovertiblemente que cualquier elucubración teórica, la peligrosidad del discurso filosófico greco-germano. En el pensamiento ilustrado, que histórica y temáticamente se inscribe dentro de la filosofía de Jonia a Jena, la asimilación encontrará su justificación. En Hegel, el carácter necesario y universal del Estado, así como la eticidad de la guerra, permiten considerar al hombre singular como mero accidente, como contingencia de la que puede prescindirse, sacrificándole en aras de la preservación de la totalidad a la que aquella singularidad se debe. Es por la relación que estas prácticas guardan con dichos sistemas, que Rosenzweig se ocupará de revisar críticamente tanto al pensamiento ilustrado, como, y especialmente, el hegeliano, cuyo sistema representa para él la *summa* del logos greco-germano.

La objeción crítica debe provenir de otro horizonte de pensamiento, incluso de otro horizonte de experiencia, más allá de aquello que “Jonía a Jena” refiere. Debe tratarse de un “punto Arquimédico”. Éste no le será difícil encontrarlo. De hecho, Rosenzweig se encontrará en él, aún sin pretenderlo. Por un lado, su determinada vuelta y revaloración del judaísmo (incluso el hecho mismo de ser judío), en un momento y en un lugar en los que ser judío constituía un límite y una marca evidentes, lo colocaron en un espacio marginal, en un espacio exterior respecto del espíritu greco-germano. Si bien Rosenzweig se asumió siempre como un judío-alemán (un judío y alemán), y siempre reconoció la rica herencia espiritual debida a Alemania, nunca, en tanto judío, se le permitió ser verdadero partícipe de la vida de la nación, ni social ni políticamente. Siempre, en tanto judío, fue excluido. Pues bien, desde esa exclusión como experiencia, Rosenzweig desarrollará una óptica necesariamente crítica respecto del espíritu greco-germano. No como filósofo, sino como hombre judío, repensará la filosofía. Esto significa que la pensará desde el horizonte provisto por su judaísmo: su peculiar experiencia del mundo y los contenidos de su tradición religiosa. Por otro lado, la cercanía de la muerte en la guerra, y precisamente en una guerra entre naciones que se creen llamadas a tomar el mando de la historia, le vuelve traslúcida la absurdidad de un discurso que no sólo pretende convencer al hombre de sacrificarse por su Estado, por su Nación, por un Ideal, sino que pretende convencerlo de la insignificancia de su propia muerte.

Así, el Nuevo Pensamiento abreva de dos fuentes, que al mismo tiempo representan para él dos experiencias diametralmente opuestas. La primera fuente es la filosofía greco-germana, el pensamiento filosófico “desde Jonía hasta Jena”. Ella constituye, por *oposición*, la referencia inmediata del pensamiento rosenzweigniano. Esto significa que el sistema de filosofía de Rosenzweig sólo puede entenderse si se le contrasta con las tesis y supuestos de dicha filosofía. Sin embargo, no supone dicha filosofía como su fundamento, ni siquiera como su antecedente necesario. La experiencia que corresponde a esta fuente es una experiencia de exclusión y marginalidad. De ella Rosenzweig extraerá la fuerza crítica necesaria para confrontar la filosofía occidental, desde los presocráticos hasta Hegel. La segunda fuente de la que abreva el Nuevo Pensamiento es la tradición religiosa judía. La experiencia que corresponde a esta fuente es una experiencia *arquimédica*, una experiencia de alteridad y diferencia. Ella lo sitúa en un espacio otro, distinto y *allende* la espiritualidad greco-germana. No puede pensarse que porque Rosenzweig se sitúa fuera del sistema de pensamiento de la filosofía occidental está entonces situado en la nada, porque ello significaría que fuera de aquel sistema hay nada. Él está en otro sitio, pensará con nuevas palabras, interpretará desde

nuevas formas de experiencia. El resultado no es una no-filosofía, ni un discurso carente de razón, sino una filosofía incontrastable con la vieja, *radicalmente* diferente³.

El objetivo de este capítulo no es todavía mostrar cómo y en qué sentido los contenidos y la experiencia atribuibles a la tradición religiosa judía dan forma al Nuevo Pensamiento. Esa será tarea del tercer capítulo. En este segundo capítulo se presenta la crítica de Rosenzweig a la filosofía de Jonia a Jena. Como ya se dijo, para él, Hegel representa el momento culminante del logos greco-germano. El idealismo especulativo del filósofo alemán recoge y lleva hasta sus últimas consecuencias veinticinco siglos de aquella filosofía de origen griego. Por eso, enfrentarse a la filosofía implica, al mismo tiempo, enfrentarse a Hegel. Él es la referencia más clara, y más abundante, en su crítica. El modo en el que Rosenzweig refuta la filosofía consiste, la mayoría de las veces, en presentar un concepto, una experiencia o una interpretación alternativa, que hace clara alusión a un concepto, una experiencia o una interpretación propias de la filosofía de Jonia a Jena. Así, cuando se las superpone, aparece, como en un negativo fotográfico, la crítica de Rosenzweig. Buena parte de nuestro trabajo ha consistido precisamente en hacer explícito y en desarrollar lo que en Rosenzweig muchas veces está implícito y sintetizado. Es debido al papel predominante de la filosofía hegeliana en la crítica de Rosenzweig que en este capítulo se ha puesto especial énfasis en ella⁴.

Es necesario analizar la epistemología y la ontología de aquella filosofía para entender el carácter radicalmente diferente de la filosofía rosenzweigniana, cuyos supuestos epistémicos y ontológicos son también radicalmente diferentes. Por otro parte, el último apartado de este capítulo se aboca a mostrar el vínculo que existe entre la forma de la racionalidad greco-germana y las prácticas de aniquilación que representan la guerra y la asimilación. Con ello, al mismo tiempo, se pretende vincular la crítica de Rosenzweig a la filosofía de Jonia a Jena con las circunstancias a las que se enfrenta, y desde esa crítica, entender la filosofía greco-germana como fundándose en una racionalidad que *aniquila al Otro*.

³ En “Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas”, Derrida atribuye al pensamiento de Levinas la labor de haber pensado una filosofía tan diferente a la greco-germana como diferentes pueden ser el espíritu hebreo y el griego. Sin embargo, nosotros creemos que esa labor, así como las características con las que Derrida describe el pensamiento levinasiano, debería atribuírsele, primeramente, a Rosenzweig, de quien Levinas, por otro lado, reconoce una influencia determinante para su propia filosofía. Cfr. Jacques Derrida. *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989, *passim*.

⁴ Aunque nos remitimos siempre a las fuentes hegelianas, nuestro análisis de este filósofo no es íntegro. Del sistema hegeliano sólo se han retomado aquellos conceptos que, a nuestro parecer, resultan relevantes para la crítica de Rosenzweig, y que permiten contrastar el Nuevo Pensamiento con la filosofía greco-germana, al mismo tiempo que permiten entenderla como una *filosofía de la experiencia del Otro*.

Sin embargo, sólo complementando la crítica de Rosenzweig –que podríamos considerar como el momento negativo del Nuevo Pensamiento- con la filosofía que él piensa desde el horizonte provisto por su renovada fe, pueden entenderse tanto el sentido profundo de esa misma crítica como el del Nuevo Pensamiento en tanto una *filosofía de la experiencia del Otro*.

Por razones de orden y claridad, hemos dividido es segundo capítulo en dos partes. En la primera parte se presenta, a grandes rasgos, el idealismo. Esta presentación tiene como presupuesto la interpretación rosenzweigniana del mismo. La segunda parte presenta la crítica de Rosenzweig al idealismo. En esta parte se esbozan algunos elementos clave que se desarrollarán ampliamente en el tercer capítulo, y que apuntan a mostrar por qué y en qué sentido el Nuevo Pensamiento puede comprenderse como una *filosofía de la experiencia del Otro*.

II.1 Primera Parte. El pensamiento filosófico “desde Jonia hasta Jena”.

II.1.1 La pensabilidad del ser

Tanto al hombre común como al filósofo el mundo les asombra, y su asombro los llena de preguntas. Pero el hombre que vive y piensa en la seguridad provista por su *sentido común*, permite que su asombro, y las dudas que de él nacen, se resuelvan *a su debido tiempo*, a través de su experiencia cotidiana y durante el transcurso de su vida. Esto es lo que afirma Rosenzweig en *El libro del sentido común sano y enfermo*⁵.

Sin embargo, observa Rosenzweig, al filósofo idealista su asombro lo paraliza. Y sostiene que el asombro “paralizante” es la actitud con la que necesariamente comienza la filosofía⁶. Esto es porque a diferencia del asombro del hombre común, el asombro del filósofo no permite que la solución de sus dudas sea traída con el tiempo. El pensador idealista quiere que

⁵ Cfr. F. Rosenzweig. *El libro del sentido común sano y enfermo*. Madrid, Caparrós, 2001, p. 14. Este libro es un breve texto redactado en 1921. Se publicó por primera vez hasta 1964, treinta y cinco años después de la muerte de Rosenzweig. Escrito en un lenguaje sencillo y sin ínfulas filosóficas, el texto relata al lector la enfermedad, cura y convalecencia de un hombre que hubo “enfermado” de idealismo. Rosenzweig expone aquí su Nuevo Pensamiento como el medio de recuperar la salud del entendimiento, y se ocupa de satirizar los “remedios” filosóficos de la filosofía de “Jonia a Jena”. La cuestión del sentido común será un tema sobre el que volveremos después. Adelantamos aquí que por sentido común, aquí debe entenderse la aproximación no filosófica de los hombres a su mundo, experiencia fundada en sus vivencias cotidianas y en su saber tradicional.

⁶ *Ibid.*, p. 13. Es claro que Rosenzweig se refiere al *thauma* con el que, según los primeros filósofos griegos, se origina el filosofar.

las respuestas a las preguntas nacidas de su asombro sean respondidas inmediatamente, aquí y ahora. “El filósofo no puede esperar”⁷. Ante el espectáculo del mundo cambiante y diverso – piensa Rosenzweig-, el filósofo se detiene entonces para re-pensarlo.

Para el filósofo el acontecer es sólo la *apariencia* de la realidad⁸. El ser auténtico de la cosa debe estar debajo de la *apariencia* cambiante y confusa que los objetos muestran inmediatamente a la experiencia cotidiana del hombre. En dicha experiencia, la cosa se transforma y cambia. Pero el pensamiento idealista concebirá el verdadero ser de la cosa como aquel que no cambia, con lo que el ser verdadero queda ligado a la inmutabilidad y la inmovilidad propias de lo atemporal, como ya lo asentara tempranamente Parménides. No las cosas cambiantes, sino las cosas que *son*, de una vez para siempre, son el objeto de la filosofía. Solamente por ellas se pregunta el filósofo.

La pregunta que expresa la búsqueda idealista de lo inmutable es: ¿qué *es*?⁹ Pero como el filósofo ni puede ni quiere reconocer a las cosas en su devenir, para responder esa pregunta debe necesariamente dirigirse a lo “profundo” de las cosas. Allí, lo que encuentra es la esencia, lo *sub-stante* de la cosa¹⁰. La esencia es lo que de la cosa se *mantiene*, más allá de la confusión del cambio. Ella tomará para el pensamiento el lugar de la cosa real y concreta que en un principio había asombrado al filósofo.

Pero el pensador del idealismo no sólo se pregunta qué son las cosas, sino lo que ellas son “propiamente”¹¹. Si esta forma de preguntarse busca la esencia de las cosas, es decir, su condición no aparente, ser “propiamente” algo también tendría el significado de ser algo *para* el pensamiento. Pues solamente el pensamiento accede a la esencia. Así, la verdad de la cosa consistiría en lo que ella es “propiamente” para la razón filosofante. Rosenzweig piensa que esta forma de preguntar, adecuada a su vez a la manera en la que se asombra el filósofo, es aquella con la que típicamente el idealismo aborda la realidad¹².

Rosenzweig se opondrá a la perspectiva filosófica que cree encontrar en la esencia la realidad de la cosa. Por esa misma razón, se opondrá también al rechazo filosófico de la temporalidad y lo cambiante. Por el contrario, él intentará rescatar una noción de verdad que se relacione directamente con la temporalidad y la existencia del singular concreto, más allá de la mera esencia del mismo, como se mostrará en la segunda parte de este capítulo.

⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁸ *Ibid.*, p. 50.

⁹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Cfr. F. Rosenzweig, F. *El nuevo pensamiento*, p. 19.

¹² Cfr. F. Rosenzweig. *El libro...*, p. 15.

Ahora bien, para conocer la realidad “propriadamente”, esto es, para someterla a los designios del pensamiento, el idealismo debe necesariamente adelantarse a la realidad. A ésta el filósofo le lanza sus categorías para apresarla, para saberla con *certeza*. No deja que sea la realidad la que dicte las categorías con las que quiere ser conocida. De hacerlo así, teme nunca poder dominarla¹³. El conocimiento, si quiere alcanzar la certeza y, por ende, el rango de saber, no debe regirse por los objetos, sino suponer que los objetos se rigen según las leyes del conocimiento¹⁴. Esta es otra razón por la que el idealismo se pregunta por la esencia, porque ésta sólo puede ser hallada dentro de los límites y criterios del pensamiento.

A la búsqueda filosófica de la esencia, en detrimento de la cosa en su acontecer, subyace una de las tesis fundamentales de todo el idealismo: la *pensabilidad del ser*. Todo lo que *es* debe poder ser *pensado*. Esto no significa otra cosa que la *reducción* del ser al pensar. Radicalizando esta tesis, el idealismo afirmará que, de una u otra forma, todo es pensamiento. Así, Hegel habla de la coincidencia de la lógica con la metafísica¹⁵. El estudio del Ser –o la totalidad de lo real- se vuelve, privilegiadamente, un estudio del pensamiento. Lo anterior se debe a que, para el idealismo, la estructura del pensamiento es también la de la realidad. Pero el pensamiento es el ámbito del concepto, no de las cosas singulares y concretas. Por lo que la metafísica se convierte para el idealismo en “la ciencia de las *cosas* plasmadas en *pensamientos* los cuales fueron tenidos por válidos para expresar las *determinaciones esenciales* de las *cosas*”¹⁶.

Desde la perspectiva crítica de Rosenzweig, la tesis idealista sobre la pensabilidad del ser – especialmente en la última forma que esta tesis toma en el sistema hegeliano- no significará otra cosa que la aniquilación de la realidad en tanto tal, es decir, su reducción a ser mera idealidad. Dicha aniquilación comportará además el peligro de la disolución de los que él considera los elementos de esa realidad: el hombre, el mundo y Dios.

¹³ El proyecto trascendental kantiano es una de las expresiones filosóficas que mejor traduce esta actitud idealista. Kant admira de los griegos el que hayan comprendido que “la razón sólo *reconoce* lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios [...] y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas [...]” (*Crítica de la razón pura*, B XIII-B XIV, p. 18. Las cursivas son mías). Si bien es cierto que para Rosenzweig la filosofía kantiana es típicamente idealista, al mismo tiempo, empero, Rosenzweig siente una profunda admiración por Kant. Lo considera como el único de los filósofos del idealismo en quien puede vislumbrarse una salida al idealismo mismo. Más aún, lo considera el único “entre todos los pensadores del pasado que ha indicado el camino que vamos a recorrer” [Rosenzweig se refiere aquí al camino que va a recorrer su propia filosofía]. (F. Rosenzweig, F. *La Estrella...*, pág. 61). Ello se debe a la idea kantiana sobre la necesidad de limitar el saber para hacer espacio a la fe, una idea que en Kant se relaciona con su distinción de fenómeno y noúmeno.

¹⁴ Cfr. E. Kant, E. *Crítica de la razón pura*, B XVI-B XVII, p. 20.

¹⁵ Cfr. Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid, Alianza, 2005, §24, p. 131.

¹⁶ *Ibidem*, (las cursivas en el original).

II.1.2 La preeminencia del sujeto

Ahora bien, cuando el idealismo (específicamente el idealismo alemán) habla del pensar, no habla del pensar de un hombre concreto y particular. Lleva a cabo una abstracción de los hombres singulares concretos para alcanzar el concepto (esencia) de *sujeto cognoscente* en tanto sustancia pensante. Así, Hegel encuentra que: “El pensar, representado como *sujeto*, es *lo pensante*, y la expresión simple del sujeto EXISTENTE, en cuanto pensante, es *yo*”¹⁷. En la típica transmutación de lo existente concreto a lo categorial llevada a cabo por la lógica del idealismo, *el pensante* se transforma en *lo pensante*. Se trata de un Yo universal, efecto de la abstracción hecha de cada uno de los yo concretos, al que Hegel caracteriza como una autoconciencia despersonalizada y absoluta¹⁸. Finalmente, es a la actividad de *eso pensante*, y no al pensante concreto, a lo que la realidad quedará reducida. El resto de los elementos de la realidad (las cosas del mundo y Dios) se disolverán en el concepto del Yo, determinándose por las categorías que a éste le son propias.

Así, en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Hegel considera necesario invertir el *dictum* empírico de “nada hay en intelecto que no haya estado antes en la sensación”, por “nada está en el sentido que no haya estado antes en el intelecto”. El *nus* o espíritu, afirma, es la causa del mundo¹⁹. Desde luego no se trata de un idealismo burdo, que asuma lo mental como causa de lo material. Por el contrario, el idealismo hegeliano, típicamente greco-germano, se construye complejamente como un sistema lógico-ontológico donde la identidad entre la representación subjetiva de un objeto y la existencia del mismo ya no es, como todavía lo era para Kant, un problema²⁰. Con Hegel, la cuestión se resuelve eliminando la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo. La aspiración kantiana de asegurar el conocimiento *a priori* alcanzará en el idealismo especulativo hegeliano sus últimas consecuencias: la realidad, *efectivamente*, es fenoménica. La línea divisoria entre la verdad de la cosa y la subjetividad cognoscente se desdibuja.

El sujeto particular y concreto, debido a la finitud e imperfección que le son inherentes, sólo podría alcanzar un saber parcial e incierto. Si el idealismo quiere alcanzar la verdad, deberá necesariamente referirse al saber propio de un sujeto absoluto. Dicho sujeto será pensamiento pensante, es decir, *activo*. El producto de su actividad, nos dice Hegel, es lo

¹⁷ *Ibid.*, §20, p.127 (cursivas y mayúsculas en el original).

¹⁸ Cfr. F. Rosenzweig. *El libro...*, p. 48.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia...*, comentario al §8, p.110.

²⁰ Cfr. E. Kant. *Crítica de la Razón Pura*, pp. 125-126 (A 92- A 93).

universal o esencial²¹. En última instancia, lo que un sujeto absoluto asegura es la *incondicionalidad* del saber, lo que al mismo tiempo garantiza la verdad de ese mismo saber²².

Ante el dominio de la figura de la subjetividad -eminentemente *cognoscente*, que finalmente podrá con su pensamiento abarcarlo todo-, Rosenzweig opondrá la idea de un hombre que sólo puede ser concebido como un singular concreto. Las categorías de su pensamiento sólo son válidas para ese pensamiento, y no para la realidad. Al enfrentarse a la preeminencia del polo subjetivo en la explicación de la realidad, Rosenzweig estará al mismo tiempo revirtiendo la tesis de la pensabilidad del ser, en aras de una verdadera objetividad, que para diferenciarla de la objetividad (subjetiva) del idealismo, él llamará *facticidad*.

II.1.3 La reducción e indistinción como operaciones lógicas del idealismo.

Rosenzweig observa que el pensar idealista se rige por una fuerza que lo unifica todo. Así, tiende a lo Uno²³. Si el ser, o la totalidad de lo real, *es* pensar y el pensar busca la unidad, entonces Todo es Uno. El concepto de *Ser* de la filosofía de Jonia a Jena es la expresión sumaria de lo Uno.

El pensamiento de lo Uno se expresa también en la búsqueda filosófica de la esencia. Al preguntarse por la esencia de las cosas, el filósofo intencionadamente obtiene una respuesta siempre unívoca e igual: la *cosa en general*²⁴. Ello se debe a que la esencia inmutable de las cosas sólo puede ser *una*, y siempre la misma.

Pero la cosa comprendida desde su esencia ya no es el singular concreto, sino un concepto. Éste se obtiene mediante una de las operaciones típicas de la forma de racionalidad idealista: la reducción. El concepto comprende bajo sí la singularidad de *cada cosa* del mundo, sustrayendo de ellas (abstrayendo) únicamente las cualidades que a *todas* son comunes. Cada cosa, en tanto distinta de otra, es un singular. Una vez pensada bajo la lógica idealista, el singular queda lógicamente disuelto en su concepto. Así, *definidos* los muchos por su concepto, se vuelven *uno*. Mediante la categoría de *cosa en general*, el idealismo únicamente puede alcanzar el saber universal, es decir, el conocimiento de los aspectos *esenciales* de la

²¹ Cfr. G.W.F. Hegel. *Enciclopedia...*, §21, p. 129.

²² Cfr. Max Horkheimer. "Hegel y el problema de la Metafísica", en *Historia, metafísica y escepticismo*. Madrid, Alianza, p. 122.

²³ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella ...*, p. 52. La misma idea se encuentra a lo largo de toda la Primera Parte de *La Estrella*.

²⁴ F. Rosenzweig. *El libro...*, p. 16.

cosa, y nunca el conocimiento de la cosa con sus peculiaridades, inmersa en su acontecer y constante devenir. Esto, el idealismo no tiene problema en aceptarlo. El saber universal le parece un saber de orden superior. Hegel afirmaba que el saber filosófico debe consistir en “proceder siempre mediante la adquisición de conocimientos de principios y puntos de vista *universales*; en elevarse trabajosamente hasta el *pensamiento* de la cosa en general [...]”²⁵.

Pero para Rosenzweig, la conquista de lo universal se paga al precio de la aniquilación de la singularidad. Ésta es condenada a ser solamente un individuo, es decir, un singular comprendido completamente (y completamente determinado) por el género superior o categoría. Esto significa que el singular es subordinado a la generalidad que aquella totalidad denota y que se configura como unidad. Sólo el todo es verdadero, afirmará el idealismo por boca de Hegel. En aras de esa verdad, el singular, que es concebido como mera parte o momento de la totalidad, podrá ser sacrificado (lógica y fácticamente). Como se verá en la segunda parte de este capítulo, a Rosenzweig no se le ocultará la peligrosidad de dichas tesis, sobre todo en el servicio que ellas pueden prestar a posturas ideológicas que, racionalmente, legitiman la aniquilación de los singulares, específicamente de los hombres concretos.

II.1.4 La superación de la distinción finito-infinito: el Absoluto.

La reducción del ser al pensar, la preeminencia de lo subjetivo sobre lo objetivo, la tendencia a la unidad y totalidad, y la consecución del saber universal, en tanto características predominantes del idealismo de Jonia a Jena, se depuran y alcanzan su forma más perfecta en el sistema hegeliano, que las sintetiza de manera compleja en las tesis del Absoluto.

La distinción central pensada por Hegel, y que al mismo tiempo puede considerarse uno de los temas centrales de toda su filosofía, es la distinción finito-infinito. Es en esta cuestión que Hegel se separa definitivamente de Kant para dar forma al idealismo especulativo, al que Rosenzweig considera el momento culminante del idealismo y, con ello, de la filosofía tradicional de occidente. El sistema hegeliano se ocupará de solucionar el problema sobre la distinción entre finito e infinito.

Antes de dar paso al análisis de este problema en Hegel, es importante revisar brevemente la perspectiva kantiana respecto de lo finito y lo infinito, pues la solución hegeliana se

²⁵ G.W.F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 2000, Prólogo, p. 9 (cursivas en el original).

construye en oposición directa con la propuesta de Kant²⁶. Para éste, existe una clara separación entre lo finito y lo infinito. Lo finito es lo que puede ser conocido con certeza. Son las cosas del mundo, aquellas de las que debemos suponer (si queremos poder conocerlas) que se adecuan a las categorías de nuestro entendimiento y a las intuiciones puras de nuestra sensibilidad. En este sentido, todo lo fenoménico pertenece al ámbito de lo finito. Lo infinito, por otro lado, es aquello que sólo puede ser pensado sin contradicción, pero que nunca puede ser conocido. Lo infinito es inaccesible para la razón pura y sus condiciones *a priori* del conocer. Solamente mediante la razón *práctica* podemos acercarnos a lo infinito, es decir, a la consideración de Dios y del alma humana. Ante éstos, el entendimiento encuentra su límite, más allá del cual no puede conocer. Lo importante aquí es notar que Kant no pretende anular ese ámbito trascendente a la razón. La idea anterior se resume en la preocupación kantiana de limitar la razón para dar paso a la fe. El ámbito de la creencia (fe) es un ámbito separado del saber (razón). Los contenidos de la fe no pueden ser sabidos. Así, Dios es infinito y en tanto tal, está absolutamente más allá del saber de la razón. Es decir, es absolutamente trascendente a la razón.

Hegel se opondrá a esta idea. Él no concibe una diferencia radical entre la finitud y la infinitud. Los contenidos de la fe (o de la religión) no son inabarcables para la razón. Aún más, Hegel piensa que religión y filosofía coinciden²⁷. Con ello Hegel –como observará Rosenzweig– pretende solucionar el antiguo conflicto entre fe y saber²⁸. Pero además, la superación de la trascendencia, la eliminación de la diferencia radical entre finitud e infinitud, comporta la idea de la omnipotencia de la razón, cuya lógica todo lo abarca y todo lo determina. Como veremos a través de la crítica de Rosenzweig al idealismo, el resultado será un sistema filosófico que impide considerar la alteridad de lo Otro como lo Otro absoluto; un sistema de pensamiento que, al negar la trascendencia, termina por tergiversar la realidad. Pero es importante reiterar que para Rosenzweig el sistema hegeliano sólo es la *summa* de veinticinco siglos de pensamiento filosófico, de cuyas ideas centrales Hegel sólo es el gran heredero.

²⁶ La revisión de la posición kantiana respecto de la relación entre finito-infinito también es importante porque Rosenzweig reconoce en Kant, como se apuntó antes, al único filósofo idealista desde el cual es posible pensar una filosofía que se enfrente al idealismo.

²⁷ Cfr. G.W.F. Hegel. *Enciclopedia...*, § 1, p. 99.

²⁸ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 46. Esta cuestión se abordará más adelante, en el capítulo segundo, apartado II.2.5.

Para Hegel, lo finito puede, y debe, acceder a lo infinito. En lo infinito, lo finito alcanza su verdadera esencia. Toda la filosofía hegeliana trata sobre la forma en que lo finito es “superado” en lo infinito. A continuación se aborda dicha cuestión.

En la consideración hegeliana, la realidad actúa como sujeto. No se trata, desde luego, de un sujeto concreto y particular, sino de un sujeto absoluto, que es esencialmente conciencia activa. Su *actividad* es la razón. Entonces, la realidad -en tanto sujeto- también es racional. Así, la concepción de la realidad en Hegel puede considerarse un *panlogismo*. Como él mismo afirma en *Filosofía del Derecho*, su pensamiento lo resume la siguiente frase: “Lo que es racional es real; y lo que es real es racional”²⁹. Para Hegel, sin embargo, no la realidad racional en sí, sino junto con su proceder o actividad, conforman el Todo (la totalidad de lo real) o el Absoluto³⁰.

La realidad, el mundo natural y humano, es determinación del sujeto absoluto. Las determinaciones de ese sujeto no pertenecen exclusivamente a la lógica, pero tampoco pertenecen exclusivamente a la metafísica. Pertenecen a ambos ámbitos, porque sólo la determinación lógica y la metafísica pueden remitir a la actividad de un sujeto cuya actividad, es decir, el pensamiento, es simultáneamente sustancial. Por esa razón Hegel afirma que la filosofía, cuyo objeto es el pensamiento, es una ciencia lógico-metafísica.

Ahora bien, la actividad o proceder (la razón) del sujeto absoluto, que mediante sus determinaciones constituye la realidad, es un proceder dialéctico³¹. La dialéctica tendrá como *telos* la unión de lo finito y lo infinito, el sujeto y el objeto, lo formal y lo material. Tal finalidad tiende a asegurar la certeza absoluta de la razón, su omnipotencia. De tal modo que la totalidad de lo real podrá ser abarcada por ella. Así, no existe un ámbito más allá (inaccesible) a la razón; no hay trascendencia a la razón. Esta queda anulada. Es importante señalar que para Hegel la razón, en su proceso de constitución de lo real, procede de diferente manera en momentos diferentes. Él habla de tres momentos de lo lógico-real: el abstracto, el dialéctico y el especulativo³². Nosotros nos referiremos únicamente a los momentos dialéctico y especulativo.

En el momento dialéctico se da la *mediación* del sujeto absoluto consigo mismo a través de la *negación*. La negación es una *diferenciación interior* llevada a cabo *en y por sí mismo*, “no

²⁹ G.W.F. Hegel. *Filosofía del Derecho*. México, Juan Pablos, 2004, Prefacio, p. 33.

³⁰ Cfr. G.W.F. Hegel. *Fenomenología...*, Prólogo, p. 16.

³¹ Al sujeto absoluto que en su proceder dialéctico determina la totalidad de lo real Hegel también lo llama “concepto”. Entonces, para Hegel el concepto no es una mera representación mental, ni es una especie de categoría kantiana del entendimiento. En este apartado, nosotros nos referiremos al “concepto” como sujeto absoluto.

³² Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia...*, §79-81, pp. 182-183.

en virtud de otro principio exterior”³³. Negándose, el sujeto se diferencia de sí, y se *autodetermina* como realidad existente, finita³⁴. Los existentes finitos (o entes) son determinaciones del sujeto absoluto. Eso existente *finito* constituye lo “otro” del sujeto absoluto, es decir, de lo infinito.

La determinación más precisa del sujeto, dice Hegel, es la de “pasar a otro”, precisamente mediante el proceso dialéctico de negación-diferenciación. “Esta determinación es a la vez un poner hacia fuera y, por tanto, un despliegue de lo que es en sí, y al mismo tiempo *es un ir-hacia-dentro-de-sí del ser, un profundizar del ser en sí mismo*”³⁵. El pasar a otro, entonces, procede mediante un ir hacia sí y profundizar dentro de sí el propio sujeto. Lo otro a lo que se pasa (lo finito, en este caso) es producido mediante la determinación que el sujeto ha llevado a cabo de sí, negándose.

Se ha dicho en repetidas ocasiones que la filosofía de Hegel se opone a cualquier forma de dualismo³⁶. Explica Ramón Valls Plana: “El todo forma una unidad. El mundo no se puede concebir entre dos extremos simples, exteriores entre sí”.³⁷ Es precisamente para salvar la unidad del todo que Hegel recurre a la negación. La negación de sí (actividad del sujeto absoluto a través la cual media consigo mismo) no introduce un elemento positivo, simple y exterior a dicho sujeto uno³⁸. Así, observa Dussel, el movimiento dialéctico de la negación constituye un movimiento puramente *in-volutivo*, que preserva la unidad³⁹.

Sin embargo, la unidad que resulta de la actividad del concepto no es una unidad simple, sino compleja: una unidad *sintética*. Esto significa que la unidad lleva dentro de sí, sin perderla, la multiplicidad y variedad⁴⁰. La unidad sintética del concepto se relaciona con la consideración hegeliana sobre lo finito y lo infinito.

Hegel afirma que en lo dialéctico “reside [...] la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito”⁴¹. Lo finito debe ser *superado*. Esta “superación” hegeliana explica por qué la sustancia pensante toma la forma de una unidad *sintética*. Lo determinado como otro mediante la negación-diferenciación, dice Hegel, es lo positivo. Pero lo positivo (lo existente

³³ Cfr. Ramón Valls Plana. *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona, Laia, 1979, p. 40.

³⁴ Valls Plana dice que las determinaciones del ser se dan a modo de *entes*. Cfr. nota 284 al §84 de la *Enciclopedia...*, p. 186.

³⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia...*, §84, p. 186 (las cursivas son mías).

³⁶ Cfr. R. Valls, *op.cit.*, p. 40.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibid.*, p. 44.

³⁹ Cfr. Enrique Dussel. *Método para una filosofía de la liberación*. Jalisco, Univ. de Guadalajara, 1995, p. 80.

⁴⁰ Cfr. R. Valls, *op.cit.*, p. 40.

⁴¹ G.W.F. Hegel. *Enciclopedia...*, §81, p. 184.

finito) y su contrario (lo *infinito*), son en sí lo mismo⁴². Conforman una unidad sintética en donde lo uno, superando a lo otro, viene a coincidir con él en una unidad mayor que los contiene a ambos, conciliando así su aparente oposición. *Superación*, desde la perspectiva hegeliana, es “aniquilación”⁴³. Superarlo (o aniquilarlo) significa recoger sus determinaciones anteriores e integrarlas en la unidad; significa en suma, conciliar los opuestos. Es entonces el momento especulativo de la sustancia. Antes de pasar a la exposición de este momento, digamos algo más sobre el momento dialéctico.

En el momento dialéctico, que es el momento de la posición de los opuestos (lo uno y lo otro, separadamente), rige el entendimiento o reflexión. Lo que aparece en el momento dialéctico es algo como finito, que a su vez, en el incesante proceder dialéctico, deviene en otro finito, y así infinitamente⁴⁴. A esa finitud que se renueva infinitamente como finitud, Hegel la llama “mala infinitud”, porque es el paso de lo finito que, sin embargo, vuelve a surgir sólo como finito, sin *superar* dicha finitud y elevarse a la infinitud, que constituye su verdadera esencia⁴⁵. Así, en el nivel de la reflexión o el entendimiento, “lo finito se mantiene a sí mismo” y se mantiene como lo otro (lo opuesto) de lo infinito. Finito e infinito se mantienen en una relación antitética, mutuamente excluyente, donde cada uno es inabarcable para el otro⁴⁶. Pero de lo que se trata es de superar esa distinción radical entre finito e infinito. Se trata, en suma, de pasar de la dualidad antitética a la unidad sintética donde finito e infinito coinciden.

La mala infinitud es entonces sólo un momento necesario en la vida del espíritu (el proceder del sujeto absoluto en su camino a configurarse como unidad absoluta). Sin ese momento no habría *verdadera infinitud*. La verdadera infinitud sólo se alcanza en el momento especulativo, en el que rige la razón, no el entendimiento. Para Hegel, la razón es la capacidad del pensamiento de realizar la síntesis de contrarios (lo uno que es como lo otro). Ella lo concibe todo como uno. Por eso en ella radica el saber de lo universal. Entonces, la sustancia toma la forma de una unidad sintética, el “todo es uno” del idealismo, que supera los contrarios reuniéndolos en una unidad mayor. Lo que sucede en el momento especulativo es que “aquello a lo que pasa [lo finito] es enteramente lo mismo que lo que pasa [lo infinito]

⁴² *Ibid.*, §120, p. 218.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, comentario al § 95, p. 198.

⁴⁴ *Ibid.*, § 93, p. 196.

⁴⁵ *Ibid.*, § 94, p. 197.

⁴⁶ Cfr. Richard Bernstein. *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires, Lilmod, 2005, p. 82.

[...], resulta entonces que pasando a otro, algo sólo viene a coincidir *consigo mismo* y esta referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro es la *verdadera infinitud*⁴⁷.

Las consideraciones sobre la unidad sintética y la “verdadera infinitud” dejan ver la oposición hegeliana a admitir el dualismo finito-infinito. Esto significa que finito e infinito no pueden persistir en tanto tales, sino que uno (lo finito) debe ser comprendido por y en el otro (lo infinito). Lo infinito, afirma Hegel, posee la dignidad de la subsistencia y autosuficiencia propias de lo absoluto. Atribuir a lo finito una existencia autosuficiente y sustancial, pretender que lo finito “se tiene firmemente en pie por sí sólo”, y es capaz de sostenerse más allá de su superación por lo infinito (como precisamente se le atribuye cuando se lo considera desde el punto de vista del entendimiento o la reflexión), es atribuir a lo finito aquella “dignidad” propia solamente de lo infinito, y hacer de lo finito un absoluto. Hegel objeta el hecho de que algunas veces “lo finito se representa meramente *frente* a lo infinito [...] preservado de la aniquilación como autosuficiente y persistente de por sí”⁴⁸.

Esto significa que, desde la perspectiva hegeliana, lo finito no debe persistir más allá de su necesaria superación en la infinitud, que lo comprende enteramente. Esta superación en la infinitud (la “aniquilación” de la que habla Hegel) representa para lo finito el momento de su verdad. Para lo finito, persistir en la finitud, sin ser superado o comprendido por la infinitud, significa persistir en la *mala* infinitud.

Lo infinito había representado para el saber un límite a su poder. Cuando Hegel une lo finito y lo infinito, da a ésta el poder de abarcar lo infinito, de modo que no queda nada más allá de la razón, nada que ésta no pueda saber. Ese más allá, que remitiría a una trascendencia inabarcable, queda entonces anulado. El medio para unificar finito e infinito es la razón del sujeto absoluto, que en su proceder (dialéctico-especulativo) todo lo determina. La *idealidad* de lo finito, es decir, su superación por la razón mediante la síntesis especulativa, dice Hegel, es la razón de que toda *verdadera* filosofía sea idealismo⁴⁹. No hay un “abismo” entre lo finito y lo infinito. Lo finito es, entonces, sólo *un momento* (el momento dialéctico) del incesante proceder del sujeto absoluto en su determinación de la realidad⁵⁰.

Por eso el movimiento de *autoposición* del sujeto absoluto, a través de la negación de sí que introduce la diferencia y la determinación, tiene como finalidad regresar al punto de partida: el regreso a sí mismo. Aunque habiendo recuperado de sí toda su diversidad autopuesta. El momento del regreso sobre sí es propiamente el Absoluto. Dice Hegel: “lo

⁴⁷ Cfr. G.W.F. Hegel. *Enciclopedia...*, § 95, p. 197 (las cursivas en el original).

⁴⁸ *Ibid.*, comentario al §95, p. 198 (las cursivas son mías).

⁴⁹ *Ibid.*, comentario al §95, p. 199.

⁵⁰ *Ibid.*, comentario al §159, p. 243.

verdadero es la igualdad que se restaura [...] y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene como fin su comienzo, y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin”⁵¹.

El sujeto absoluto del que habla Hegel es una subjetividad divina. Es “Dios”. Las definiciones de Dios, afirma Hegel, son las del Absoluto⁵². Entonces, el dios de Hegel no es absolutamente trascendental respecto de la finitud, ni la finitud lo es respecto de la infinitud divina. Ambos se intrincan en un complicado proceso, donde cada uno ya contiene al otro. El dios de Hegel no es absolutamente “otro” respecto del sujeto, tampoco respecto del mundo o realidad, porque el Absoluto es esa única sustancia-pensante que en su proceso de autodeterminación constituye la realidad natural y humana. Se trata del Dios-hombre-mundo infinito. El resultado será la anulación de la trascendencia, y por ello mismo, la anulación de un dios trascendente a lo humano y a su propia creación. En suma, significará el triunfo del pensar de la inmanencia.

La concepción de la realidad resultante de este proceso involutivo del concepto es la *realidad efectiva*⁵³. En esta noción de realidad se condensa la identidad sujeto-objeto y la superación de la distinción finito-infinito. Cuando Hegel habla de lo racional como real, y de lo real como racional, se refiere precisamente a la realidad efectiva. Ésta es la única realidad. No existe una realidad efectiva y otra que quedara más allá de la lógica del concepto. La realidad efectiva no es mero fenómeno⁵⁴, si pensamos a éste en términos kantianos. Para Hegel, la realidad efectiva es *objetivamente real*, no es sólo supuesta como adecuada para la forma humana de conocer. Lo que la realidad efectiva implica, en tanto ámbito de la identidad sujeto-objeto, es la conciliación de la esencia y la existencia, de lo interior y lo exterior. Una conciliación real y no sólo supuesta, como en Kant⁵⁵.

Así, el sistema hegeliano finalmente también supera la distinción de la lógica y la metafísica. Esto se puede ver en sus consideraciones sobre Dios, el Hombre y el Mundo. La importancia de esta cuestión radica en el hecho de que Rosenzweig también hablará de Dios, el Hombre y el Mundo, pero en un sentido que se configura en directa contraposición con la concepción hegeliana.

⁵¹ G.W.F. Hegel. *Fenomenología...*, Prólogo, p. 16.

⁵² Cfr. G.W.F. Hegel. *Enciclopedia...*, comentario al §6, p. 106; §1, p. 99; §85, p. 187; *Fenomenología...*, Prólogo, p. 18.

⁵³ Cfr. G.W.F. Hegel. *Enciclopedia...*, §159, p. 243.

⁵⁴ *Ibid.*, §6, p. 106.

⁵⁵ *Ibid.*, §142, p. 232.

Hegel confirma que los objetos sobre los que la metafísica siempre ha versado son Dios, el sujeto o alma humana, y el mundo. Pero toda la metafísica anterior a él los considero erróneamente como “sujetos dados y acabados”⁵⁶. Eso implicaba que los predicados (predicar es tarea del pensamiento) de estas sustancias tenían que *adecuarse a la realidad* presupuesta de las mismas, y no la inversa. Hegel, desde su perspectiva típicamente idealista, reclama que la operación sea la contraria. Afirma que no es la representación de dichas sustancias, en tanto sujetos dados y acabados, la que asegura al pensamiento un “asidero firme”, sino que dichas sustancias necesitan primero del pensamiento (del predicado o determinación del pensar) para ser⁵⁷. En el sistema hegeliano, esos tres objetos de la metafísica ya no serán concebidos como sujetos acabados (distintos), sino que Hegel disolverá la unicidad de cada uno de ellos en la figura del Absoluto.

Podemos suponer que son las tesis hegelianas del Absoluto las que llevan a Rosenzweig a pensar el idealismo en términos de un pensamiento de la “inmanencia”⁵⁸. Su objeción a dichas tesis consistiría en atribuirles la aniquilación de la realidad, al haberla suplantado con una “realidad efectiva”, en la que lo único verdaderamente real resulta ser siempre aquello que se supedita a las categorías de lo subjetivo. Además, dichas tesis anulan la trascendencia pues, como explica Dussel, en el sistema hegeliano no hay exterioridad a la conciencia⁵⁹. Rosenzweig buscará afirmar la trascendencia como el ámbito únicamente a partir del cual pueden pensarse tanto una realidad verdaderamente objetiva, como una alteridad verdaderamente otra. La realidad del Otro, entendida en términos amplios (es decir, no sólo como lo otro humano, sino como lo otro dios y lo otro mundo), no puede ser una realidad meramente efectiva.

Rechazar el idealismo en términos de inmanencia, nos descubre la importancia que para Rosenzweig tiene la destrucción del Todo y de su lógica omnicomprensiva, en tanto éstas se postulan en el idealismo como lo único verdadero, y bajo las cuales el singular concreto, el finito, es aniquilado. Es por eso que, al objetar el idealismo, Rosenzweig pondrá especial énfasis en desmontar el carácter de Absoluto de la totalidad lógicamente considerada. Ese trabajo filosófico le permitirá pensar un sistema fundado, contrariamente a los sistemas idealistas, en la trascendencia irreducible. A partir de ella, Rosenzweig concebirá una alteridad también irreducible.

⁵⁶ *Ibid.*, §30, p. 139.

⁵⁷ *Ibid.*, §31, p. 139.

⁵⁸ Cfr. F. Rosenzweig, F. “Introducción” a los *Escritos Judíos* de Hermann Cohen, p. 21.

⁵⁹ Cfr. E. Dussel, *op.cit.*, p. 77.

II.1.5 El momento del Espíritu: el Estado y el individuo, y la guerra

Bernstein explica que el modelo hegeliano para concebir la infinitud es la conciencia de sí⁶⁰. El proceder dialéctico-especulativo del sujeto que regresa a sí expresa la experiencia de distintos estados de conciencia, hasta llegar al más elevado: la autoconciencia (el regreso a sí). Es el momento en el que no sólo sabe lo “otro” de sí, sino que *se* sabe completamente. Se abarca por completo. Una autoconciencia *absoluta* que comprende todo lo que es. Esa autoconciencia absoluta es la subjetividad moderna vuelta el Ser. No conoce límites. Como conciencia que se sabe a través de sus determinaciones, es el Absoluto, lo verdadero. Es entonces el momento del *Espíritu*.

El Espíritu es el mundo humano, donde a través de sus creaciones (el arte, la religión y finalmente la filosofía), la conciencia del mundo (es decir, la conciencia del sujeto absoluto que en su proceder racional determina la realidad) se vuelve conciente de sí, y se sabe. El punto de llegada del sujeto absoluto en el momento del espíritu es la Idea. En ella se da la conciliación final, la unidad del objeto y el sujeto, de lo ideal y lo real, de lo finito y lo infinito⁶¹.

En *Filosofía del Derecho*, Hegel explica que el espíritu del mundo se capta como historia universal. Esta historia se reproduce sobre la base de los espíritus nacionales (*volkgeist*), que en diferentes momentos de su acontecer la han dominado y definido es sus aspectos más generales. A cada momento histórico corresponde la preeminencia de un pueblo o espíritu nacional, que al dominar el periodo histórico, guía el espíritu de una época⁶². Así, afirma Mosès, en la visión de la historia de Hegel existe la concepción de la preeminencia de ciertos pueblos “como investidos de una misión histórica por el Espíritu universal”⁶³. Pero además, para Hegel, la historia universal posee un sentido, una dirección racionalmente determinada. Su acontecer no es obra de una fuerza ciega y contingente, sino que posee un ordenamiento. La historia universal, entonces, se entiende como “realización de un sentido”⁶⁴, precisamente el sentido de la razón en su determinación y reconocimiento de sí. La historia universal, dice Hegel, “es *razón en sí y por sí*, y el ser por sí de la razón en el espíritu, es

⁶⁰ Cfr. R. Bernstein, *op.cit.*, p. 88.

⁶¹ Cfr. G.W.F. Hegel. *Enciclopedia...*, §214, p. 284.

⁶² Cfr. G. W. F. Hegel. *Filosofía del Derecho*, § 340, 352 y 354, principalmente.

⁶³ S. Mosès. *El Ángel de la Historia...*, p. 60.

⁶⁴ *Ibidem*.

saber; la historia es el despliegue [...] de los *momentos* de la razón, de su conciencia de sí y de su libertad; es la exégesis y la *realización del Espíritu universal*⁶⁵.

Pero los espíritus nacionales sólo pueden configurarse en la forma del *Estado territorialmente delimitado*⁶⁶. La historia universal, entonces, es la historia desde el punto de vista de los Estados. Ahora bien, según Hegel, los pueblos germanos están llamados a regir y guiar el sentido actual de la historia universal, como antes lo hicieran los pueblos orientales, los griegos y los romanos para sus respectivos momentos históricos⁶⁷. Pero ese momento histórico en el que los pueblos germanos están destinados a predominar –que, por lo demás, es el momento histórico de Hegel– es también el momento en el que, finalmente, el Espíritu universal se reconcilia consigo mismo y la razón, que es su sentido, encuentra su acabamiento. Ello se debe al “principio nórdico” que encarnan los pueblos germanos y que se distingue por ser, al mismo tiempo, “el principio de la unidad de la naturaleza divina y humana, la reconciliación de la verdad objetiva y de la libertad aparecida dentro de la conciencia de sí y de la subjetividad”⁶⁸.

Así, pues, el principio nórdico expresa la anhelada conciliación de lo finito y lo infinito, a la que tendía toda la filosofía hegeliana. Pero además –y lo que constituye el trasfondo ideológico que denunciará Rosenzweig– lo que enuncia el “principio nórdico” encarnado en los pueblos germanos no es sino el principio que, dentro de la historia de las religiones, enuncia también el cristianismo. Entonces, es el cristianismo y la concepción de su Dios –piensa Hegel– quien mejor ha sabido captar la esencia del espíritu del mundo, que en última instancia comporta la conciliación entre lo infinito y lo finito⁶⁹.

Antes de pasar a la consideración del Estado en Hegel, se abordará resumidamente la preeminencia del cristianismo en el pensamiento hegeliano, así como su relación con el judaísmo. Este es un tema nodal en la crítica de Rosenzweig al idealismo que Hegel representa y, fundamentalmente, al carácter ideológico del pensamiento filosófico, que en la caracterización que Hegel lleva a cabo del judaísmo, muestra el cariz ideológico con más claridad.

Siguiendo de cerca el sentimiento antijudío imperante en su época, Hegel legitimará el dominio y la superioridad del cristianismo frente al judaísmo. Atribuye a éste último la

⁶⁵ G.W.F. Hegel. *Filosofía del Derecho*, § 342, p. 277 (cursivas en el original).

⁶⁶ *Ibid.*, § 331, p. 272.

⁶⁷ *Ibid.*, § 358, p. 284.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Cfr. G.W.F. Hegel. *Enciclopedia...*, comentario al §384, p. 437.

despreciable característica de ser una religión *positiva*⁷⁰. Como religión positiva, el judaísmo necesariamente cargaba el fardo de ser una religión de la heteronomía. Así, se oponía a la capacidad de la razón para autodeterminarse. En términos ilustrados, el judaísmo equivalía a oponerse a la autonomía, que como se revisó antes, constituía uno de los valores centrales del pensamiento de la época. Cuando el cristianismo es interpretado desde la perspectiva del judaísmo, que posee un carácter eminentemente positivo y heterónimo, se produce necesariamente –piensa Hegel- la tergiversación de las verdaderas enseñanzas cristianas⁷¹.

En los textos del joven seminarista Hegel pueden encontrarse los elementos que permiten entender el ataque de la razón moderna (ilustrada, en este caso) contra el judaísmo como la religión positiva por excelencia. En *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798-1800), Hegel caracteriza al pueblo judío como aquel que afanosamente cultiva el espíritu positivo, que es un espíritu de oposición a todas las cosas. Según observa Hegel, el judaísmo descansa en una concepción rígidamente dualista del ser nacida de la naturaleza *trascendental* de su dios y del mundo creado, al que aquél no pertenece. Los judíos, se lamenta Hegel, concibieron un dios ajeno a su mundo, exterior y opuesto a sus criaturas. De esta concepción el pueblo judío derivaría la relación de dominio y dependencia absoluta que guardaba respecto de su Señor⁷². La existencia de su dios no era una verdad, sino un mandamiento. Así, cuando entre los judíos aparece Jesús (encarnación divina), es decir, cuando aparece la posibilidad misma de encontrar el conocimiento verdadero encarnado en su persona, que reúne lo infinito (la divinidad) y lo finito (lo humano), los judíos no supieron ni reconocer tal oportunidad ni adoptarla en el seno de su tradición. Debido a la naturaleza alienada de su pueblo, los judíos transformaron en meros mandamientos positivos, sustentados en la autoridad de la persona de Jesús, las leyes humanizadas que aquél intentara oponer a las leyes huecas de su religiosidad⁷³. Con ello, los judíos no sólo desperdiciaron las enseñanzas cristianas, sino que tergiversaron el cristianismo entero, convirtiéndolo en una religión positiva.

Esa oposición permanente que el pueblo judío mantiene respecto de su dios y del mundo equivale, en términos de la lógica hegeliana, a mantenerse en la oposición o la antítesis, en la que radica la mala infinitud que es incapaz de ser superada por la infinitud. Para Hegel, explica Bernstein, el “extrañamiento de sí” (es decir, la antítesis que hace persistir lo finito y lo infinito como distintos), toma dos formas: antítesis en oposición a Dios, y antítesis en

⁷⁰ Cfr. G. W. F. Hegel. “El espíritu del cristianismo y su destino”, en *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, *passim*.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 304 y 308.

⁷² *Ibid.*, pp. 287-289 y 292-293.

⁷³ *Ibid.*, pp. 295, 297, 304 y 306-308.

oposición al mundo⁷⁴. Si consideramos la crítica hegeliana anteriormente referida, entonces los judíos parecerían estar encarnando estas dos formas de oposición que remiten a lo malo (de “mala infinitud”). Por el contrario, el cristianismo -que ya para los pensadores de la Ilustración representaba la religión de la razón- es una religión que, a diferencia del judaísmo, representa la unión de lo finito y lo infinito, que a su vez refleja la verdad del ser. La figura de Jesús encarna precisamente esa unión, al ser simultáneamente Dios (infinito) y hombre (finito). Por eso, en la historia de las religiones, el cristianismo expresa el mismo contenido (aunque bajo una forma diferente) que también expresa la filosofía especulativa: la lucha contra toda forma de dualismo y la consecuente identidad de lo finito y lo infinito. Y por eso, para Hegel, el cristianismo es la religión verdadera, mientras que el judaísmo no lo es ni puede serlo.

Pasemos ahora a la consideración hegeliana sobre el Estado. Si el Estado es la figura alrededor de la cual gira la historia, es porque el Estado es la forma histórica, i.e., concreta y objetiva, del Absoluto. Es lo racional “en sí y por sí”, y además es la realización *ética* del espíritu. Ello se debe a que sólo en el Estado el individuo alcanza la plena libertad concreta. Ésta consiste en cambiar la individualidad y los intereses personales por el interés “de lo universal”⁷⁵, representado en este caso por el Estado. La consideración anterior concuerda con la relación que Hegel ha establecido entre finito e infinito. En las *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, Hegel asienta:

Debo ser la subjetividad que en efecto ha sido superada [*aufgehoben*]; de aquí que debo reconocer algo *objetivo*, que es el ser actual en y por sí mismo, que de hecho vale por cierto para mí; algo en lo que yo soy negado en tanto este yo, pero en lo que a la vez estoy contenido como un ser libre y merced a lo cual se mantiene mi libertad. Esto implica que estoy determinado y que soy mantenido como universal, y para mí sólo valgo como un universal en un sentido general. Pero este no es otro que el punto de vista de la *razón pensante* [...] ⁷⁶.

El singular finito debe ser negado en tanto finito y debe conciliar su antítesis con lo infinito o lo universal, que al superarlo le da su verdad. El singular sólo encuentra su realización plena en esto universal. Para el caso de su vida histórica dentro de un Estado, eso universal está representado por la sociedad civil o la familia, dentro de la cual el singular deja de serlo simplemente, para transformarse en “individuo”. Así, la libertad la alcanza el individuo únicamente en tanto miembro o parte de la totalidad (en la que es superado en tanto

⁷⁴ Cfr. R. Bernstein, *op.cit.*, p. 100.

⁷⁵ G.W.F. Hegel. *Filosofía del Derecho*, § 260, p. 213 (cursivas en el original).

⁷⁶ Citado en R. Bernstein, *op.cit.*, p. 86 (cursivas en el original).

mero finito que se contrapone a lo infinito). Entonces, el Estado (la totalidad) “tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber *supremo* es el de ser miembros del Estado”⁷⁷.

El *individuo*, entonces, es el hombre que ha dejado de ser mera finitud y se ha alzado hasta la infinitud como momento o parte del Absoluto, en cuanto que éste toma su forma histórica en el Estado. Cada *individuo* debe remitir su ser al ser del Absoluto para hallar en esa totalidad su eticidad, el momento de su libertad y de su verdad⁷⁸. Dentro del Estado, el hombre sólo puede ser considerado como miembro de una clase o un género superior (ya sea bajo la agrupación de la familia o de la sociedad civil) y nunca como un hombre particular⁷⁹. Al supeditar su singularidad a la universalidad del Estado, los individuos encuentran aquello que en ellos constituye lo positivo, lo “no accidental y mutable”⁸⁰.

Ahora bien, de la soberanía del Estado –piensa Hegel– depende la libertad de los individuos. Por ello, en defensa de aquella, el deber del individuo es el sacrificio de la propia vida. A favor de este sacrificio Hegel aduce, por una lado, la necesidad y sustancialidad del Estado, frente a la cual la finitud de la vida humana singular es meramente accidental⁸¹. Por otro lado, aduce “el *momento ético* de la guerra, que no debe ser juzgada como un mal absoluto y como accidentalidad simplemente exterior”⁸². La guerra constituye, por el contrario, “la *salud ética* de los pueblos”, que los preserva de lo estático y, por ello, de la “putrefacción”⁸³.

Debe recordarse que para Rosenzweig, el sistema hegeliano es la gran síntesis del pensamiento filosófico de “Jonia a Jena”, y que él caracteriza ese pensamiento, de manera general, como idealismo. En su análisis sobre la concepción hegeliana de la vida del Espíritu, y las consecuentes ideas sobre el Estado, la religión, el individuo, la nación y la guerra, Rosenzweig encontrará el punto de quiebre de todos los sistemas idealistas. En el de Hegel, se demuestra cómo estos sistemas desembocan en una lógica, una ontología y una ética, cuya seña característica es la aniquilación de la singularidad en aras de la totalidad. Las reflexiones hegelianas sobre la relación del Estado y el individuo, así como aquellas que proclaman la guerra como momento ético del espíritu, llevan a Rosenzweig a objetar el idealismo, por lo que éste tiene de peligroso.

⁷⁷ G.W. F. Hegel. *Filosofía del Derecho*, § 258, p. 210.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibid.*, comentario al § 308, p. 258.

⁸⁰ *Ibid.*, § 323. p. 268. En el § 258 (p. 211) de esa misma obra, Hegel afirma: “la determinación de los individuos es llevar una vida universal; su posterior y particular satisfacción, actividad y comportamiento tienen como punto de partida y como resultado esa sustancialidad y validez universal”.

⁸¹ *Ibid.*, comentario al § 324, p. 269.

⁸² *Ibid.*, p. 268 (las cursivas son más).

⁸³ *Ibid.* § 324, p. 269 (las cursivas son más).

Como ya se dijo antes, la peligrosidad no radica en las tesis idealistas en sí mismas, sino en el servicio que ellas prestan a estructuras y estrategias de aniquilación del singular concreto, específicamente del hombre. Es decir, el peligro radica en su uso ideológico que, por otra parte, ellas facilitan. El aporte crítico de Rosenzweig consiste en haber develado, desde las circunstancias que a él le eran inmediatas, ese paso ideológico. Rosenzweig comenzará su argumentación suponiendo el fin del idealismo como sistema de pensamiento, pero reconociéndolo como ideológicamente vigente en determinadas formas concretas de organización social y política, de las que él fue, al mismo tiempo, víctima y testigo. Es por el hecho de que Rosenzweig objeta la filosofía desde el punto de vista particular de hombre concreto que ha padecido las consecuencias peligrosas del idealismo, por lo que el análisis del histórico-biográfico de su pensamiento resulta relevante.

Las demandas de la asimilación impuestas a los judío-alemanes, así como la destrucción del hombre en la guerra, son los sucesos en los que Rosenzweig encuentra al idealismo en su aplicación ideológica. Pues dichos acontecimientos podían justificarse racionalmente sólo a partir de tesis como las que el idealismo sostiene y, específicamente, sólo a partir de tesis como las que se sostienen en el sistema hegeliano. En la segunda parte de este capítulo, se desarrollará la crítica de Rosenzweig a las ideas hegelianas sobre el Espíritu, el Estado, el individuo, la nación y la guerra.

Hasta aquí se han presentado, a grandes rasgos, las tesis del idealismo contra las que Rosenzweig dirigirá su crítica. En la segunda parte de este capítulo, se analizará detalladamente la crítica de Rosenzweig al idealismo, al que él concibe como una forma de pensamiento cuyos supuestos e ideas centrales posibilitan el paso ideológico hacia una justificación de prácticas de aniquilación del Otro.

II.2 Segunda parte. El idealismo como aniquilación del Otro.

II.2.1 El idealismo como enfermedad: pérdida del sentido de la realidad

En *El libro del sentido común sano y enfermo*, Rosenzweig afirma que la filosofía -“desde Jonia hasta Jena”- ha sido el producto de una enfermedad del entendimiento: el idealismo. Así, por un lado, identifica como idealismo al pensamiento filosófico occidental en su

conjunto, desde los presocráticos hasta Hegel, y no sólo al idealismo alemán de los siglos XVIII y XIX. Por otro lado, al afirmar que la filosofía greco-germana es producto de una forma enferma de entendimiento, Rosenzweig niega a las concepciones de esa tradición filosófica sus pretensiones de verdad⁸⁴.

Al caracterizar al idealismo como enfermizo, Rosenzweig se propone desenmascararlo no sólo como una forma de racionalidad que produce una idea equivocada de la realidad, sino además como una forma de racionalidad *peligrosa*. El peligro no lo suscita *por sí* el logos idealista, sino el uso ideológico que, por otro lado, ese mismo logos facilita. Determinadas prácticas, éticamente reprobables, encontrarán su justificación ideológica en el idealismo.

Rosenzweig se opone, primeramente, a la pretensión idealista de querer conocer la verdad de las cosas independientemente del tiempo. Se vio en la primera parte de este capítulo que la búsqueda filosófica de la verdad o esencia de las cosas pregunta por aquello que permanece a través del cambio y las determinaciones de la temporalidad. Y como la esencia sólo puede saberla el pensamiento, las categorías del entendimiento se imponían a la realidad concreta y cambiante.

La búsqueda por la esencia lleva necesariamente al idealismo a separar el tiempo del ser y del saber. Además, paraliza al filósofo ante la realidad cambiante en la que la cosa está inmersa. Con la imagen del pensador paralizado por su asombro ante el mundo, Rosenzweig refiere la incapacidad del idealismo por concebir el tiempo como elemento constitutivo de la realidad y del conocimiento. El idealismo se hace a la idea de poder sacarse a sí y a las cosas del mundo del orden donde rige la temporalidad y sus determinaciones⁸⁵. Los objetos del mundo deben ser extraídos de su devenir para que su verdad pueda ser conocida. Entonces, el filósofo del idealismo termina por desdeñar el *acontecer* de las cosas, su *estar-siendo-ahora*⁸⁶.

Sin embargo, las preguntas filosóficas arrastran al pensador idealista fuera de la vida. “«Propia y auténticamente»: así no se pregunta ni responde ningún otro hombre, a no ser el filósofo. En la vida dicha pregunta vale tan poco como raro es que se dé en el vivir”⁸⁷. Porque

⁸⁴ El hecho mismo de caracterizar toda la filosofía greco-germana hasta Hegel como “idealismo”, y no sólo al idealismo alemán es, como reconocen J. Mayorga y M.-Reyes Mate, una aportación crítica de Rosenzweig. Cfr. M.R. Mate, J. Mayorga. “«Los avisadores del fuego»: Rosenzweig, Benjamín y Kafka”, en M. Beltrán, J.M. Mardones, M.-R. Mate. *Judaísmo y límites de la modernidad*, p. 79.

⁸⁵ Justamente porque la finitud y la muerte son dos de las determinantes del orden de lo temporal, el idealismo terminará por negarlas, como se verá a través del análisis de la crítica de Rosenzweig al idealismo.

⁸⁶ Cfr. F. Rosenzweig. *El libro...*, p. 67.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 16.

en la realidad, piensa Rosenzweig, las cosas no *son* de una vez para siempre. Ellas *acontecen*, por lo tanto, “nada se puede conocer independientemente del tiempo”⁸⁸. La tendencia de buscar algo detrás de lo “aparente”, es decir, de lo cambiante inmerso en la temporalidad, el hecho mismo de concebir la realidad inmediata como mera apariencia es lo que, según Rosenzweig, constituye lo enfermizo del idealismo. “La filosofía –dice- sólo ha acertado a ver una cosa: que el mundo tiene que ser algo completamente distinto de lo que parece”⁸⁹.

El idealismo termina por convertirse así en un *pensar de la esencia*, que conduce al pensamiento y al hombre a los “sótanos” de la realidad⁹⁰. Con la imagen del sótano, Rosenzweig hará una doble referencia. Por un lado, los sótanos de la realidad constituyen el mundo de la esencia, el sustituto meramente *ideal* de la cosa real y concreta. Conectada con esta primer referencia, los “sótanos” también significarán para Rosenzweig la confusión en la que el idealismo vuelve indistintos los elementos de la realidad -Dios, hombre y mundo- impidiéndole acceder a la realidad verdadera y sustituyéndosela por otra donde aquéllos son finalmente uno y lo mismo.

Entonces, piensa Rosenzweig, el filósofo del idealismo paga con la pérdida del sentido de la realidad su apetencia de conocerlo todo-ahora. Porque el filósofo, primeramente, es un hombre concreto. Como tal, está inserto en una historia y un saber previos (tradicición) que proveen de sentido a su mundo, así como a las relaciones que mantiene con otros hombres y con su dios. La verdad de ese saber previo la comparte y la vive con otros hombres en su misma situación⁹¹. Cuando al pensar mediante los supuestos del idealismo, pierde ese sentido previo de la realidad y de la verdad, encuentra sólo la esencia. Pero su vida no la vive el hombre entre esencias, ni éstas son los objetos que constituyen su mundo. La realidad, a la que antes de la enfermedad idealista accediera de manera natural e inmediata, “se le había vuelto repentinamente algo que parecía tener primeo que buscar, algo que parecía tener primero que demostrarse a sí mismo”⁹². El hombre, entonces, desespera.

⁸⁸ Cfr. F. Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*, p. 30.

⁸⁹ F. Rosenzweig. *El libro...*, p. 49.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁹¹ Estas ideas pueden deducirse de la crítica que Rosenzweig hace del pensamiento ilustrado (Cfr. *La Estrella...*, pp. 142-144), sobre todo en lo referente al concepto de progreso que, al dar preponderancia al tiempo presente y futuro por encima del tiempo pasado, devaluó a “prejuicio” el saber del pasado, es decir, el saber tradicional, mismo que a Rosenzweig le interesará rescatar, como veremos después con más detenimiento.

⁹² F. Rosenzweig. *El libro...*, p. 22.

Pues al hombre le resulta del todo imposible vivir en el mundo de la esencia, en el mundo del “como si” del idealismo⁹³. Arrastrándolo lejos de la realidad verdadera, se la sustituye por una ficción que no es apta para el hombre concreto⁹⁴. Veremos más adelante que solamente la *experiencia* propia del saber del sentido común “cura” al hombre de su dolencia idealista, y en qué sentido puede decirse que lo lleva de vuelta a la realidad⁹⁵.

II.2.2 La concepción del Uno-todo: reducción e indistinción del singular concreto

Rosenzweig observa que mediante la pregunta *¿qué es propiamente?*, el idealismo “todo lo iguala”⁹⁶. Así, a la reducción lógica de la realidad, se añade ahora una tendencia a volver indistinto lo que era claramente distinto (antes de la enfermedad idealista). La cosa que puede ser contenido del pensamiento propiamente filosófico (universal) es la cosa vista desde sus aspectos esenciales, o la abstracción de la cosa. Ésta se expresa en las *categorías* construidas por la filosofía para conocer y determinar la realidad. Las categorías expresan la reducción y la indistinción propias del pensar idealista. Así por ejemplo, *cada* hombre, con los rasgos y la historia que le son propios y que son irrepetibles, puede ser pensado únicamente bajo su concepto –por ejemplo: el hombre universal, el ciudadano, el sujeto cognoscente, etc.- y es en su concepto, y no en el hombre concreto, en el que la filosofía piensa.

Rosenzweig se opone a la función y el sentido de las categorías fundamentales del idealismo. Observa que éstas, al determinar la realidad, tenían el papel de “conceptos de producción y generación”⁹⁷, es decir, conceptos que finalmente producían su objeto al abarcarlo completamente. “Se comprobaba, pues, que la naturaleza, la humanidad y el arte eran productos de la razón; de la *razón* entendida, claro, con la anchura y profundidad con las

⁹³ El “como si” remite al proyecto de la crítica de la razón pura y sus implicaciones, entre ellas, el llamado “giro copernicano”, que sitúa al sujeto como eje de la relación sujeto-objeto. El “como si” es una de las expresiones filosóficas típicamente idealistas.

⁹⁴ Rosenzweig satiriza lo absurdo de la posición filosófica del “como si”. Pone en boca del pensador idealista, que busca convencer de su sistema de pensamiento, la siguiente perorata: “Quiere usted comprar un cuarto de libra de queso y se ha dejado su monedero en casa. Nada más sencillo que esto: usted haga simplemente *como si* pagara. Comprobará que el tendero se queda igual de satisfecho que si usted hubiera pagado. ¿Quiere usted casarse? Haga simplemente *como si* quisiera casarse. Es considerablemente menos dispendioso y tiene igual éxito”. Cfr. *El Libro...*, p. 21 (las cursivas son mías).

⁹⁵ En lo subsiguiente se irá elaborando el concepto de realidad de Rosenzweig, aunque de manera más bien negativa, es decir, por oposición a la noción de realidad del idealismo. La idea de realidad rosenzweigniana se elaborará positivamente en el tercer capítulo de este trabajo, pues allí se expondrán algunos conceptos del judaísmo, claves para comprender dicha idea.

⁹⁶ F. Rosenzweig. *El libro...*, p. 32.

⁹⁷ Cfr. F. Rosenzweig. “Introducción” a los *Escritos Judíos* de Hermann Cohen, p. 49.

que empleaba esta palabra el idealismo alemán”⁹⁸. Entonces, cuando Rosenzweig hable de conceptos, lo hará en un sentido que se opone exactamente al sentido idealista:

Para un concepto, efectivamente, tener caracteres de categoría sólo significa que, como tal concepto, se halla inmediatamente referido a la existencia, y no indirectamente y gracias a la mediación de cualesquiera circunstancias concomitantes, como, por ejemplo, la experiencia. Categoría es *acusación*: afirma algo que ya existe, que ya está ahí, y no algo que tiene que entrar para estar ahí y existir⁹⁹.

La cita anterior expresa la concepción rosenzweigniana sobre el carácter *absolutamente objetivo* (él dice “fáctico”) de la realidad. Las cosas referidas como concepto, no existen merced a su ser concebidas como tales. Por el contrario, el concepto sólo puede hacer referencia a cosas cuya existencia es anterior a su concepción. Así entonces, el pensamiento no determina la realidad, sino que únicamente responde a una realidad que lo antecede, una realidad absolutamente positiva e inmediata (en el sentido de no mediada por la razón). Por eso Rosenzweig también se refiere a las categorías como “la *fuera* interior con la que esa realidad se mueve *a sí misma*”¹⁰⁰.

Ahora bien, como se vio antes, para el idealismo la esencia de la cosa concreta (del singular) es el concepto. Cada uno de los singulares concretos, concebidos desde el punto de vista de su concepto, son lo mismo: todos son *uno*. Así, el idealismo alcanza el conocimiento universal, cuyo objeto es el sustituto meramente ideal de la cosa concreta. El conocimiento universal, entonces, se sirve de conceptos. Pero Rosenzweig observa que si el concepto idealista ha podido captar la verdad de la cosa es porque la esencia que pretende atrapar “«precede» a todo particular”¹⁰¹. El pensamiento, pues, impone al ser sus categorías, y sólo así puede saberlo con certeza.

Y aunque al idealismo le parezca que este conocimiento lo alcanza “trabajosamente” y lo describa como una elevación, en realidad el conocimiento universal simplifica enormemente no sólo la labor del saber, sino también la realidad diversa. Pues la complejidad comprendida en la multiplicidad, variada y cambiante, se simplifica mediante la consideración de las cosas bajo un solo aspecto. Con el conocimiento de las cosas del mundo como esencias, el idealismo se libra del problema que significa lidiar con lo múltiple y lo cambiante. Porque esto es difícil, acaso imposible, aprehenderlo de una vez.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Cfr. F. Rosenzweig, *La Estrella...*, p. 235 (las cursivas en el original).

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 279 (las cursivas son mías).

¹⁰¹ F. Rosenzweig, *Urzelle*, p. 32.

No bastándole al idealismo reducir e igualar las cosas múltiples y diversas bajo un aspecto determinado, también aspira a reducir la realidad entera a un concepto: el Todo. Pero, como se vio en la primera parte de este capítulo, el idealismo no podrá concebir más de un Todo. De hacerlo, tendría que enfrentarse de nuevo al problema de la multiplicidad, y acaso, también al de la diversidad. La realidad reducida a la concepción de *una totalidad*, Rosenzweig la llama el concepto del Uno-Todo del idealismo, o el Todo único y universal¹⁰², que expresa en última instancia la tendencia monista del idealismo. Rosenzweig encuentra que el Todo es el resultado de la reducción de las categorías del ser a las del pensar (pensabilidad del ser):

¿En qué estribaba, entonces, aquella totalidad? ¿Por qué no se entendía el mundo como pluralidad? ¿Por qué precisamente como totalidad? Es evidente que aquí se oculta un presupuesto [...]: el de la pensabilidad del mundo. Es la unidad del pensamiento la que aquí, en la afirmación de la totalidad del mundo, impone sus derechos a la pluralidad del saber. La unidad del *logos* funda la unidad del mundo como una totalidad [...]¹⁰³.

La unidad, observa Rosenzweig, la filosofía de “Jonia a Jena” siempre la había buscado. Por ello tenía que presuponerla¹⁰⁴. Entonces, desde el principio se pregunta y se responde por el Uno-Todo, antes que por lo particular y múltiple. “No es en efecto algo de suyo evidente el que se pueda preguntar, con vistas a recibir una respuesta unívoca, «¿qué es todo?»». No se puede preguntar «¿qué es mucho?»». Para semejantes respuestas sólo cabe esperar respuestas equívocas. En cambio, *de antemano está asegurado un predicado unívoco para el sujeto «todo»*”¹⁰⁵.

II.2.3 Contra la preeminencia del sujeto

Como se revisó en la primera parte de este capítulo, pensar es actividad del sujeto. La preeminencia del pensar en el idealismo se relaciona con la preeminencia del sujeto. Llevado por su anhelo de certeza, el idealismo de “Jonia a Jena” redujo las categorías del ser a las del pensar, y paulatinamente tomó la forma de una reducción de las categorías del ser a las del sujeto que piensa. La caracterización del entendimiento como espontáneo y, después, de la razón como absoluta, aseguraron a la filosofía la consecución de la verdad, al precio de la

¹⁰² Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, Primera Parte: “Los Elementos o el Perpetuo Antemundo”, *passim*.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 52.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 308.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 52 (las cursivas son mías).

pérdida de la realidad. Dice Rosenzweig: “Entre los filósofos es [la palabra “yo”], con mucho, el término preferido [...]. Pienso, luego soy. Mi yo es lo «único seguro». El mundo es apariencia. Ahora bien, el hecho de que esa apariencia a mí me parezca algo, eso ya no puede ser apariencia: eso es esencia. Así, pues, el yo es la esencia del mundo. [...] tal es la sapiencia de la filosofía”¹⁰⁶.

La realidad resultante de esa reducción esencial del idealismo es la realidad efectiva hegeliana, donde sujeto y objeto coinciden necesariamente. “[...] el idealismo, pues, llevado por su sentimiento de tener que resolver [...] *aquí mismo y ahora mismo*, el enigma del mundo, dado que no puede reconocer la vigencia de nada exterior al mundo y al saber, tiene que poner en relación, a cualquier precio, los elementos Mundo y Saber, Sujeto y Objeto[...]

107 .

Pero para Rosenzweig, la presunta cualidad activa (en Hegel) y espontánea (en Kant) del pensamiento, y la manera en la que ella determina la realidad, es una ilusión filosófica. Que el Yo debe estar presente en toda experiencia no es sino el “prejuicio” dominante de los últimos tres siglos de la filosofía de “Jonia a Jena”¹⁰⁸. A diferencia del idealismo, Rosenzweig piensa que reducir la realidad a la subjetividad no asegura la verdad al saber. Por el contrario, la injerencia del sujeto en el objeto es un obstáculo para el conocimiento de la realidad. En *El nuevo pensamiento*, lo explica así:

Yo no podría, por ejemplo, ver ningún árbol sin que “yo” lo viera. En verdad mi yo sólo está presente cuando él es el concernido, por ejemplo, cuando quiero acentuar que *yo* veo el árbol porque no lo ve ningún otro; entonces, en efecto, en mi saber el árbol está vinculado conmigo; pero siempre que no sea así, lo que yo sé sólo lo sé del árbol y de ninguna otra cosa; y la declaración filosófica de la omnipresencia del yo en todo saber desfigura el contenido de ese saber¹⁰⁹.

Rosenzweig se resiste a aceptar que el mundo (él también llama “mundo” a la realidad que circunda al hombre), ni en lo concerniente a su condición “real”, ni en lo tocante a su verdad, dependa del sujeto que lo conoce. La multiplicidad y diversidad “variopinta” del mundo¹¹⁰, inserta en la temporalidad, está animada por una vitalidad *propia*, y no puede ser captada como esencia. Sólo un entendimiento *enfermo* como el del idealismo, dispuesto a pagar con la pérdida del sentido de la realidad la certeza de su saber, podría concebir como plausibles tales afirmaciones.

¹⁰⁶ Cfr. F. Rosenzweig. *El libro...*, pp. 47-48.

¹⁰⁷ F. Rosenzweig. *La Estrella...*, pp. 183-184 (cursivas en el original).

¹⁰⁸ Cfr. F. Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*, p. 27.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 190.

El mundo como “fenómeno” representaría precisamente el mundo reducido a las categorías del sujeto. Oponiéndose a esta consideración, Rosenzweig reclamará para las cosas del mundo su carácter *en sí*, aunque ello signifique necesariamente la precariedad y límite del saber del sujeto¹¹¹. El mundo no puede ser disuelto en la idea del sujeto, así como tampoco el sujeto podrá ser disuelto en la idea de ningún objeto. Por eso, él hablará del “fenómeno” en términos opuestos a los del idealismo:

Pero el fenómeno es lo siempre nuevo: la maravilla, el milagro en el mundo del espíritu. El fenómeno fue la *crux* del idealismo, y por tanto, de toda la filosofía [...]. El idealismo no podría entenderlo como *espontáneo*, porque con ello habría negado el universal gobierno del logos. No le hizo, pues, nunca justicia, y tuvo que falsificar la hirviente plenitud hasta hacer de ella el caos muerto de lo dado. La unidad del Todo pensable no consentía, en el fondo, ninguna otra perspectiva. El Todo sólo puede ser mantenido como un Todo uno y universal por un pensar que posea fuerza activa y espontánea. Al atribuirse, así, la vitalidad al pensamiento, hay que negársela por las buenas o por las malas a la vida. ¡Hay que negar a la vida la vitalidad!¹¹²

La vitalidad negada a la realidad resulta en una concepción del mundo como apariencia ilusoria, imagen, representación o concepto, según sea el periodo filosófico, la corriente o el pensador del que se trate. En términos rosenzweignianos, se trata del mundo ordenado bajo la noción de esencia, al que también se refiere como los “sótanos de la realidad”. Y afirma que “La lógica idealista cree [...] que debe permanecer en estos oscuros fundamentos subterráneos, y así, sin saberlo, prefiere absorber la vida del mundo de arriba, en la que teme crecer, en dirección del mundo de abajo, y transforma lo vivo en un reino de sombras”¹¹³.

La preeminencia del sujeto y las categorías de su logos sobre la realidad del mundo, hacen imposible concebir la *facticidad* del mundo, es decir, su carácter de estar ya allí de antemano¹¹⁴. La facticidad se diferencia del fenómeno en que asume la realidad como absolutamente objetiva, cuyas determinaciones son las de la propia realidad, y no las del sujeto. Fue ante el problema de esta objetividad, que el pensamiento de la esencia se encontró con el problema de la certeza y de la verdad. Su solución fue atribuir la objetividad al pensamiento, y a las cosas de la realidad, la cualidad de mera determinación del pensar. Es a

¹¹¹ No debe entender que Rosenzweig demande para la realidad su carácter nouménico, porque para el idealismo el nómeno sólo puede concebirse en relación al orden de los fenómenos, como su contrapartida. Rosenzweig apela, como se verá más adelante, a una realidad absolutamente objetiva, *creada desde la nada*.

¹¹² F. Rosenzweig, *La Estrella...*, p. 87 (cursivas en el original).

¹¹³ *Ibid.*, p. 190.

¹¹⁴ Cfr. F. Rosenzweig, F. “Introducción” a los *Escritos Judíos* de Hermann Cohen, p. 49; *La Estrella...*, pp. 127 y 130-131.

eso a lo que Rosenzweig denuncia como haber negado a la vida su (propia) vitalidad, para dársela al pensar que la comprende.

Es importante aclarar aquí que Rosenzweig se opone a la preeminencia del sujeto en tanto se trata de un sujeto abstracto y absoluto, cuyas categorías lógicas determinan la realidad. Rosenzweig, como se verá en el tercer capítulo, se pronunciará en cambio por la preeminencia del hombre concreto y singular –no el sujeto abstracto- como fundamento de la filosofía.

II.2.4 Idealismo y *aniquilación del Otro*

El verdadero peligro que encierra el concepto hegeliano es la aniquilación de la trascendencia, y con ello, de la alteridad verdadera. A partir del análisis del pensamiento rosenzweigniano, se verá que en la trascendencia descansa la única noción y experiencia verdaderamente posibles de la alteridad; el Otro, entonces, sólo puede serlo en un ámbito de absoluta trascendencia. Rosenzweig encuentra que la alteridad, el concepto ni la supone ni le interesa preservarla. La forma en la que el concepto (o la sustancia pensante) opera, conlleva la necesaria anulación de lo otro, pues el momento dialéctico y el especulativo actúan a favor de la unidad sintética. Ésta preserva la sustancia *una*, pues negándose se diferencia de sí, *se pone como otra* y *se vuelve a recuperar en su igualdad*. Este movimiento de poner lo otro, esta salida hacia la supuesta alteridad, en realidad no sale hacia otra cosa que quedara allende la sustancia misma; es un movimiento que procede siempre desde y hacia la misma sustancia, sin encontrar nunca algo más allá¹¹⁵.

Por su parte, Ramón Valls Plana nos explica que: “[...] el movimiento de salida no va primariamente a buscar lo que está fuera, sino a ponerlo. No es un movimiento originado en la indigencia, sino en la plenitud”¹¹⁶. Pero esa “plenitud” es especulativa. Es decir, es obra del reflejo (reflexión) que sobre sí lleva a cabo la sustancia mediante la negatividad, que es el motor mediante el cual ella se diferencia y se determina. Esa plenitud, entonces, nunca atenta contra la unidad del ser. Dice Valls Plana: “[...] el camino hacia ella [hacia la “interioridad perfecta propia de la subjetividad del concepto”] vendrá marcado por un aumento progresivo de la *densidad ontológica del reflejo* [...], acarreará una mayor *identificación* del reflejo objetivado con aquello que se refleja en él”¹¹⁷. Así, podría decirse que la misma sustancia acumula ser en tanto determinaciones “otras” de sí, aunque en realidad nunca se escinde ni

¹¹⁵ Cfr. E. Dussel, *op.cit.*, p. 78.

¹¹⁶ R. Valls Plana, *op.cit.*, p. 41.

¹¹⁷ Nota 292 al §112 de la *Enciclopedia...*, p. 209 (las cursivas son mías).

encuentra *fuera* de sí un nuevo otro que no sea objeto de su propia determinación. El concepto no supone siquiera un más allá de él mismo, pues es omniabarcante y omnicomprendivo. Entonces, no concibe la trascendencia, entendida ésta como un ámbito absolutamente exterior, en el cuál no rigieran ya los criterios de la razón y en el que no sería posible la certeza del conocimiento.

En su crítica al idealismo hegeliano, Rosenzweig observa su incapacidad intrínseca para concebir y experimentar la trascendencia. El Absoluto *confunde* ontológicamente en la idea de *una* sustancia simultáneamente humana, divina y mundana, lo que para Rosenzweig son los tres elementos fácticos de la realidad: Dios, hombre y mundo. Al confundirlos así, los aniquila como tales elementos. El medio para ello es la reducción e indistinción propias de su *logos*, dominado por una querencia totalista y unitaria. El resultado es una concepción *monista* de la sustancia: el Uno-Todo del idealismo.

Esquemática y simplificada, la actividad del concepto (o sustancia pensante) en sus momentos abstracto, dialéctico y especulativo, puede representarse como: A hacia $\sim A$ y luego a $\sim\sim A$. También simplificada, esta fórmula se ha traducido como el paso de la tesis a la antítesis, y de allí a la síntesis. Lo que sucede entre esos momentos es la superación de la escisión o superación de los contrarios¹¹⁸. Cada elemento contrapuesto (A y $\sim A$) se funde en una unidad superior que los contiene a ambos ($\sim\sim A$). Esta superación, donde lo puesto como otro es reintegrado a lo uno, es la que Rosenzweig llama síntesis idealista. Rosenzweig encuentra que es en la forma de operar de dicha síntesis que la salida al otro, así como la capacidad de concebirlo y experimentarlo, quedan clausuradas. Contra la síntesis idealista, escribe:

...tal síntesis, que opera sobre un «material» muerto, meramente «dado», es realmente creadora. Y por esto, en el curso del movimiento idealista, termina por convertirse en quien de nuevo produce la tesis, es decir: el principio propiamente creativo de la dialéctica. La antítesis se vuelve mera mediadora entre la producción primera y la segunda producción de la tesis, y en este constante reencuentro de la tesis tiene lugar el avance del saber en la dirección del conocimiento que progresa en profundidad: realización infinita y, al mismo tiempo, giro absolutamente idealista que se da al pensamiento capital de Platón sobre el conocimiento como reconocimiento [...], semejante concepción de la síntesis implica de modo esencialísimo la mediatización de la antítesis. *La antítesis queda convertida en puro tránsito de la tesis a la síntesis: no es ella misma originaria.* La relación se hace intuitiva en seguida si pensamos, por ejemplo, en cómo concibe Hegel el dogma trinitario. Lo esencial para él es conocer a Dios como Espíritu, y el Hombre-Dios no significa más que el cómo de esta ecuación entre Dios y el Espíritu¹¹⁹.

¹¹⁸ Cfr. E. Dussel, *op. cit.*, p. 106.

¹¹⁹ F. Rosenzweig, *La Estrella...*, p. 279 (las cursivas son mías).

En la síntesis idealista jamás se da el paso de la A hacia B, o hacia cualquier otro elemento distinto y positivo, existente y subsistente *por sí*. Más allá de la mera negación de A no está B o C, sino sólo la A. Aunque negada, ella no reconoce un elemento enteramente positivo. La concepción de realidad resultante de actividad sintética de la razón (la realidad efectiva de Hegel) es una realidad regulada por el conocimiento universal, que hunde lo singular en la generalidad de los conceptos. Esta realidad constituye para Rosenzweig el mundo de la esencia, el mundo de “A=B”.

Para Rosenzweig, las dos letras, por separado, representarían dos elementos de la realidad, diferentes y distintos entre sí, iguales únicamente a sí mismos. Así, la relación A=B se sostiene a su vez en otro par de relaciones: aquella en la que A sólo es idéntica consigo misma (A=A), y aquella en la que B sólo es igual a sí (B=B)¹²⁰. Estas operaciones previas aseguran a cada elemento su unicidad absoluta. Dicha unicidad asegura su cualidad ontológica de ser subsistentes en y por sí, es decir, la cualidad ontológica de las sustancias. Sólo estas “sustancias” (con capacidad de sostenerse “sobre sus propios pies”) pueden establecer un vínculo o relación como, por ejemplo, la señalada por la ecuación A=B, sin quedar por ello amenazada su diferencia y unicidad.

Pero cuando el idealismo las pone en relación, no presupone para cada una su ser substancial. A la ecuación A=B del idealismo no subyace la identidad consigo mismo de cada elemento. El idealismo, al unirlas mediante el signo “=”, expresa la reducción e indistinción de uno de los elementos, la B en este caso, al otro, la A. El idealismo concibe la A como el concepto género o categoría reguladora de la realidad, bajo la que el particular, B en este ejemplo, es reducido e indiferenciado¹²¹. Esta es la razón de que el idealismo conciba el mundo como un A=B, pero entendiendo a la B no como lo otro positivo, no como otra sustancia, trascendente y distinta respecto de la primera, sino como reducida a los criterios de la primer A, el *único* elemento de la realidad. Para la filosofía, especialmente aquella que inicia en la modernidad y culmina con el sistema hegeliano, esa A es el sujeto cognoscente.

¹²⁰ Cfr. F. Rosenzweig. *Urzelle*, p. 25.

¹²¹ Para comprender el Nuevo Pensamiento rosenzweigniano, es importante familiarizarse con los elementos de las ecuaciones y la forma de las mismas. Rosenzweig utilizará la A para hablar del elemento fáctico Dios, y la B para referirse al Hombre. (Debido al carácter creatural y redimible que él atribuirá al Mundo -influido por las fuentes judías- al elemento Mundo no se le asignará una letra distinta a la de Dios y la del Hombre). En *La Estrella de la Redención*, Rosenzweig utiliza las literales y ecuaciones reiteradamente, tanto para expresar su crítica al idealismo, como para exponer los supuestos ontológicos de su Nuevo Pensamiento, así como para explicar la relación entre los elementos de la realidad. En el tercer capítulo se volverá a hacer uso de estos signos para explicar los fundamentos ontológicos del Nuevo Pensamiento rosenzweigniano.

El *yo*, el *sujeto*, la *apercepción trascendental*, el *espíritu*, la *idea*: todos, nombres que toma el Sí-mismo, este único elemento que aún queda fuera del Mundo y de Dios, una vez que se ha resuelto a ocupar el lugar del $A=A$ generador. Ahora bien, no puede realizar su tarea más que si el Mundo se somete para él a la forma de lo comparable; es decir, que exige al Mundo la inversión desde $B=A$ a $A=B$. A éste mundo sí que lo puede generar. Y lo genera de sí mismo: el mundo es su igual, es sujeto, como lo es él (A)¹²².

Debido a la forma en la que opera el concepto, es decir, debido a la síntesis idealista, donde sólo en apariencia aparece otro elemento real más allá de la actividad de la misma sustancia, el idealismo resulta en una concepción monista, incapaz de concebir al otro en un ámbito de trascendencia irreducible. En realidad, la unidad sintética del concepto hegeliano no preserva la diferencia ni la alteridad, sino que las aniquila. No permite que lo otro persista sino únicamente como lo otro *de sí*, lo que equivale a no persistir justamente como *otro*. Al asimilarlo, lo disuelve en el ser de otra cosa que lo abarca y lo comprende. El proceso dialéctico-especulativo está impulsado por una tendencia unitaria-totalista propia de la racionalidad occidental. De esa tendencia, dice Rosenzweig: “[...] la unidad a la que se aferra en exclusiva el concepto antiguo de la lógica: esa unidad que *no conoce ni reconoce nada fuera de ella*”¹²³.

El idealismo implica la incapacidad de salir o concebir un fuera, un ámbito exterior o trascendente que determine, influya, persista o resista *frente* al poder y los criterios de cualquier elemento al que se pretenda reducir la realidad. Esto se traduce en una imposibilidad de concebir un ámbito trascendente. No hay exterioridad a la conciencia¹²⁴.

La concepción rosenzweigniana de realidad se opone a la noción idealista de la misma. La segunda redundante en el monismo: una sustancia relacionándose solo consigo misma. Pero Rosenzweig devela la existencia de tres sustancias distintas, donde cada sustancia está abismalmente separada de la otra y sólo porque entre ellas existe tal separación, es posible pensar en una salida al otro; pensar vínculos entre ellas donde ninguna sea reducida a la otra. Puede afirmarse que Rosenzweig reclama una nueva ecuación para la realidad, que sustituya el $A \rightarrow \sim A \rightarrow \sim\sim A$, por un $A \rightarrow B \rightarrow (A \llcorner B)$, y no un B *para* A (el objeto para el sujeto del kantismo) ni un B *en* A (la idealidad de B del hegelianismo).

En contra de la concepción omniabarcante y totalista del saber, Rosenzweig defenderá lo finito como aquello que persiste frente a lo infinito, objetando con ello una de las tesis centrales del sistema hegeliano.

¹²² F. Rosenzweig. *La Estrella...*, pp. 181-182.

¹²³ *Ibid.*, p. 53 (las cursivas son mías).

¹²⁴ Cfr. E. Dussel, *op.cit.*, p. 76.

En la primera parte de este capítulo, se analizó cómo para el idealismo, específicamente el hegeliano, el infinito comprende finalmente dentro de sí lo finito, mediante la superación del mismo en un proceso dialéctico-especulativo que converge en la unidad sintética de ambos. Para el idealismo hegeliano, la “verdadera infinitud” es aquella que ha superado la finitud incesante del mundo, es decir, la “mala infinitud”.

Rosenzweig objetará el proceder que lleva a la unidad sintética y esa misma concepción de unidad, en tanto que ella se entiende como el círculo que retorna sobre sí o la figura esférica “que por todas partes regresa a sí misma”, y donde fin y principio son los mismos¹²⁵. Él piensa que lo finito (el singular) no puede ni debe ser “superado” en lo infinito (lo verdaderamente sustancial, la esencialidad o idealidad de la cosa). Por el contrario, para él la “mala infinitud” que el idealismo rechaza es expresión de la vitalidad del mundo, misma que no debe ser negada. Y sólo porque es finitud incesante, sólo porque se renueva cada vez como finita (en términos hegelianos, sería tanto como decir que sólo porque es “mala infinitud”), no deja de ser (persiste) mundo, y mundo *vivo*.

Rosenzweig llama “lo vivo” a esa finitud que se renueva infinitamente como finita¹²⁶. Al definir “lo vivo” no habla entonces de lo objetivo, que no es sino la cosa para el conocimiento, tampoco habla del fenómeno, que es una representación del sujeto. Lo vivo se caracteriza porque “conserva su duración resistiendo”¹²⁷. Aquello contra lo que resiste es la muerte. Al renovarse precisamente como finito, se renueva entonces como mortal y, en tanto tal, persiste siendo lo vivo.

Esto vivo constituye el mundo. Pero no debe confundirse “lo vivo” del mundo, con los seres vivos singulares. Al hablar de lo vivo del mundo, Rosenzweig apunta hacia el carácter infinito del mundo. Pero esta infinitud también será definida por Rosenzweig en términos opuestos a los del idealismo.

Lo infinito del mundo lo constituye lo finito “indeterminadamente múltiple”¹²⁸. Lo infinito, lo que dura, lo sustancial que se busca del mundo, es decir, “lo vivo”, sólo puede darse *desde el finito* incesante que son los seres vivos que lo conforman. “Sólo a partir de la plétora siempre renovada crece la vitalidad tranquilamente permanente [...]”¹²⁹. Pero permanece en tanto que se da incesantemente y se renueva, en tanto es dinámico y en tanto es sucesión de finitud. Entonces, para Rosenzweig **la infinitud se sostiene en la finitud**, al

¹²⁵ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 307.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 272.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 271.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 272.

¹²⁹ *Ibidem*.

inverso de la concepción hegeliana, donde la verdadera infinitud solamente era posible en la aniquilación (superación) de la finitud. Rosenzweig, por el contrario, piensa que la infinitud necesita que la finitud no deje de ser finita. Para concebir la infinitud se necesita que la finitud no sea superada en una unidad sintética mayor. Por conservar al mundo su renovación e incesante vitalidad, la “mala infinitud” debe mantenerse, no ser superada por el momento especulativo.

Rosenzweig observa que esta finitud que persiste resistiendo la muerte (finitud no superable, en términos hegelianos), ha tenido que ser reconocida incluso por el idealismo, aunque éste trató siempre de ocultarla: “Como *cosa en sí*, como *multiplicidad de la sensibilidad*, como *lo dado*, como *resistencia* y *mala infinitud*, siempre aparece de nuevo el caos previo a la creación, sin el cual no tendría el sujeto absoluto ningún fundamento para salir de sí y de su absolutidad”¹³⁰.

Rosenzweig reclama para lo finito aquella “dignidad” que Hegel le negara, es decir, su cualidad de ser *subsistente* y *autosuficiente*, en suma, de ser *por sí*. Reclamar para lo finito su carácter *sustancial* significa que Rosenzweig reivindica en términos de *buena* infinitud lo que para Hegel era “mala infinitud”¹³¹.

Para salvar la finitud frente a la reducción e indistinción de la actividad del concepto, para preservarlo, pues, de su aniquilación, Rosenzweig demandará la existencia de un “abismo” entre el finito y el infinito. Por un lado, porque para él no existe *una* sustancia (el Absoluto), sino tres: Dios, Hombre y Mundo. Su interés, entonces, no es preservar la unidad de la sustancia, el monismo que animó toda la filosofía occidental hasta la configuración del idealismo especulativo hegeliano.

II.2.5 Contra la omnipotencia del saber filosófico

En el idealismo, el pensar al que el ser queda reducido y la unidad a la que tiende, observa Rosenzweig, “no conoce ni reconoce nada fuera de ella”¹³². Todo debe poder abarcarlo, es decir, saberlo. Nada puede ser fuera de la lógica del idealismo porque, como afirma Hegel, “al pensamiento *nada se le escapa*”¹³³. El no-saber le parece al idealismo un ámbito imposible, precisamente porque al ser lo impensable, llevaría al idealismo a su límite, terminando así con

¹³⁰ *Ibid.*, p. 182 (cursivas en el original).

¹³¹ *Ibid.*, p. 308. Para Rosenzweig, como veremos, el vocablo “bueno” o “bien” tendrá que ver con el “así sea” (amén) de la Creación. Cfr. *La Estrella...*, pp. 196-197.

¹³² *Ibid.*, p. 53.

¹³³ G.W.F. Hegel. *Enciclopedia...*, comentario al §20, p. 128 (las cursivas son mías).

su anhelo de omnipotencia. Por eso el idealismo, reconoce Rosenzweig, hace referencia a un “Todo pensable”, y observa que “Es como si ese supuesto del Todo pensable hubiera oscurecido con su sombra todo el círculo de las restantes cuestiones posibles”¹³⁴.

Cuando Rosenzweig habla “las restantes cuestiones posibles”, se referirá a ese ámbito donde la razón encuentra su límite. Específicamente, Rosenzweig hará referencia a la fe y sus contenidos *revelados*. Éstos también fueron asimilados por el logos idealista en su afán por saberlo todo¹³⁵. En *La estrella de la redención*, escribe: “Cuanto elevaba la pretensión de ser independiente de él [del Todo pasable] era silenciado o pasado por alto. Fue silenciada la voz que afirmaba poseer en una revelación la fuente del saber divino, que mana *allende* el pensar”¹³⁶.

En el caso de Hegel, silenciar la revelación significó reducir lo revelado a los criterios de la razón. Su sistema es expresión de esta reducción, pues en él se aúna en la forma de un mismo saber el objeto de la religión (Dios, lo infinito) y el de la filosofía. Dice Hegel en la *Enciclopedia*: “sus objetos [de la filosofía] los tiene en común con la religión. Ambas tienen la *verdad* por objeto y precisamente en el sentido más elevado de esa palabra, a saber, en el sentido de que *Dios* es la verdad y *sólo* él lo es. Ambas tratan [...] de su referencia mutua y de su referencia a Dios en cuanto verdad suya”¹³⁷. Al dar a la filosofía el rango de saber de Dios, Hegel deslegitima todo saber que pudiera ir más allá de las pretensiones de verdad de la filosofía, por ejemplo, los contenidos de lo revelado, y al mismo tiempo hace del saber filosófico un saber revelado, es decir, un saber de Dios. Pero la religión accede a la verdad mediante la representación, mientras que la filosofía lo hace a través del concepto, por ello, ésta es una forma más elevada de saber que la religión, aunque comparta con ella el mismo objeto de estudio. Así, “La religión no puede saber nada que no sepa la filosofía”¹³⁸.

Rosenzweig encuentra que la conciliación hegeliana entre religión y filosofía, que de algún modo expresa también la conciliación entre lo infinito y lo finito, pretendía resolver el viejo conflicto filosófico entre el creer y el saber¹³⁹. Observa Rosenzweig: “Pero lo que ahora prometía la filosofía hegeliana [ante la vieja disputa entre el saber y el creer] era algo

¹³⁴ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 46.

¹³⁵ Rosenzweig encuentra que incluso la muerte perderá su condición de experiencia límite, ante la cual se detenía el pensar y no podía ir más allá, y formará parte de los conceptos *sabidos* del idealismo. La cuestión de la muerte se analizará más adelante.

¹³⁶ F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 189 (las cursivas son mías).

¹³⁷ G.W.F. Hegel. *Enciclopedia...*, § 1, p. 99 (cursivas en el original).

¹³⁸ R. Bernstein, *op.cit.*, p. 78.

¹³⁹ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 46.

completamente distinto. Ni separación ni mera concordia: lo que sostenía era que había la más íntima conexión”¹⁴⁰.

Rosenzweig pensó que la consideración hegeliana sobre filosofía y religión en realidad apuntaba a una superación de la religión y la manera en que accede a su verdad, suplantándola enteramente por la filosofía y su método. Así, finalmente, no existe contenido ni ámbito de la realidad que quede allende la razón. El resultado es entonces el Uno-Todo, o lo que Hegel llama Absoluto.

La concepción del Absoluto hegeliano diluye a Dios en la idea de una sustancia simultáneamente divina, humana y subjetiva, revelando con claridad su pretensión de no dejar nada fuera de su lógica. Observa Rosenzweig: “...Dios como espíritu no es otro sino el sujeto del conocimiento, el Yo. Y ahora es cuando se esclarece el sentido último del idealismo: la razón ha vencido; el final regresa al principio; el objeto supremo del pensamiento es el propio pensamiento; no hay nada que sea inaccesible a la razón; lo irracional mismo es para ella tan sólo su límite, no un más allá”¹⁴¹.

En efecto, en el Absoluto hegeliano, como la sustancia pensante que en su actividad (dialéctico-especulativa) conforma la realidad (la realidad efectiva), se expresa la última de las reducciones filosóficas que el idealismo llevara a cabo. El idealismo especulativo va más allá de las pretensiones de la modernidad filosófica de reducir la realidad a los criterios de la subjetividad. El Yo absoluto de Hegel no es simplemente una magnificación de la subjetividad cognoscente, sino que expresa la disolución ontológica de Dios, el mundo y el mismo sujeto en una sola sustancia: el Absoluto¹⁴². En el Absoluto (el Uno-Todo hegeliano) se *con-funden* Dios, el hombre y el mundo. En la unidad omniabarcante del Todo idealista, cada elemento de la realidad, a saber Dios, hombre y mundo, pierde su singularidad y su carácter unívoco. Al volverlos indistintos, los aniquila como tales elementos.

Es importante abordar el problema de la omnipotencia de la razón, y el consecuente dominio de lo lógico sobre lo real, desde el punto de vista del paralelismo que Hegel establece entre filosofía y religión. Esto se debe al hecho de que Rosenzweig se ocupará en caracterizar la distinción entre el saber (razón) y el creer (fe) de una manera completamente opuesta al pensador idealista. Para Rosenzweig, la diferencia entre ellos no radica en la manera en que cada uno capta la verdad. Al distinguirlos, Rosenzweig busca más bien distinguir lo trascendente de lo inmanente, así como lo infinito de lo finito. Identificar las cuestiones de fe

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 46.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 189.

¹⁴² Cfr. R. Valls Plana, *op.cit.*, p. 47.

con las cuestiones de razón, como hace Hegel, equivaldría para Rosenzweig, por un lado, a reducir el ámbito de exterioridad y heteronomía propios de la fe, al de la interioridad y autonomía, propios del sujeto. Por otro lado, aquella identificación idealista posibilita la subsunción de lo divino y lo mundano a las categorías del sujeto, con lo que Dios y el mundo desaparecen propiamente como tales. Y debido a que Rosenzweig concebirá la realidad como conformada de tres elementos, a saber, Dios, hombre y mundo, reducir lo divino y lo mundano a las categorías del sujeto, equivale al mismo tiempo a des-crear o des-hacer la realidad¹⁴³.

Objetando la omnipotencia del saber filosófico explicada arriba, Rosenzweig recuperará la idea del “milagro”. Lo hará desde el horizonte de pensamiento provisto por la tradición judía. Esta recuperación del milagro supondrá el fin de la omnipotencia de la filosofía, por un lado, y por otro, la construcción de una nueva, precisamente aquella que supone el Nuevo Pensamiento.

En la antigüedad, refiere Rosenzweig, el milagro tenía el carácter de una auténtica prueba, que no atentaba contra la concepción de un orden legal en el curso del mundo¹⁴⁴. El curso natural –legaliforme– del mundo no se oponía en absoluto a lo milagroso, pues finalmente tanto la concepción de la legaliformidad de la naturaleza como el milagro obedecían a un mismo principio: fuerzas de la naturaleza que actúan según leyes¹⁴⁵. Así, también la teología antigua echaba mano del milagro precisamente para probar las verdades de su fe. Además, para la conciencia de aquella época: “[...] el carácter milagroso del milagro estriba, [...], en una circunstancia por entero diferente: no en que se aparte del curso de la naturaleza previamente fijado por sus leyes, sino en que sea predecible. El milagro es esencialmente *signo*”¹⁴⁶.

El milagro del que habla Rosenzweig es el cumplimiento de un anuncio. La corroboración de un orden previamente establecido. El milagro será el cumplimiento de lo previsto por la providencia divina. “Cuanto más milagro, más providencia”¹⁴⁷. Es importante reconocer que, desde la perspectiva judía retomada por él, Rosenzweig ya está partiendo de la idea de un Dios providente y de la verdad de la idea de la providencia divina.

¹⁴³ Más adelante abordaremos esa cuestión.

¹⁴⁴ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 136.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 137 (cursivas en el original).

¹⁴⁷ *Ibidem*.

Ahora, bien, si el milagro fue desestimado, ello se debió a la filosofía de la Ilustración. Rosenzweig caracteriza tres Ilustraciones, y cada una se confrontó con la fe de su tiempo¹⁴⁸. Hay una Ilustración filosófica, otra científico-natural y una Ilustración histórica. Es justamente ésta última la que finalmente socava los cimientos de la fe en el milagro. Para ello, la Ilustración desacreditó la tradición y la autoridad del saber depositado en ella. Así, en la Ilustración “[...] lo que se busca es probar que la tradición carece de credibilidad, que los fundamentos para admitir que la tiene aducidos hasta entonces son insuficientes, que cabe explicar por causas naturales [...]”¹⁴⁹. Esa Ilustración lleva a cabo una interpretación racionalista del milagro, y así, elimina al milagro en tanto tal. Esa interpretación racionalista del milagro abarca desde los últimos años del siglo XVIII, hasta los primeros años del XIX. Podemos ver que ese periodo de tiempo coincide en Europa con la filosofía crítica racionalista y con el sistema hegeliano.

La Ilustración histórica supone una concepción histórica del mundo, que coincide además con el auge de la idea de *progreso*. “[en la concepción histórica del mundo] ya no cabía la simple aceptación de la tradición, había que descubrir un principio por el que pudieran volver a componerse en un todo vivo los *disjecta membra* de la tradición [...]. Y se halló ese principio en la idea del *progreso* de la humanidad [...]”¹⁵⁰. La idea de progreso significó en el espíritu de la época un predominio del presente y el futuro. Esto constituyó una nueva forma de fe¹⁵¹. La teología se convierte entonces en “teología histórica”¹⁵².

Pero Rosenzweig considera que lo que se oculta tras el concepto de pasado es, últimamente, la objetividad del saber. “La captura del pasado, que es en parte su confinamiento y en parte una operación de disfrazarlo, y que fue la tarea que se propuso la teología histórica, quiere, pues, decir, yendo al fondo del asunto, levantar una muralla china contra el saber”¹⁵³. La tradición nos remite al pasado, y éste a su vez, implica la objetividad del saber. Es decir, la tradición es saber, y este tiene la cualidad de la objetividad. Rosenzweig reclama aquí para la tradición algo que la Ilustración le negara. Así, Rosenzweig estaría reivindicando la confiabilidad y veracidad del saber de la tradición.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 140.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 141.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 142.

¹⁵¹ *Ibidem.*

¹⁵² *Ibid.*, p. 143.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 144.

El rescate del pasado y, con ello, de la tradición, implica también revalorizar la fe en los milagros. Y de éstos, en el milagro auténtico: la Revelación. En el tercer capítulo se verá la importancia de la Revelación en la filosofía de Rosenzweig.

Finalmente, la apuesta de Rosenzweig es por el trabajo conjunto de la filosofía y la teología, en la construcción de un Nuevo Pensamiento. Un “racionalismo teológico”, que hará surgir un “nuevo concepto de filosofía”¹⁵⁴. A éste correspondería un nuevo tipo de filósofo, en el que se aúnen la objetividad del saber, pero también la subjetividad extrema:

[...] por mor de su cientificidad, la filosofía exige hoy que filosofen «teólogos». Eso sí, teólogos que igualmente lo sean en un sentido nuevo. Porque [...] el teólogo que requiere la filosofía por mor de su propia cientificidad, es él mismo un teólogo que exige filosofía por mor de su honradez. Lo que era para la filosofía exigencia en interés de la objetividad, se mostrará que es para la teología exigencia en interés de la subjetividad. [...], juntas [filosofía y teología] producen un nuevo tipo de filósofo o de teólogo, situado entre la teología y la filosofía¹⁵⁵.

Esta nueva filosofía, que recoge, sin aplicarles una reducción racionalista, las cuestiones de la fe, se opone a la idea de filosofía hegeliana, que reduce los contenidos revelados a contenidos de la razón. Desde la óptica rosenzweigniana, esta reducción no logra sino alejarse de la objetividad contenida en la tradición, es decir, en el saber del pasado que también contempla los saberes revelados, y con ello, la filosofía se aleja de la verdad. Y aunque lo mismo que Hegel, Rosenzweig considera que la verdad es compartida tanto por la filosofía como por la teología, de ello no se deduce necesariamente la reducción de una de ellas a la otra. De lo que se trata, justamente, es de llevar a la teología, con sus contenidos revelados, al ámbito de una nueva filosofía, en cuyo seno no se produzca una interpretación racionalista de lo trascendente de dichos contenidos. Así, la nueva filosofía debe habérselas con la trascendencia y, asimismo, retomar el valor de la heteronomía. Entonces, ella dejaría de pretender ser omnipotente. Porque existe una diferencia radical entre lo revelado y lo sabido, entre el creer y el saber, en suma, entre la religión (a la que Rosenzweig preferirá llamar “teología”) y la filosofía. El saber de la filosofía, explica Sammuelson, es obra del pensamiento del sujeto que, pensando por propia cuenta y construyendo desde sí el conocimiento, conoce la realidad. La certeza de su conocimiento la extrae del hecho de que la verdad sólo depende de él mismo¹⁵⁶. Como se vio antes, no otra cosa representa para el

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 147.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 148-149.

¹⁵⁶ Cfr. N.S. Sammuelson, “The philosophy of Rosenzweig”, en *Jewish Philosophy*, New York, Continuum, 2003, p. 309.

idealismo la incondicionalidad del conocimiento del sujeto absoluto. Sin embargo, la teología no puede saber, propiamente hablando, sus contenidos, sino sólo creerlos. La *fe* es el fundamento de la revelación. No existe manera estrictamente racional y argumentativa de demostrar la verdad de los contenidos de la teología. Ello se debe a que en la teología, como afirma Sammuelson, “*la fuente es exterior a la mente*, y esta exterioridad reduce el valor epistémico de las afirmaciones, porque debido a que la mente depende para esta información de una fuente distinta a ella misma, puede estar menos cierta de lo que dichas fuentes afirman”¹⁵⁷. La nueva filosofía de la que habla Rosenzweig, y el nuevo filósofo, debe reconocer un ámbito trascendente solamente desde el cual es posible hablar de contenidos propiamente revelados.

Cuando Hegel hacía de los contenidos revelados contenidos racionalmente fundados, eliminaba entonces ese ámbito de trascendencia. El resultado era una concepción de la realidad donde sujeto y objeto eran finalmente lo mismo. Rosenzweig se opondrá punto por punto a esta concepción hegeliana (idealista) de la realidad, así como a la concepción de alteridad que ella comporta. Los supuestos ontológicos y epistemológicos de los que parte son diametralmente opuestos a los del idealismo hegeliano (típicamente greco-germano). Él retoma las enseñanzas y contenidos de la tradición judía sobre la realidad, así como la manera en que los elementos de esta realidad se vinculan. A partir de los contenidos de la fe judía, Rosenzweig correrá el velo idealista, y mostrará una realidad absolutamente trascendente, tanto mundana, como humana y divina. Sin dicha concepción no puede entenderse el Nuevo Pensamiento rosenzweigniano como una *filosofía de la experiencia del Otro*¹⁵⁸.

Lo mismo que Hegel, Rosenzweig reconoce que los objetos sobre los que la metafísica ha versado siempre han sido Dios, el sujeto o alma humana, y el mundo. Toda la realidad, entonces, se ha pensado constituida por estos tres elementos. Pero al contrario de Hegel, Rosenzweig los considerará como sujetos dados y acabados. Pero observa que cada uno, en tanto objeto del pensar filosófico, ha sido reducido y *con-fundido* por el *logos* idealista de “Jonia a Jena”. Dicho *logos* ha disuelto los elementos al ámbito *de uno* de ellos, dependiendo del periodo filosófico del que se trate. En el periodo cosmológico, Dios y el Hombre fueron reducidos al concepto de Mundo, y comprendidos únicamente bajo él. El concepto de Dios funcionó igualmente para el Hombre y el Mundo en el periodo teológico. Pero la modernidad filosófica prefirió reducir la realidad conformada por esos tres elementos al concepto de

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ En este capítulo no se expondrán los supuestos rosenzweignianos, tal y como ellos le fueron dados a pensar por las enseñanzas de la tradición judía. Dicho análisis se introducirá en el tercer capítulo.

Hombre, más específicamente, a la noción con la que dicho periodo caracterizó al hombre: el Yo absoluto¹⁵⁹(o “dios” hegeliano). Para el idealismo, Dios, Hombre y Mundo sólo pueden ser captados por el pensamiento. De modo que Rosenzweig encuentra que todo se reduce a ser *cognoscible y pensable*.

Sin embargo, para Rosenzweig, Dios, hombre y mundo no son objetos del pensar, ni su realidad encuentra certeza en el pensamiento. Dios, hombre y mundo son los elementos *fácticos* que conforman la realidad. Se trata, pues, de *acontecimientos* que pueden ser captados, primordialmente, por la *experiencia*.

Al atribuirles facticidad, Rosenzweig reconoce, por un lado, que los elementos Dios, Hombre y Mundo están necesariamente inmersos en el tiempo. Más aún, el tiempo propio de su acontecer es el que dota de sentido las relaciones que ellos establecen entre sí¹⁶⁰. Estas relaciones no son lógicas. No están mediadas por el concepto ni la categoría. Son relaciones vitales donde el uno a uno, el *cara a cara* será la seña característica.

Para cada elemento fáctico, Rosenzweig reclamará el status ontológico de *sustancia*¹⁶¹. Esto es, la capacidad de ser *en y por sí*. En ese sentido, y subvirtiéndolo completamente las tesis del idealismo hegeliano, cada elemento fáctico sustancial se configura como un Absoluto. Dios, Hombre y Mundo, cada uno sostenido sobre sus propios pies, constituye por sí un Todo. Si embargo, la diferencia entre ellos no imposibilitará su mutuo relacionarse, sino que lo hará *verdaderamente* posible, como veremos en el tercer capítulo. Sobre lo distinto de los elementos, escribe Rosenzweig:

El hombre marcha por su camino y el mundo por el suyo. Esto [...] no debe ser cambiado en absoluto. Pues el hombre debe seguir siendo humano. No debe ser convertido en mundo, cosificado, convertido en organismo. Y el orden del mundo no debe ser disuelto, no debe ser sentimentalizado. El hombre debe poder servir a los órdenes del mundo, ajustarse a sus leyes, medir las cosas conforme a las medidas del mundo, y con todo seguir siendo hombre al hacerlo¹⁶².

Ahora bien, el hecho de que Rosenzweig exija para Hombre y el Mundo el carácter de sustancias, no significa que los considere infinitos¹⁶³. Al menos no en el sentido idealista del

¹⁵⁹ Cfr. F. Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*, pp. 20-21.

¹⁶⁰ Estas relaciones, vinculadas estrechamente el tiempo en el que cada una sucede, son la Creación, la Revelación y la Redención. En el capítulo tercero se abordarán con detenimiento.

¹⁶¹ Debe tenerse cuidado al hablar de la sustanciación en el pensamiento rosenzweigniano. En el tercer capítulo se verá por qué y en qué medida es posible, para Rosenzweig, hablar de sustancias. Éstas deberán necesariamente superar su condición sustancial, que únicamente servirá para asegurarles la singularidad y unicidad.

¹⁶² F. Rosenzweig. *El libro...*, p. 82.

¹⁶³ Será diferente para el caso de Dios, a quien Rosenzweig sí considera infinito.

término. La sustancialidad no la atribuye Rosenzweig solamente a lo infinito. Para él, **lo finito también es sustancial** y en tanto tal, es absoluto: en sí y por sí. El Hombre es un finito sustancial; el Mundo también lo es. Su finitud no debe ser *superada* en una unidad sintética que los contenga como meros *momentos*.

Para Rosenzweig sólo Dios es sustancia infinita, y entre ella y las sustancias finitas Hombre y Mundo debe existir una separación tal, que preserve a cada elemento su ser independiente, su irreducibilidad. Ahora bien, es necesario apuntar de nuevo que irreducibilidad no significa incapacidad de entrar en relación. Significa solamente distinción y diferencia. “Dios –dice Rosenzweig- tiene una naturaleza, su propia naturaleza, prescindiendo por completo de la relación que quizá trabe con lo físico de fuera de él: con el *mundo*”¹⁶⁴. Esa diferencia absoluta existe también entre las sustancias finitas, de modo que el Mundo y el Hombre, separados y distintos, son dos sustancias diferentes entre sí, y distintas de Dios. En el capítulo tercero de este trabajo, se verá que Rosenzweig extrae esta idea de las fuentes judías, específicamente de la concepción judía de *creación ex nihilo*.

Por otro lado, la importancia de preservar el abismo ontológico entre las sustancias radicarán en que éste permite hablar de un ámbito de trascendencia. Sólo esa trascendencia permitirá hablar de realidad verdadera (facticidad) y, lo que es más importante para el Nuevo Pensamiento, de *amor*. En la existencia de ese abismo radica la posibilidad de una ética que responda ante la existencia del otro, absolutamente Otro. Entonces, reconocer un abismo entre lo finito y lo infinito implica negar la validez de la dialéctica y la especulación, que operaban en función de la negación de ese otro. También implica desconocer la misma existencia de un “concepto”, es decir, de una sustancia pensante inmersa en un proceso involutivo de determinación de lo real, donde Dios, el hombre y el mundo eran una y la misma cosa. En suma, implica objetar la entera concepción idealista de la representación.

Para Rosenzweig, la victoria del idealismo sobre el pensamiento filosófico, que se sintetiza en la concepción hegeliana del “concepto”, constituyó una “catástrofe”. En qué radica eso catastrófico:

El gran edificio de la realidad yace por tierra. Dios y el Hombre se han desvanecido en el concepto límite de un sujeto del conocimiento. El Mundo y el Hombre se han desvanecido, por su parte, en el concepto límite del objeto absoluto de este sujeto. [...] la facticidad del Mundo, [...], está arrasada por completo, y con ocasión de esta devastación, también la facticidad de Dios –ajena al idealismo- y la del sí-mismo –que le es indiferente- han caído en la *vorágine universal de la aniquilación*¹⁶⁵.

¹⁶⁴ F. Rosenzweig, *La Estrella...*, p. 57 (cursivas en el original).

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 189 (las cursivas son mías). Rosenzweig llama “sí-mismo” al hombre como sustancia.

La lógica del idealismo representa justamente esta “vorágine universal de la aniquilación”. Con su tendencia totalista a lo Uno y sus operaciones de reducción e indistinción, la lógica idealista aniquila la distinción, la diferencia, lo singular. Por eso, afirma Rosenzweig: “el *idealismo*, con su negación de cuanto separa a lo asimilado del Todo, es la herramienta con la que la filosofía trabaja la rebelde materia hasta que ya no opone resistencia a dejarse envolver en la niebla del concepto del Uno-Todo”¹⁶⁶.

Ahora bien, la superación de lo finito en lo infinito, o *idealidad* de lo finito, que subyace a la aniquilación de la trascendencia, y con ello, de la diferencia, facilitará el paso ideológico desde el idealismo, hacia prácticas concretas que justifican la anulación del valor del singular concreto, específicamente del hombre frente a lo universal.

II.2.6 El idealismo como ideología

Rosenzweig objetará el idealismo principalmente por tratarse de un sistema de pensamiento que facilita la transición a una ideología y una práctica que aniquila la singularidad del hombre y que, al anular la trascendencia, también anula la posibilidad de hacer la experiencia del Otro verdadero. Para explicar en toda su compleja dimensión la alternativa rosenzweigniana frente al idealismo, es necesario mostrar qué contenidos del judaísmo retoma Rosenzweig y en qué medida los adopta para configurar una novedosa forma de pensamiento. Eso es tarea específica del tercer capítulo de nuestro trabajo. En este apartado, se recoge la crítica de Rosenzweig al idealismo teniendo como base su experiencia concreta de judío-alemán y de hombre enfrentado con la guerra. Se revisarán para ello algunas cuestiones hegelianas tratadas anteriormente.

Para Rosenzweig, la visión de la historia de Hegel debe ser combatida en tanto que ella comporta la idea de un nacionalismo mesiánico. Al mismo tiempo esto significa oponerse a la “religión en el sentido del siglo XIX”¹⁶⁷. Dentro de la historia de la filosofía, este siglo está dominado por el pensamiento de Hegel. A partir de sus estudios sobre este filósofo, Rosenzweig encuentra que la religión idealista se traduce en una idea de la historia como “teodicea”¹⁶⁸.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 44 (cursivas en el original).

¹⁶⁷ Cfr. S. Mosès. *El Ángel de la Historia...*, p. 50.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 51.

Recordemos que para Hegel el espíritu del mundo se capta como historia universal. La historia no es un acontecer contingente e irracional, sino que es el reflejo de un proceder racional que la ordena y le imprime un sentido o finalidad: la conciliación entre finito e infinito. El proceder racional del que aquí se habla es el del propio sujeto absoluto que determina lo real mediante su dinamismo dialéctico-especulativo. Hegel se refiere a ese sujeto absoluto como Dios. Si el momento del Espíritu es el momento en que el Absoluto se vuelve concreto, es entonces, al mismo tiempo, el momento en el que Dios se despliega en la historia. La historia es entonces también la historia del devenir de Dios. En ese sentido es teodicea.

Por otro lado, la cuestión de la historia como teodicea también puede analizarse a partir de las consideraciones hegelianas sobre la superación de la “mala infinitud” en la infinitud verdadera, y la cuestión de la “conciencia desdichada” que se relaciona con aquella. Como ya se dijo, Hegel llama “mala” a la finitud que persiste como finitud frente a lo infinito, porque en dicha contraposición no se realiza la superación y conciliación de finito e infinito, y por lo tanto, no se alcanza la verdad que supone el fin de las contradicciones o conciliación de los opuestos. Sin embargo, esa contraposición que comporta un “extrañamiento” o “desgarramiento de la conciencia” entre lo uno como opuesto a lo otro (finito e infinito, en este caso), es un momento necesario en el devenir del Absoluto (es el momento necesario de la reflexión). Sólo porque se da esa contradicción puede posteriormente alcanzarse, en el momento especulativo, la conciliación de las contradicciones¹⁶⁹. Así, explica Bernstein, el “mal”, esto es, la contradicción, es un momento necesario dentro de la economía del ser¹⁷⁰. Ahora bien, si se considera que en el momento del Espíritu es el Absoluto quien toma conciencia de sí como para-sí, y que el Absoluto es Dios, se tiene entonces que es en Dios mismo en quien se da el momento del mal, representado por la contraposición, aunque únicamente para remontar desde allí hasta la superación en la conciliación. Esto también responde a la consideración de la historia como teodicea, porque, según afirma Bernstein, “el impulso esencial de la teodicea –ampliamente entendida- es el deseo de dar cuenta del mal de modo que podamos conciliar lo que parece ser malo con la existencia real de un Dios (cristiano)”, y añade: “eso es precisamente lo que Hegel declara estar haciendo”¹⁷¹.

Para Rosenzweig, uno de los problemas que encierra la consideración de la historia como teodicea es el hecho de que en ella no aparece nunca la idea de un dios verdaderamente trascendente. Dios está intrincado con el devenir histórico de la humanidad. Por otro lado, la

¹⁶⁹ Cfr. R. Bernstein, *op.cit.*, p. 101.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 96.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 97.

objeción de Rosenzweig a la noción hegeliana de historia (teodicea) se fundamenta en su idea de la “historia de salvación”.

Por “historia de salvación” Rosenzweig entiende aquella historia que se da como realización de la justicia de Dios en el mundo. Sin embargo, la consecución de la justicia divina no la lleva a cabo Dios mismo, sino el hombre. La instauración de un orden justo en el mundo solamente depende del hombre finito y concreto, y de su acción libre respecto de sus prójimos¹⁷². Cuando se considera, por el contrario, que Dios está intrincado en la historia humana, se tiene entonces un *telos* en la historia, que para Hegel lleva necesariamente a la conciliación. Pero si Dios no actúa en la historia –como piensa Rosenzweig-, si la historia depende exclusivamente del hombre concreto que actúa en ella, entonces no es posible concebir una finalidad, sino solamente una acción humana que debe abocarse a la consecución de un fin deseable. La historia, entonces, no obedece intrínsecamente a un fin ni está dotada de racionalidad. Es contingente. La salvación puede o no puede darse, dependiendo de las acciones de los hombres en la historia¹⁷³.

Pero además, si como Hegel afirma, el acontecer de la historia responde a un ordenamiento racional intrínseco, entonces tendría que suponerse que los más terribles acontecimientos de la historia también ocurren de acuerdo a dicho ordenamiento. Para Rosenzweig, sin embargo, algunos de los episodios de la historia son francamente indefendibles e injustificables. Son incluso irracionales. La Primera Guerra Mundial, de la que Rosenzweig es testigo, representa para él uno de esos acontecimientos, acaso el acontecimiento clave que servirá para desmontar las tesis del absoluto. “Lo que la guerra enseña a Rosenzweig –dice Mosès- [...] es la imposibilidad de mantener la idea del progreso histórico, o del sentido de la historia, frente a la realidad irreductible del sufrimiento humano”¹⁷⁴.

La guerra es el acontecimiento histórico que quiebra el valor de verdad no sólo del sistema hegeliano, sino de las tesis del idealismo en las que aquél se fundamenta. Con la guerra, se llega al “final de un concepto de la civilización basado en la creencia de un Logos capaz de instaurar en el mundo un orden racional”¹⁷⁵. Haciendo referencia a la guerra mundial y al idealismo (el entendimiento enfermo), Rosenzweig señala: “Un gran susto, una gran alegría, una *fatalidad tremenda* pueden de un golpe hacer desaparecer todos los fantasmas de un

¹⁷² Cfr. Francesca Albertini. “Historia, redención y mesianismo en Franz Rosenzweig y Walter Benjamín. Acerca de una interpretación «política» de *La Estrella de la Redención*”, en F. Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*. Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo, 2005, pp. 134-137.

¹⁷³ En Rosenzweig, esta idea se relaciona con su consideración sobre la redención, misma que él piensa desde el judaísmo. En el capítulo tercero de este trabajo se ahondará al respecto.

¹⁷⁴ S. Mosès. *El Ángel de la Historia...*, p. 22.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 21.

entendimiento desorientado. En instantes así [se refiere a Alemania en 1914] [...] todo teorizar acerca de lo «propio y auténtico» se hunde espontáneamente en la nada”¹⁷⁶. Entonces, no es una objeción lógica u ontológica lo que primeramente lleva a Rosenzweig a rechazar el idealismo, sino su experiencia en la guerra y el rechazo tajante de cualquier forma de justificación de la misma.

Según observa Mosès, la estrategia crítica de Rosenzweig no consiste en mostrar la invalidez de las tesis de la historia de Hegel. Por el contrario, las considera absolutamente válidas, y lo devastador de su crítica radica en afirmar que sólo a partir de un sistema de pensamiento que las concede como verdaderas puede darse una justificación racional de realidades atroces como la guerra¹⁷⁷. Así, si lo que se busca es deslegitimar el carácter necesario y racional de esos acontecimientos, es necesario abandonar completamente el sistema de pensamiento en que ellos encuentran su justificación racional. Porque la guerra no puede ni debe ser justificada racionalmente, y mucho menos moralmente. Sin embargo, en Hegel está presente una justificación moral de la guerra. Una vez más, esta justificación se relaciona con su consideración sobre lo finito y lo infinito.

Como ya se ha apuntado, la contradicción u oposición que la “mala infinitud” refiere es un momento necesario en el devenir del Absoluto, únicamente a través del cual puede alcanzarse la infinitud verdadera o el momento de la conciliación. En el terreno de la historia, la guerra representaría esa constante desgarradura o extrañamiento de la oposición que el proceder dialéctico de la propia conciencia se impone para alcanzar su plenitud. Así, la virtud de la guerra consiste, según afirma el propio Hegel, en que “preserva de lo estático” o de la “putrefacción” a la vida espiritual¹⁷⁸. De no haberla, sería quizá como si no hubiera dinamismo dialéctico en la realidad, y ésta sería una mera abstracción sustancial que jamás alcanza la determinación de la existencia. La guerra, así, constituye para Hegel un “momento ético”. Porque sólo a través del “mal” que ella supone, es decir, de la contraposición, puede alcanzarse el bien, es decir, la conciliación. Además, Hegel piensa que la guerra responde a la intrínseca racionalidad de lo real-racional, y no debe ser considerada un mal absoluto.

Pero su experiencia en la guerra impedirá a Rosenzweig aceptarla como un momento necesario, mucho menos “ético”, de la historia del Espíritu universal. Y si el logos idealista del que el sistema hegeliano es la gran *summa* encuentra que la guerra es un momento

¹⁷⁶ F. Rosenzweig. *El libro...*, p. 34 (las cursivas son mías).

¹⁷⁷ Cfr. S. Mosès. *El Ángel de la Historia...*, pp. 14 y 53.

¹⁷⁸ Cfr. *supra*, apartado II.1.5, p. 60.

necesario en la determinación de lo real, entonces, piensa Rosenzweig, ese logos debe ser rechazado.

Por otro lado, antes se vio cómo Hegel piensa la historia universal reproduciéndose sobre la base de los espíritus nacionales. Considera además que cada momento histórico está regido por un espíritu nacional que determina el sentido de dicho periodo. Es en esta visión de la historia de los pueblos en la que las naciones están investidas de una misión –como observara Mosès- en la que Rosenzweig encuentra un *nacionalismo mesiánico*¹⁷⁹ y devela su carácter ideológico. El nacionalismo “mesiánico” implica la idea de una misión histórica salvífica confiada a determinadas naciones. Hegel piensa que en su momento histórico (Europa, finales del siglo XIX) los pueblos germanos están llamados no sólo a encabezarla, sino a concluir la.

El nacionalismo alemán fascista al que se enfrentara Rosenzweig podría ejemplificar sus afirmaciones. En el capítulo primero se analizó la urgencia alemana de unificación, ante la nueva coyuntura geopolítica europea (neocolonialismo y nacionalismos exacerbados) de finales del siglo XIX y principios del XX. La región germana corría el peligro de ser conquistada por otras naciones que se habían constituido como estados sólidos. Ante esta situación, la región germana refuerza su identidad nacional a través de un sentimiento patriótico que se nutría de conceptos como raza dominante, superioridad espiritual y biológica del pueblo germano, así como de la idea de la grandeza de su destino histórico¹⁸⁰. En Europa, nacionalismos como el alemán fueron nutridos por el deseo de expansión, que concordaba con el ideal del destino grandioso reservado a los pueblos.

En el pensamiento hegeliano se pueden rastrear algunas claves que lo emparentarían con las formas del nacionalismo de finales del siglo XIX y principios del XX. Pues desde el punto de vista de Hegel, la misión histórica de los pueblos germanos se debe a que las formas culturales que han edificado están animadas por el “principio nórdico”. Lo que este principio expresa es la conciliación final de finito e infinito. Filosóficamente, el principio nórdico ha tomado forma en el propio sistema hegeliano, la filosofía que ha sabido captar la verdad; religiosamente, dicho principio se ha configurado en el cristianismo, la única religión verdadera. Con lo que la historia universal desde la perspectiva hegeliana conduce “al cristianismo como su realización”, pues el cristianismo, “con su tendencia a realizar la Razón, se ha convertido para Hegel en el arquetipo del acuerdo entre lo racional y lo real”¹⁸¹, que une lo finito y lo infinito. Así, germanidad y cristianismo, dos figuras espirituales históricamente

¹⁷⁹ Cfr. S. Mosès. *El Ángel de la Historia...*, p. 60.

¹⁸⁰ Cfr. *supra*, capítulo primero, apartado I.2, p. 20

¹⁸¹ Rosenzweig citado en S. Mosès. *El Ángel de la Historia...*, p. 63.

situadas, constituirán los dos polos alrededor de los cuales puede alcanzarse la verdad. Al respecto, recordemos que posteriormente también Trietschke pugnaría por un estado alemán de carácter cristiano¹⁸².

Y aquí es donde, piensa Rosenzweig, se devela el cariz ideológico de la visión hegeliana de la historia. Por un lado, porque el cristianismo se ha impuesto como uno de los elementos culturales dominantes a través de su institucionalización como Iglesia: “Ahora la iglesia es *todo*, ya no constituye una realidad particular, ya no existen fuera de ella otras realidades que se le enfrenten [...] sólo queda el cristianismo”¹⁸³. Y el cristianismo, según Rosenzweig, “se identifica con los imperios”¹⁸⁴. En este sentido, logos y poder coinciden. Al respecto, explica Mosès: “la tradición del Logos es tradición del Poder. A partir de los análisis de Hegel, ve [Rosenzweig] en el cristianismo el principio fundador de una civilización que se presente como el último avatar histórico del Absoluto. A este respecto, es la encarnación suprema del sentido del Sentido: en ella todo se vuelve inteligible. Nada puede resultar ajeno al sentido que incorpora.”¹⁸⁵ Por otro lado, la consideración del cristianismo como la religión verdadera, iba acompañado, especialmente en Hegel, de una deslegitimación del judaísmo.

Como se revisó en la primera parte de este capítulo, Hegel entendía el judaísmo como la religión que más radicalmente se oponía al cristianismo¹⁸⁶. En es sentido, el judaísmo era lo menos verdadero. Más aún, el judaísmo –y con ello, los judíos- constituía un peligro para el espíritu, porque representaba los antivalores del mismo: el dualismo, la contraposición, la positividad y heteronomía¹⁸⁷. El extrañamiento de sí que persiste en el momento antitético (la “mala infinitud”), para Hegel toma dos formas: antítesis en oposición a Dios, y antítesis en oposición al mundo¹⁸⁸. Pero el judaísmo, como observa Hegel, vive en esa contraposición, pues concibe un dios absolutamente trascendente, al que, en los propios términos hegelianos, nunca alcanza a “dominar”, y además concibe a ese dios como absolutamente separado de su creación, es decir, del mundo. Intencionadamente entonces, el judaísmo se sostiene en la maldad que constituye la “mala infinitud”. El paso que lleva de esto a la consideración de los judíos como moralmente malos, es un paso ideológico muy pequeño, que de hecho se llevó a cabo históricamente, como lo muestran los argumentos usados por los emancipadores judíos

¹⁸² Cfr. *supra*, capítulo primero, apartado I.2, p. 20.

¹⁸³ Rosenzweig citado en S. Mosès. *El Ángel de la Historia...*, p. 47 (cursivas en el original).

¹⁸⁴ Citado en S. Mosès. *El Ángel de la Historia...*, p. 48.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 32.

¹⁸⁶ Cfr. *supra*, capítulo segundo, apartado II.1.5, pp. 58-59.

¹⁸⁷ Cfr. *supra*, capítulo primero, apartado I.1, pp. 11-12.

¹⁸⁸ Cfr. R. Bernstein, *op.cit.*, p. 100.

que durante la ilustración creían que cristianizando a los judíos los salvarían de su judaísmo “dañino y primitivo”¹⁸⁹.

Muchas de las reflexiones de Rosenzweig debaten con esta postura cristiana. Incluso dedicará el último libro de *La Estrella de la Redención* a mostrar la hermandad entre el judaísmo y el cristianismo, en un momento histórico donde de ello dependía, en buena medida, la posibilidad de supervivencia de un grupo cultural percibido “peligrosamente” como diferente. El debate permanente de Rosenzweig con la religión cristiana es un intento de diálogo que respondía claramente a la urgencia histórica por desmontar el carácter de absoluto de una racionalidad que, arraigada en el contexto cultural de la civilización occidental, esencialmente cristiana, devino en un discurso discriminatorio y de aniquilación para los judíos.

Pasemos ahora a la consideración rosenzweigniana sobre la relación ente el estado y el individuo. Hegel considera que los espíritus nacionales que en sus distintas fases perfilan el sentido de la historia universal sólo puedan desarrollarse como tales bajo la forma del Estado. Por ello es que la historia universal, dice, es la historia desde el punto de vista de los estados. Hegel afirma además que el Estado es la forma histórica del Absoluto y, en ese sentido, representa lo verdadero y universal. Para el individuo, esto significaba que sólo en su pertenencia al Estado –ya sea bajo la forma de la Sociedad Civil o la familia- puede alcanzar su eticidad y su libertad. Éstas sólo pueden alcanzarse en el ámbito de lo universal que el Estado encarna. Por ello para el individuo es “deber supremo” ser parte del Estado, porque sólo así puede superar su condición de mera finitud –o “accidentalidad”- opuesta a la infinitud que lo universal que representa el Estado¹⁹⁰.

La cuestión sobre el Estado y el individuo puede entenderse mejor si se lo relaciona con el problema central de la filosofía hegeliana: la relación entre lo finito y lo infinito. De acuerdo con el análisis de Bernstein, la mala infinitud es “mala” en sentido moral cuando intencionadamente quiere mantenerse alejada y contrapuesta respecto de lo universal¹⁹¹. Para el hombre, según Hegel, esto significa que se es moralmente malo cuando se quiere vivir fuera de lo universal que representan las leyes, lo racional y las determinaciones del espíritu.

Para Hegel lo malo (en “mala infinitud”) significa la singularización de una figura separadamente de lo universal¹⁹². En el caso de la historia y del Estado, el mal radicaría en no aceptar las condiciones universales de dichas figuras del Absoluto. Pretender vivir fuera de la

¹⁸⁹ Cfr. *supra*, capítulo primero, apartado I.1, p. 13.

¹⁹⁰ Cfr. *supra*, capítulo segundo, apartado II.1.5, p. 60.

¹⁹¹ Cfr. R. Bernstein, *op.cit.*, p. 96.

¹⁹² Cfr. R. Bernstein, *op.cit.*, p. 96.

historia, pretender mantenerse frente al Estado en calidad de singular, es el mal, es decir, la persistencia antitética en la finitud no universal.

Así, el singular debe vivir bajo las figuras del espíritu que encarnan al Absoluto: la historia, el Estado (¿y acaso el cristianismo y la germanidad?). Se trata de un deber moral, pues sólo como parte de la totalidad el individuo alcanza su eticidad y libertad concretas. Rosenzweig encuentra aquí reunidos, en su forma ideológica, todos los elementos teóricos que, desde el punto de vista de su análisis, caracterizan al idealismo como *logos* predominante de “Jonia a Jena”. Así, encuentra que:

Los sistemas idealistas del siglo XIX muestran todos –diáfano-, el hegeliano-; pero incoactivamente también el de Fichte y el de Schelling- un rasgo que tuvimos nosotros que denominar unidimensionalidad: lo singular no se deriva inmediatamente del Todo, sino que se desarrolla situado entre el miembro inmediatamente superior y el inmediatamente inferior en el sistema (por ejemplo, la *sociedad* en Hegel, situada entre la *familia* y el *estado*). La corriente de energía del Todo sistemático corre, como una y universal, a través de todas las figuras singulares¹⁹³.

Rosenzweig observa que al singular reducido a lo universal, el idealismo lo llama “individuo” y, al respecto, exclama: “Qué poco es en sí el individuo [...]”¹⁹⁴. Porque éste sólo puede ser dentro de un género que, como concepto superior, lo contiene y le da sentido¹⁹⁵. Por eso es que Rosenzweig, en su negativa a aceptar como verdaderos los supuestos de la racionalidad occidental, se rehusará a hablar del hombre en términos de “individuo”. Veremos más adelante que él preferirá hablar del “hombre particular”, “realmente vivo”, del ser “que nombran el nombre y apellido”.

Para el singular, persistir fuera de la totalidad lo deja en la vulnerable posición de ser simplemente algo “accidental”. Sólo de un hombre concebido así puede exigirse –como exige Hegel- el sacrificio de la vida en aras de la permanencia del Todo. Lo universal debe salvarse antes que lo singular; el Estado antes que el hombre concreto. Es en este punto de la crítica del idealismo que éste se le revela a Rosenzweig en su carácter de ideología totalitaria.

Rosenzweig encuentra que el nacionalismo mesiánico enunciado en la visión de la historia de Hegel no se origina en esta misma visión, sino que antes fue posible debido a la universalización que el cristianismo, como poder fáctico dentro de la civilización occidental, llevó a cabo de la noción judía de “elección” (pueblo *elegido*). Al universalizar dicha noción,

¹⁹³ F. Rosenzweig, *La Estrella...*, p.92 (las cursivas en el original).

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.172.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 88, 164 y 172.

ésta adquirió un carácter eminentemente político¹⁹⁶. “El nacionalismo es la cristianización absoluta de la noción de pueblo. Ello significa que los pueblos ya no sólo creen que son de origen divino, sino que también se dirigen *hacia Dios*”¹⁹⁷.

Pero Rosenzweig, partiendo del horizonte de pensamiento del judaísmo, entenderá por “elección” algo completamente diferente. Para él, la concepción judía de la *elección* se opone justamente a la visión universalizada y política que el cristianismo ha impuesto sobre la misma. La elección, contrariamente a lo que creen los pensadores cristianos como Hegel, no implica el llamado de un pueblo a dominar la historia, y mucho menos bajo la forma territorial del Estado. Por el contrario, la elección judía implica el *exilio*. Éste es la condición del pueblo judío. Se trata además de una “condición voluntaria”, que se confronta con la idea de nación como ligada a un territorio¹⁹⁸.

No sólo el judaísmo, en tanto religión esencialmente contraria al cristianismo, era considerado peligroso y contrario al espíritu, sino también sus miembros al interior de los estados. El nacionalismo germano-cristiano no podía tolerar la existencia de comunidades judías autónomas, pues ellas representaban un quiebre para la estabilidad del Todo, pues aunque se sometían a sus legislatura, no se sometían a las demás figuras culturales como religión, culto, lengua. Eso fue una de las razones por las que, como se vio en capítulo primero, los guetos fueron disueltos y los judíos quedaron a disposición de las autoridades cristianas que los discriminaban¹⁹⁹. Ya en la época de Rosenzweig (principios del siglo XX), el nacionalismo exigía abiertamente políticas de segregación para los judíos. Manteniéndose como judíos no podrían ser parte del estado ni podrían gozar de las garantías ciudadanas reservadas para los germano-cristianos. Pero tampoco las exigencias de asimilación resultaron suficientes para tolerar a los judíos.

Por otro lado, se ha dicho que la asimilación es otra de las experiencias que determinan el pensamiento rosenzweigniano. Rosenzweig se confronta con asimilación, en tanto ella fue el único medio ofrecido a los judíos para obtener su emancipación y, con ello, su ciudadanía plena. Su objeción la expresó mediante la disimilación²⁰⁰. Ahora bien, los supuestos de la emancipación se ligaban directamente con la filosofía ilustrada (alemana en este caso). Para Rosenzweig, la Ilustración cabe dentro del concepto que la filosofía “desde Jonia hasta Jena” refiere, y comparte con ella la misma forma de racionalidad, que aquí hemos interpretado

¹⁹⁶ Cfr. S. Mosès. *El Ángel de la Historia...*, p. 42.

¹⁹⁷ Rosenzweig citado en Mosès, S. *El Ángel de la Historia...*, p. 62 (cursivas en el original).

¹⁹⁸ Cfr. M. Pilatowsky, *op.cit.*, pp. 167-169.

¹⁹⁹ Cfr. *supra*, capítulo primero, apartado I.1, pp. 11-12.

²⁰⁰ Cfr. *supra*, capítulo primero, apartado I.3, *passim*.

como de aniquilación del Otro. En este sentido, también puede decirse que las prácticas de asimilación fundadas en la emancipación, encuentran su justificación ideológica en las tesis del idealismo. Siguiendo este hilo conductor, Rosenzweig objetará la asimilación, mediante una crítica de los presupuestos ilustrados en los que se sostiene la emancipación en términos de mera asimilación.

A Rosenzweig no le convence la idea filosófica ilustrada de “igualdad”, que descansaba sobre el supuesto de una humanidad común y sobre la que estaba sostenida la arenga política de la emancipación judía y de la tolerancia²⁰¹. Él cree que los hombres son todos diferentes, que sus diferencias establecen su particularidad y que esta particularidad es un valor supremo en el hombre que no se debe dejar atrapar por nociones abstractas, como la de *humanidad común*. Para Rosenzweig, el supuesto de la humanidad común es una noción vacía²⁰². Ningún hombre real, ningún hombre determinado por su particularidad, puede ser definido mediante un término abstracto como aquél. Para Rosenzweig, el hombre real -no el hombre universal abstracto de la humanidad común- “posee la violencia de un hecho o bien tiene que poseerla”²⁰³. La violencia de la que aquí habla Rosenzweig es aquella que implica la pertenencia del hombre a una determinada tradición, a una determinada historia. Tales elementos son constitutivos del individuo, y suponer que exista algo así como un hombre más allá de esos condicionamientos, un hombre universal e incondicionado, no es sino hablar de un hombre que en realidad no existe²⁰⁴.

Pero con la noción de humanidad común, el discurso de la emancipación judía planteada por los pensadores ilustrados pretendía tomar a todos los hombres por igual, fueran éstos cristianos o judíos. Sin embargo, ni la concepción “universal” del hombre, ni la de “tolerancia” sustentada en dicha concepción, pudieron evitar que la emancipación judía se diera en términos de asimilación. La tolerancia proclamada en el ámbito político “para todos los hombres”, quedó condicionada al nivel de asimilación a los valores germanos y cristianos que los judíos pudieran alcanzar²⁰⁵. Aquel que entre los “tolerantes” era el “hombre universal”, presuntamente considerado más allá de su peculiaridades, apuntaba sin embargo hacia el hombre caracterizado desde los criterios culturales dominantes de Europa occidental, que son criterios más bien particulares: precisamente aquellos cuyos confines alcanzan a la

²⁰¹ Cfr. *supra*, capítulo primero, apartado I.1, pp. 12-13.

²⁰² Cfr. M.R. Mate. *Memoria de occidente.*, p. 118.

²⁰³ Citado en M.R. Mate. *Memoria de occidente...*, p. 119.

²⁰⁴ Cfr. *Ibidem*.

²⁰⁵ Para Reyes Mate, esto pone al descubierto los límites y la falsedad de la pretendida “universalidad” ilustrada, que asumía a *todos* los hombres por igual. Cfr. M.R. Mate, *Memoria de occidente...*, pp. 76, 88 y ss.

Europa occidental cristiana²⁰⁶. La idea de tolerancia en realidad ocultaba una estrategia de aniquilación, primero de las peculiaridades étnico-culturales de un determinado grupo, y después, de los miembros de ese grupo. Rosenzweig parece intuir que el ideal de tolerancia, sustentado en la idea de una humanidad común, comportaba la aniquilación. Por eso afirma que la tolerancia es uno de los “usos bélicos” contemporáneos más usados²⁰⁷. Rosenzweig la rechazará como una noción meramente abstracta.

Como resultado de una pretendida emancipación, la concesión del derecho de *igualdad* se concedió a los judío-alemanes a título de privilegio²⁰⁸. La emancipación resultó ser más una aculturación que exigía la asimilación a la cultura dominante, esencialmente cristiana, que el verdadero reconocimiento entre los hombres, indiferentemente del credo profesado. La asimilación exigió de los judíos su renuncia a la verdad revelada por su fe; su renuncia a ser judíos, pues paradójicamente su judaísmo no fue nunca compatible con la idea de hombre universal ni con la de humanidad común, y las prácticas de aniquilación de judíos encontraron en esta idea su justificación última²⁰⁹. Es por ello que para Rosenzweig, según nos explica Reyes Mate, “la humanidad es una meta que hay que conquistar partiendo de la realidad doliente”²¹⁰, es decir, partiendo de la realidad de aquellos que han quedado fuera de la humanidad. Se trata entonces de reconsiderar la noción de la humanidad desde la perspectiva de quienes han sido negados a pertenecer a dicha humanidad. “Aquí no se trata, dice Rosenzweig, de recordarnos que *somos* hombres, sino de anunciar proféticamente que *podemos llegar a serlo*. Y añade «sólo por eso vale la pena que nosotros mantengamos nuestro judaísmo»²¹¹. Mantener su judaísmo equivale en Rosenzweig a persistir fuera de la humanidad común abstractamente considerada; a persistir en su particularidad de hombre concreto, perteneciente a una tradición y un horizonte determinados.

Sin embargo, nos explica Reyes Mate, en la concepción de Franz Rosenzweig, “esa pertenencia a una historia que nos conforma debe poder coonestarse con el reconocimiento

²⁰⁶ Dice Reyes Mate: “Lo que en cualquier caso interesa es saber *quién es el sujeto de la Ilustración*. Según Kant sería el *Mensch*, el hombre. Pero si se hurga un poco más se verá que ese «hombre» *somos nosotros los europeos*. Esto significa que la Ilustración [...] es la llegada de un destacamento o avanzadilla de la misma [de la humanidad] a la madurez. Esa avanzadilla es Europa”. *Memoria de occidente...*, pp. 76, 88 y ss.

²⁰⁷ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 264.

²⁰⁸ Cfr. H. Arendt. *Los orígenes del Totalitarismo*, pág. 58.

²⁰⁹ Lo mismo sucedió con otros pueblos, etnias, e incluso continentes enteros, como América, Asia y África. Primero durante la Colonia, y después durante el neocolonialismo imperial.

²¹⁰ M. R. Mate, *Memoria de occidente...*, p. 120.

²¹¹ *Ibidem*.

de un poder sobre esa misma facticidad”²¹². En efecto, para Rosenzweig -testigo de los estados nacionalistas de la pre- y la post-guerra, así como de los discursos totalitarios implicados en ellos- el valor de sujeto particular debe ser estimado como superior respecto de cualquier forma de totalidad, sea ésta la de la tradición, la historia, el Estado o la religión. Dice al respecto: “la Institución (el judaísmo) debe ser nuestra casa, lo tenemos que saber, pero también debemos tener en cuenta que nosotros, *hombres judíos vivos*, somos más que la Institución”²¹³. El hombre particular, que en cada caso somos nosotros, hombres vivos, no debe ser reducido o anulado en sacrificio de algo presuntamente más elevado. Pero al mismo tiempo, tampoco se puede suponer que el *hombre realmente vivo* pueda ser más allá de su particularidad, constituida por su tradición y su historia.

En este tenor, Rosenzweig intentará pensar la filosofía desde el horizonte concreto de su tradición, el judaísmo.

En este capítulo se ha presentado sintéticamente una exposición del idealismo bajo la mirada de Rosenzweig, así como su crítica al mismo. En dicha exposición se han tratado de esbozar los elementos clave que después, ya desde el horizonte del judaísmo, Rosenzweig configurará para dar lugar a su Nuevo Pensamiento. Al interpretar a éste como una filosofía de la experiencia del Otro, hemos presentado su crítica al idealismo desde la perspectiva de una racionalidad que tiende, contrariamente, a la aniquilación del Otro, en el sentido presentado a lo largo de los apartados anteriores. Lo siguiente será exponer el Nuevo Pensamiento desde la perspectiva judía de Franz Rosenzweig.

²¹² *Ibid.*, p. 119.

²¹³ Citado en M.R. Mate, *Memoria de occidente...*, p. 119 (las cursivas son mías).

Capítulo tercero

El Nuevo Pensamiento: una filosofía de la experiencia del Otro

...si en el fondo más profundo el otro y yo fuéramos el mismo
[...] entonces por cierto yo no podría amarlo.

Franz Rosenzweig

III. Una nueva filosofía

En el primer y segundo capítulos de este trabajo, se buscó desarrollar el vínculo que el Nuevo Pensamiento guarda con el contexto histórico-biográfico de Rosenzweig, así como con su revisión crítica del idealismo, respectivamente. En este tercer capítulo, el objetivo es mostrar y explicar la relación que el Nuevo Pensamiento mantiene con las fuentes de la tradición religiosa judía, y recoger finalmente la cuestión de cómo a partir de esta triple perspectiva, a saber, la de la experiencia concreta del filósofo, su crítica al idealismo y las enseñanzas del judaísmo, es posible interpretar el Nuevo Pensamiento como una *filosofía de la experiencia del Otro*. Esta filosofía, tanto por sus conclusiones, como por sus principios, es radicalmente diferente a la vieja filosofía de “Jonía a Jena”.

Si el calificativo “radicalmente” tiene aquí pertinencia, ello se debe a varios factores. El primero de ellos se apuntó ya cuando explicamos lo determinante que resultó para la vida y la obra de Rosenzweig el decidirse por la disimilación. Esta acción lo coloca *fuera* del sistema de los valores culturales a los que se le exigía se asimilara: la germanidad y el cristianismo. El segundo factor se conecta con el anterior, por el hecho de que su posición marginal de disimilado provee a Rosenzweig de una óptica crítica respecto de la forma de racionalidad sobre la que descansaba la filosofía tradicional de occidente, misma que él caracteriza como idealismo, y de la que devela su carácter ideológico, que se expresa en la justificación racional que ofrece para ciertas prácticas concretas de aniquilación de la singularidad. El tercer factor que hace de la filosofía rosenzweigniana una radicalmente diferente, es el haber retomado al judaísmo como nuevo horizonte de pensamiento. El Nuevo Pensamiento no se sostiene ni se estructura solamente a partir de una crítica a la filosofía tradicional de occidente, sino que se

plantea desde una *raíz* u origen totalmente distinto al griego: el paradigma hebreo¹. Entonces, el Nuevo Pensamiento se plantea *desde fuera* del sistema de pensamiento occidental tradicional. La filosofía greco-germana tiene la importancia solamente de aquello que ha de ser *superado*. Es el referente *más allá* del cual se encuentra una filosofía otra, nueva.

Estos tres factores constituyen tres perspectivas, todas situadas más allá del horizonte de la greco-germanidad y, por ende, más allá de la filosofía de “Jonia a Jena”. Es en ese sentido que el Nuevo Pensamiento es radicalmente diferente del viejo: lo es tanto en sus orígenes –hebreo, a diferencia del griego–, como en sus efectos –una filosofía de la experiencia del otro y no de la aniquilación del Otro. Ambos son la temática de este capítulo.

Para Rosenzweig, esta superación no es, empero, una *destrucción* de los elementos filosóficos ni experienciales del viejo pensamiento de raíz griega y culminación germana, sino un reconocimiento de su haber rendido todo lo que tenían para dar. La filosofía greco-germana, parece implicar Rosenzweig, ha muerto de muerte natural, resistiendo los múltiples intentos de asesinato que se llevaron a cabo en su contra (el parricidio de los padres griegos, por ejemplo, al que de alguna u otra manera hacen alusión varios filósofos). Por eso Rosenzweig no se ocupa de desarrollar detalladamente una crítica que pudiera derrumbar las tesis de aquella filosofía, sino que su propuesta filosófica puede leerse ya como esa crítica.

La radicalidad de su filosofía también consiste en que Rosenzweig pone a la base del Nuevo Pensamiento principios que se contraponen exactamente con los del idealismo. Se verá en este capítulo que en lugar del saber y del ser, como lo hiciera el idealismo, Rosenzweig parte del no-saber y de la nada como principios. A diferencia del idealismo, que pone como fundamento la totalidad infinita, Rosenzweig pondrá la finitud singular del hombre. Su misma idea de realidad se contrapone a la idealista, porque introduce el tiempo en el ser y propone una forma de conocimiento fundada en la reciprocidad de las relaciones entre los elementos que conforman la realidad: Dios, hombre y mundo. Para expresar los nuevos principios y las nuevas experiencias de esta filosofía, Rosenzweig recurrirá a las enseñanzas de su tradición religiosa.

Su concepción de la realidad la obtiene Rosenzweig del paradigma monoteísta hebreo, por un lado, y de su comprensión de la manera de experimentar la realidad propia del sentido común sano, por el otro. En estos, cada uno de los elementos que conforman la realidad, a saber, Dios, el hombre y el mundo, poseen una existencia que no se debe a ninguno de los otros elementos y tampoco se reduce su ser a los criterios del pensamiento, que sería tanto

¹ Sobre la confrontación del pensamiento griego y el hebreo, véase Derrida, J. “Violencia y Metafísica...”, *passim*.

como reducirlos al sujeto que los piensa. Por el contrario, ellos son facticidades, es decir, realidades absolutamente objetivas y positivas, que no se dejan reducir en una unidad donde cada uno perdería su unicidad. Esto no significa que los elementos estén aislados, sino precisamente que el modo en que se vinculan les asegura su facticidad irreducible. Ese modo lo enuncia el nexos gramatical “Y”, que ordena la realidad como una serie de relaciones que se suscitan como acontecimientos, es decir, enclavadas en el tiempo.

Es precisamente la forma del “Y” la que permite comprender el Nuevo Pensamiento como una filosofía de la experiencia del Otro. En primer lugar, porque el “Y” es la forma en que se unen dos realidades en tanto facticidades, es decir, elementos originarios, cuya existencia es anterior a cualquier conceptualización de ella, y cuyo ser no se reduce al ser de otro elemento. En segundo lugar porque, como se tratará de explicar en este capítulo, lo enunciado por el “Y” en Rosenzweig surge a partir de la experiencia y es por sí una experiencia. La importancia del “Y” en la filosofía rosenzweigniana hace de este nexos gramatical la categoría central del Nuevo Pensamiento. Su contenido y la manera en que hace posible la comprensión de la realidad, se aleja definitivamente de los postulados del idealismo, y da paso a una nueva filosofía donde el Otro es la pieza que da sentido a toda la realidad.

La concepción del Y trae como consecuencia una verdadera inversión de valores respecto de la vieja filosofía de “Jonia a Jena”. En ésta, la autonomía tiene preeminencia sobre la heteronomía, el saber sobre la fe, la unidad sobre la multiplicidad, lo infinito sobre lo finito, la identidad sobre la diferencia. En el Nuevo Pensamiento, este orden se invierte. El “Y” posibilita esa inversión. Lo finito será fundamento de la infinitud, la multiplicidad será anterior a la unidad, y la diferencia tendrá preeminencia sobre la identidad. Pero sobre todo, la trascendencia será reivindicada sobre la inmanencia. Y precisamente en el ámbito de la trascendencia es donde es posible encontrar al Otro y reconocerlo como tal. El necesario reconocimiento del Otro no descansa en una ética fundada en la buena voluntad del individuo, sino en una entera concepción del ser, diferente a la que pensara el idealismo. Es en este sentido que el Nuevo Pensamiento es un sistema cabal de filosofía, con una ontología, una epistemología y una ética (incluso una estética, que no es abordada en el trabajo que presentamos), aunque todas ellas configuradas a partir de presupuestos enteramente diferentes a los del idealismo.

Toda esta nueva concepción de la realidad se resume en una ética que está fundada en el amor al prójimo. Y si se asume que la ética y la política se determinan mutuamente, el Nuevo Pensamiento también ofrecería una nueva alternativa política basada en el reconocimiento de la alteridad y unicidad irreducibles del Otro. Cuando se considera con detenimiento la

situación específica en la que Rosenzweig piensa su nueva filosofía, una situación marcada por el surgimiento de los estados totalitarios, la guerra mundial y, en su contexto, las demandas de asimilación reclamadas a los judíos so pena de su exterminio (que sería una trágica realidad algunos años después de su temprana muerte), entonces la filosofía de Rosenzweig aparece como un sistema cuyo interés es principalmente de orden práctico. No se trata de una elucubración tendiente únicamente a contraargumentar los supuestos ontológicos o epistemológicos de los grandes sistemas del idealismo, sino tendiente a objetar los sucesos históricos de su tiempo, éticamente reprobables. Desde luego, aparecen como reprobables desde la ética de un hombre singular que en su particularidad, es testigo y víctima de aquellos sucesos.

A continuación se presenta el Nuevo Pensamiento desde los supuestos novedosos que permiten comprenderlo desde la perspectiva de una filosofía de la experiencia del Otro.

III.1 La experiencia de la muerte quiebra el sistema de la totalidad

El sistema idealista había reducido la singularidad y unicidad del hombre al concepto de una generalidad donde el *cada uno*, singular y concreto, desaparecía. En el sistema hegeliano, por ejemplo, el hombre podía ser verdadero, libre y ético únicamente como parte de una totalidad. La preservación de esa totalidad, especialmente la del Estado, significaba para el individuo la preservación de aquello que en él es necesario y universal. Por eso el individuo debía aprestarse a sacrificar la propia vida en aras de la preservación del Estado, si éste así se lo reclamaba. Cuando Rosenzweig está en el frente balcánico durante la Primera Guerra Mundial, se enfrenta con los efectos terribles de ese reclamo: millones de hombres son enviados a morir por el dominio de sus naciones. Se ha apuntado ya cómo la guerra marca definitivamente la vida de Rosenzweig y, con ello, el curso de su pensamiento crítico². Lo que de ella más parece estremecerlo, es la muerte de la que es testigo: una muerte masiva y, por lo tanto, anónima, perpetrada con medios destinados a perfeccionar la destrucción sistemática de los hombres.

En la guerra, él descubre que las tesis idealistas encuentran su objeción innegable, más allá de cualquier elaboración teórica. Esa objeción, que a su vez constituye el punto de quiebre de los sistemas totalistas del idealismo, es la singularidad irreductible del hombre, cuya

² Cfr. *supra*, capítulo primero, apartado I.4, *passim*.

característica primordial no es ser, como creyera el idealismo, un cosa que piensa, sino un ser que muere. El hombre, afirma Rosenzweig, “se encuentra por entero arrojado”, y con horror, a la muerte. Es “pura mortalidad”³.

La muerte remite al hombre a su singularidad y unicidad, que le hubiera arrebatado el pensamiento del Todo; le remite a ese “yo, que soy polvo y ceniza”⁴. Ante lo inexorable de su condición mortal, el hombre se encuentra sólo consigo y ante sí. “No hay mayor soledad que la de los ojos del moribundo, y no hay aislamiento más obstinado y altivo que el que se pinta en el rostro rígido de un muerto”⁵. Esa soledad y ese aislamiento son la condición original de los hombres en tanto mortales. Ellas remiten al hombre en cada caso, y no al hombre universal. Porque su muerte, no *la* muerte, no el concepto o la idea de muerte, sino su muerte intransferible, única y a la que vive enlazado, es la que el hombre ha de morir. Al hombre le resulta imposible darle sentido a esa muerte a través de la mediación de alguna generalidad. Rosenzweig observa que en el idealismo, la reducción del singular en la totalidad le otorga a la muerte un sentido benevolente que en realidad no posee, pues, como afirma Rosenzweig, el hombre quiere permanecer, quiere vivir⁶. Y el idealismo pretende encubrir al hombre el verdadero horror: que con la muerte se deja de ser⁷.

...de quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía. [...]. 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 brome 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 defienda de los tiros al corazón de la muerte ciegamente inexorable escondiéndose como gusano en lo 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 o, 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 nada quiere oír⁸.

El sentimiento que acompaña a la conciencia de la condición mortal es la *angustia*. Todo lo mortal, dice Rosenzweig, “vive en la angustia de la muerte”⁹. Esa angustia debe encararla el hombre, porque sólo a través de ella puede verdaderamente tomar conciencia de sí. “Debe un día tomar en su mano, lleno de recogimiento, la preciosa redoma. Ha de haberse sentido una

³ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 257.

⁴ F. Rosenzweig. *Urzelle*, p. 23.

⁵ F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 113.

⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 44.

⁷ *Ibid.* p. 41.

⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁹ *Ibidem*.

vez en su temible pobreza, soledad y desapego del mundo entero, y ha de haber sostenido toda una noche la mirada de la nada [...]. El hombre no debe arrojar de sí la angustia de lo terrenal: en el miedo a la muerte debe permanecer”¹⁰.

En la angustia encuentra el hombre la irrefutable prueba de la muerte y, con ello, la de su singularidad y unicidad. Él ha de morir, y no con él el hombre universal, *la humanidad*; ni el hombre universal ha de venir a redimirlo de la muerte. Sin importar cuán enlazado se le diga al hombre que está con la totalidad, él ha de dejar de ser sin que aquella totalidad nada pueda hacer al respecto. La muerte lo es de *cada uno*.

La inmortalidad ofrecida por el pensar de la totalidad tendría la forma falaz de la pertenencia y derivabilidad del Todo. Únicamente como mera parte del Todo, el hombre alcanzaría universalidad y mediante ésta, inmortalidad. La inmortalidad ofrecida por el pensar de la totalidad le cuesta al hombre su sentido de ser en tanto singular. Es una idea falaz y peligrosa mediante la cual el idealismo exige al hombre el sacrificio de la propia vida en aras de la vida del Todo, “Pues ciertamente un Todo no ha de morir, y en el Todo nada moriría”¹¹. Cuando el pensar de la totalidad hace del hombre singular una mera parte que debe al Todo su ser, hace de la muerte, lo más propio de esa particularidad, una nada. El pensar del Todo encubre la muerte. “Para el idealismo la muerte individual no es nada, una muerte, pues, anónima que en sí misma carece de sentido y de significación. Insensata es la muerte individual y, por tanto, la de los individuos [...] Insensata o sin significado es la muerte individual porque, individualmente tomada, no es nada. La vida y la muerte sólo adquieren sentido en función de la comunidad.”¹²

Sólo el hombre concebido como mortal, puede oponer su ser al Todo, y de esa manera, permanecer como aquello que el Todo no puede reducir. Si el hombre es capaz de romper con la unidad absoluta del Todo, ello se debe a que opone a la totalidad esa irreducible singularidad y unicidad que le devela su condición mortal. El hombre mortal es entonces el límite del sistema.

Pero la conciencia de la propia muerte es al mismo tiempo, y principalmente, una *experiencia*. El tomar verdadera conciencia de la propia mortalidad significa al mismo tiempo hacer la experiencia de la singularidad y la unicidad. Quien lleva a cabo esta experiencia, quien se confronta con ella, será capaz de mostrarse para sí como irreducible, y así, le mostrará

¹⁰ *Ibid.*, p. 44.

¹¹ *Ibidem*.

¹² M. R. Mate; J. Mayorga, *op.cit.* p. 81.

también el absurdo del pensamiento de la totalidad, que se sostiene en la necesaria reducibilidad del singular.

Pero no es que lo aislado del hombre que su mortalidad le hace patente signifique una trágica imposibilidad de vincularse con otros hombres o una terrible soledad entre sus semejantes. Significa la reacia permanencia del ser del hombre, que en adelante, es decir, después de haber experimentado la angustia, no permite ser ya disuelto ni referido en un concepto que haga de él una parte o momento del Todo.

El Todo-Uno, como la *absoluta* (al modo hegeliano) indistinción de los existentes singulares en la universalidad del concepto, significa para ellos su completa anulación en tanto singulares concretos. Lo singular no posee valor sino únicamente en referencia a ese Todo. Por sí y en sí mismo, es nada. “Que la filosofía tenga que suprimir del mundo lo singular y aislado, este des-hacerse del Algo, este des-crearlo, es la razón de que la filosofía haya de ser idealista”.¹³ El idealismo en algún sentido suprime lo singular y aislado confina la unicidad de su ser la generalidad del ser del Todo omniabarcante. Concibiéndolo como parte o momento de la totalidad, lo aniquila en tanto único. Al suprimir la unicidad del hombre suprime también aquel suceso que da al hombre la conciencia de esa misma unicidad: la muerte. Y porque el idealismo se caracteriza por la aniquilación de la singularidad en aras de la universalidad, es por lo que Rosenzweig afirma, en la primera línea de *La Estrella de la Redención*, que “Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo”¹⁴.

Al subsumir al hombre dentro del discurso de la esencia y del concepto, el idealismo imagina haber sepultado a la muerte, el signo preclaro de la singularidad, del estar más allá de la lógica de la totalidad. Y en lugar de poner al hombre como fundamento del sistema, se pone a sí misma, en tanto sistema, como fundamento del hombre. Así, piensa Rosenzweig, la filosofía se hace a la idea de carecer de supuestos, y de estar completamente autofundada¹⁵. Pero a pesar de todo su discurso, la filosofía no ha logrado nunca erradicar la angustia de muerte, por ello, nunca ha sido capaz de erradicar al singular concreto al que la muerte remite. Es por ello que en la experiencia de la propia muerte, el hombre ha encontrado siempre la puerta de salida del sistema. Sólo desde ese fuera, él será capaz de regresar a la realidad verdadera de la que fue arrancado por el pensamiento de la totalidad.

El hombre *metasistemático* es el hombre que, mediante la toma de conciencia de la propia mortalidad, conciencia que se traduce en la experiencia de la angustia, es capaz de sostener

¹³ F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 44

¹⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

por sí su ser, más allá de la necesaria mediación del Todo. La partícula *meta* apunta justamente a ese estar más allá, a esa *trascendencia* respecto del sistema de la inmanencia¹⁶.

No está cuando el saber termina, sino antes de que empiece. Y es sólo porque está antes del saber por lo que sucede que sigue estando después y le lanza a todo saber, por más que éste se haya gloriado de haberlo cogido por completo dentro de los vasos de su validez universal y su necesidad, su grito de victoria: “¡Sigo existiendo!”. Es precisamente su esencia que él no se deja meter en una botella; que siempre sigue existiendo; que, en su particularidad, nunca se deja amedrentar por la sentencia del universal [...] ¹⁷.

Cuando el hombre adquiere la fuerza de oponerse al Todo es justamente cuando deja de preguntarse por la esencia y, al hacerlo, el pensar unificante puede ser superado. Esta fuerza se la da la conciencia de su propia muerte. Si este hombre ha de formular una filosofía que en sus supuestos sea diferente a la vieja filosofía occidental, no puede hacerlo sino desde la experiencia de su absoluta unicidad y desde la especificidad dada por esa experiencia. Se trata del *específico e irreductible punto de partida del pensar que representa para la filosofía el filósofo en tanto hombre particular y determinado por sus circunstancias*.

...es el hombre quien descubre de improviso que, a pesar de haber sido filosóficamente digerido ya hace mucho tiempo, él todavía está ahí. Y, ciertamente, [...] como “yo, que soy polvo y ceniza”. Yo un sujeto privado normal y corriente, yo, nombre y apellidos, yo, polvo y ceniza, yo todavía estoy aquí. Y filósofo, esto es: tengo la impertinencia de filosofar a la todopoderosa filosofía ¹⁸.

Ese será justamente el punto de partida de la filosofía del propio Franz Rosenzweig. Él partirá de la experiencia de su propia singularidad y de su unicidad, reconociendo que no otro sino él puede ponerse a la base del nuevo sistema de filosofía. Este el supuesto del Nuevo Pensamiento: lo singular y finito es el supuesto necesario de lo universal e infinito.

III.2 El filósofo como fundamento del sistema

Rebelarse contra la racionalidad de la totalidad implica para Rosenzweig, al menos en un primer momento, romper la unidad del Todo. De las partes que allí se encuentran apresadas, y que constituirían los tres grandes elementos de la realidad (Dios, hombre y mundo), sólo uno de ellos puede liberarse conscientemente: el hombre. No la humanidad ni el concepto de hombre, sino un hombre nuevo, realmente vivo. Realmente vivo querría decir aquí el hombre

¹⁶ Respecto del hombre metasistemático, véase F. Rosenzweig. *La Estrella...*, pp. 47-51.

¹⁷ *Ibid.*, p. 105.

¹⁸ F. Rosenzweig. *Urzelle*, pp. 22-23.

que, rehusándose a pensar desde el horizonte del sistema, es capaz de enfrentar su ser al del Todo. El hombre que, oponiendo su finitud a la *realidad efectiva*, se niega a ser una pura nada y le impone su ser a todo aquello que pretenda reducirlo. Se trata, en suma, del hombre que ha hecho la experiencia de su singularidad y unicidad mediante la angustia de la muerte, del que se habló en el apartado anterior. Ese “rebelde”, entonces, no puede seguirse preguntando por la esencia, como lo hizo el pensar que lo disolvió en el Todo¹⁹.

Cuando en 1913 Rosenzweig estudiaba Filosofía en Berlín, y ya convencido de su judaísmo, asistió a los cursos de Hermann Cohen, quien a partir de ese momento sería su maestro y principal influencia. Aquello que de Cohen maravilla a Rosenzweig es el hecho de representar no un profesional de la filosofía, sino un hombre vivo que filosofa. Rosenzweig encuentra en las cátedras de Cohen: “Aquello que desde hacía ya tiempo sólo buscaba yo [...], ese espíritu científico y riguroso que sabe meditar sobre el abismo, sobre un mundo todavía sumergido en la confusión de una realidad en el caos amenazador: todo eso lo encontré yo de repente con Cohen, *cara a cara*, encarnado en una palabra viva”²⁰.

La filosofía de Hermann Cohen, según Rosenzweig, se distinguía de las del resto de los profesores de la Universidad Alemana de la época, en que él no temía la construcción de un sistema, ni rehuía de tal noción. Cohen reuniría el kantismo y la historia de la filosofía, las dos temáticas preponderantes en la Universidad, en la búsqueda de la idea una de la razón humana, lo que, por cierto, lo hacía concordar –quizá inconcientemente, dice Rosenzweig– con un idealismo *a la hegeliana*. Sin embargo, Cohen proponía tal sistema desde una relectura de Kant, con lo que, acaso sin quererlo, se alejaba de Hegel y, con ello, según Rosenzweig, del sistema del idealismo. De ese modo Cohen se oponía terminantemente a lo que un historiador de la época llamara el “gran pensamiento de la inmanencia”, y al que Rosenzweig se refiere, irónicamente, como “la beatitud cultural y del *más acá* en que se ha mecido este siglo”²¹, elaborando un sistema que dejaba abierta la puerta a la trascendencia²². Además, Cohen no disocia el sentimiento del pensamiento²³. Esto lo llevará, en su vida y en su trabajo filosófico, a hacer converger el pensar (o saber) y el creer (la fe). Como vimos antes, dicha convergencia, por ejemplo desde la óptica de la filosofía ilustrada, parecía imposible: el saber

¹⁹ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 59.

²⁰ Rosenzweig es citado en J. Derrida. *Interpretations at war. Kant, el judío, el alemán*. Madrid, Trotta, 2004, p. 49 (las cursivas son mías).

²¹ F. Rosenzweig, F. “Introducción” a los *Escritos Judíos* de Hermann Cohen, p. 21 (las cursivas son mías).

²² Cfr. *Ibid.*, pp. 18-20.

²³ Cfr. J. Derrida. *Interpretations a war. Kant, el judío, el alemán*, p.53.

y el creer eran incompatibles desde el punto de vista de la verdad racional²⁴. Pensar fuera de la óptica del pensamiento de la inmanencia permite a Cohen, entonces, vincular el pensar con el creer de la fe, es decir, con lo trascendente. Al respecto, dice Rosenzweig:

El hombre sano necesita de ambos: del creer y del pensar. Allí donde la fe piensa que puede afirmarse sin que el pensamiento dé noticia de su presencia, a la larga o bien la fe se entumecerá, o bien el pensamiento se atrofiará. En aras del ser total del hombre, no deben, pues, permanecer extraños uno al otro el creer y el pensar. Cuál de los dos dé el primer paso, es cosa que puede variar de un caso individual a otro; pero el paso hay que darlo. Y aquí [en la filosofía de Cohen] se ha dado²⁵.

Y esa vinculación pensar-creer, inmanencia-trascendencia, es la enseñanza coheniana que Rosenzweig retomará, pero también reformulará, al momento de configurar su Nuevo Pensamiento.

A esa vinculación de pensamiento y creencia corresponde una figura de hombre que, como Cohen, al no disociar pensamiento y sentimiento, tampoco se disocia él mismo; un hombre cuya vida es siempre más grande que su obra²⁶; un hombre que “no ha apartado en un gesto de altivez falsamente científica las preguntas fundamentales que la humanidad se ha planteado siempre y giran en torno al problema de la vida y de la muerte, o que no ha cedido a la debilidad de envolverlas en un enredo inextricable de sentimientos y de intelectualismo; las ha abordado por el contrario en toda su amplitud y en su verdadero sentido”²⁷. En suma, se trata de un hombre *realmente vivo*, frase que Rosenzweig usa en su obra filosófica para referirse a ese nuevo hombre, sólo desde el cual es posible pensar una nueva forma de pensar, un Nuevo Pensamiento. La misma figura de este hombre nuevo que filosofa, y cuya vida es superior al propia sistema de pensamiento que genera, es por sí una objeción al idealismo, pues para éste, el propio filósofo, en tanto un singular concreto, se convertía en el anónimo instrumento de un pensar omniabarcante. Esto lo había observado Rosenzweig en el pensamiento hegeliano: “Hegel tuvo que hacer de la misma historia de la filosofía el cierre sistemático de la filosofía, pues, de este modo, se volvía inocuo lo último que parecía poder aún contradecir la unidad del Todo, a saber, la perspectiva personal de los filósofos individuales”²⁸.

²⁴ Cfr. *supra*, capítulo primero, apartado I.1, pp. 13-14.

²⁵ F. Rosenzweig. “Introducción” a los *Escritos Judíos* de Hermann Cohen, p.27.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 21. Rosenzweig habla allí de Hermann Cohen, un *hombre* que en su *vida*, ha superado al *filósofo* en su *obra*.

²⁷ Rosenzweig citado en J. Derrida, *Interpretatios at war. Kant, el judío, el alemán*, p. 55.

²⁸ F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 93.

Pero ya otros filósofos anduvieron el camino de Cohen, el camino del hombre que se pone, a él y su experiencia vital, como fundamento del sistema de filosofía. Esos filósofos, en tanto hombres concretos, rompieron por vez primera con los postulados de idealismo, es decir, fueron más allá de Hegel. Desde la perspectiva de Rosenzweig, los primeros pensadores posthegelianos, el viejo Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer y especialmente Nietzsche, han librado al filósofo de ser tan sólo un momento del sistema de la filosofía, y lo han colocado como supuesto de la misma. Y con ello, han liberado al pensamiento del esquema del pensamiento del Todo, pues han puesto a la base de la totalidad la singularidad irreducible. Rosenzweig forma parte de esta obra de trozamiento del todo, sabiendo que no es él ni el primero ni el único que la ha emprendido²⁹.

La estrategia filosófica de los primeros pensadores posthegelianos consistió en preguntar por el *valor* del mundo, por el *sentido* que el mundo tenía no para el hombre en general, sino para *cada uno* de ellos en particular, antes que preguntarse por la verdad, el fundamento racional o la esencia³⁰. En ese sentido, la filosofía, que da respuesta a esas interrogantes, no carecería de supuestos –fundándose sólo en ella misma– como pensaba la filosofía occidental, sino que descansaría justamente en la contingencia y particularidad del filósofo que la piensa. Así entonces, la verdad, la esencia, el fundamento inmutable de la totalidad de lo real, cedía ante la partícula, ante el hombre particular. Y la filosofía, que pensaba ese fundamento esencial e ideal, quedó de pronto sostenida por cada uno de aquellos que la pensaban, y por su contingencia.

Así fue como el hombre –no: no el hombre, sino un hombre, un determinadísimo hombre– llegó a ser una fuerza con autoridad sobre la –no: sobre su– filosofía. El hombre, no el transformado en cosa espiritual, sino el que tiene su alma [...], ese hombre como filósofo se había adueñado de la filosofía. Esta tenía que reconocerlo: que reconocerlo como algo que ella no podía comprender [...]. El hombre en la absoluta singularidad de su ser propio, en su ser que fijan el nombre y el apellido, salió del mundo que se sabía mundo pensable, salió del Todo de la filosofía.³¹

Pero es a Nietzsche a quien Rosenzweig considera el primer hombre realmente vivo, y por esa razón, el primer filósofo verdadero³². Vale la pena dejar aquí explicarse al propio Rosenzweig acerca de su caracterización de Nietzsche, pues muchos momentos de estas líneas son reveladores respecto al proyecto filosófico rosenzweigniano:

²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 52.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 47-49.

³¹ *Ibid.*, pág. 50

³² Cfr. *Ibid.*, 48.

Un ateísmo como el de Nietzsche no lo había visto todavía la historia de la filosofía. Nietzsche es el primer pensador que no es que renuncie a Dios, sino que propia y verdaderamente lo *niega* [...] reniega de él, lo maldice. Porque la célebre frase “si Dios existiera, ¿cómo soportaría yo no ser Dios?” quiere decir una maldición [...]. Nunca antes un filósofo había mantenido de este modo la mirada al Dios vivo para hablar así. El primer verdadero hombre entre los filósofos fue también el primero que vio a Dios cara a cara, aunque sólo para negarlo.³³

Teniendo como antecedentes directos a los filósofos perspectivistas y al propio Hermann Cohen, Rosenzweig se propone entonces comenzar a pensar una nueva filosofía. Para él, será necesario partir de su propia experiencia vital, así como de la perspectiva que su judaísmo le ha dado. Sobre la primera se ha ahondado en el capítulo primero de este trabajo. Sobre el judaísmo como horizonte de pensamiento de Rosenzweig, se hablará en los apartados siguientes. Es importante reconocer que al retomar su judaísmo, Rosenzweig no pretende universalizar la experiencia judía del mundo, ni postular al judaísmo como fundamento del sistema de filosofía futura³⁴. Eso sería incompatible con su crítica al idealismo, y también con su crítica a los supuestos de la asimilación. A ningún hombre singular debe serle negada la posibilidad de pensar la filosofía, que en suma es pensar la realidad, desde el horizonte cultural propio y desde la propia experiencia del mundo. El judaísmo representa para él justamente su particularidad, y además de la filosofía que aprendiera en la universidad alemana, el judaísmo es el ámbito espiritual dentro del cuál su propio pensamiento ha germinado. Al respecto del judaísmo, afirma: “He recibido el nuevo pensamiento en estos viejos términos judíos, de manera que lo he reproducido y retransmitido valiéndome de ellos”³⁵. Por eso no puede prescindir de él, porque la nueva filosofía no puede prescindir de la particularidad del filósofo.

III.3 La experiencia del sentido común sano y el nuevo pensamiento

En *El nuevo pensamiento*, Rosenzweig sintetiza la diferencia entre la nueva y la vieja filosofía de la siguiente manera: “la diferencia entre el antiguo y el nuevo pensamiento, [...] reside [...] en la necesidad del otro o, *lo que es lo mismo*, en tomar en serio al tiempo”³⁶. Como puede notarse, la diferencia entre viejo y nuevo pensamiento comporta una compleja ilación de ideas, enunciada en la cita anterior, cuyo análisis es determinante para comprender el

³³ *Ibid.*, p. 58. Rosenzweig nos remite aquí a un pasaje bíblico: Dt 34: 10: “Y nunca más se levantó profeta en Israel como Moisés, a quien haya conocido Yahvé cara a cara”.

³⁴ Cfr. F. Rosenzweig, *Introducción* a los «Escritos Judíos» de Hermann Cohen, p. 31.

³⁵ F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, p. 40.

³⁶ *Ibid.*, p. 34 (las cursivas son mías).

Nuevo Pensamiento. La idea de la necesidad del otro *como* (“o, lo que es lo mismo”) la necesidad de tomar en serio al tiempo es, desde nuestro punto de vista, lo que permite atribuir al Nuevo Pensamiento rosenzweigniano el carácter de una *filosofía de la experiencia del Otro*, como se explicará a lo largo de este capítulo.

Pero la diferencia entre ambas formas de pensamiento está atravesada todavía por otros elementos, que se añaden a la diferenciación anterior: el Nuevo Pensamiento es un “pensar gramático”, y el pensador que le es adecuado es un pensador eminentemente “hablante”; por otro lado, el viejo pensamiento es un “pensar lógico”. El sujeto que le corresponde habla consigo mismo (piensa) en voz baja. El viejo pensamiento es silencioso; el nuevo, “habla en voz alta”³⁷. Con esto tenemos entonces que el Nuevo Pensamiento no sólo relaciona el otro con la temporalidad, sino que al vínculo otro-tiempo se suma la noción de lenguaje y la del habla, pero, sobre todo, del habla que acontece en voz alta para ser escuchada.

Para comenzar a deshilvanar esa intrincada definición de Otro, es pertinente hablar de la experiencia del sentido común sano. Como se apuntó en el segundo capítulo, Rosenzweig opone al entendimiento enfermo, es decir, al idealismo, el entendimiento propio del sano sentido común. La caracterización de Rosenzweig sobre el sentido común, aunada a su crítica al idealismo, permite comprender la diferencia central entre sentido común e idealismo, que se contraponen. Esa diferencia radicaría en el hecho de que el sentido común sano es capaz de vivir en la comprensión inmediata de la trascendencia, es decir, se conduce como si efectivamente, y sin lugar a dudas, Dios, el hombre y el mundo fueran cosas absolutamente distintas y diferentes entre sí; como si entre ellas mediara un espacio que impide confundirlas en la idea de una sustancia mundano-humano-divina. En ese sentido, el sentido común es la contraparte del estado mórbido del entendimiento que, desde la crítica de Rosenzweig, corresponde al idealismo y su idea de la realidad como el Absoluto.

Así, el hombre que vive regido por su sentido común sano, asume espontáneamente la trascendencia que Rosenzweig tratará de explicitar de manera filosófica, desde los supuestos y las tesis de su Nuevo Pensamiento. En ese sentido, Rosenzweig reconoce que el “nuevo” pensamiento no es novedoso respecto del sano sentido común (o entendimiento sano), y tampoco se diferencia de él en gran medida. El Nuevo Pensamiento sólo es novedoso respecto del “viejo”, es decir, respecto del pensar que ha llegado a su fin con Hegel³⁸.

Proscrito como forma insuficiente, inexacta y seudocientífica del saber, el sentido común fue siempre rechazado por la filosofía de “Jonia a Jena”. Pero Rosenzweig recuperará el saber

³⁷ Cfr. *Ibidem*.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 29.

propio del sentido común no sólo como *saber* propiamente dicho, sino como el único capaz de aprehender la realidad verdadera, a diferencia del saber filosófico, que la tergiversa. Entonces, Rosenzweig invierte completamente la valoración sobre el sentido común y la filosofía, lo que constituye una de sus aportaciones filosóficas más interesantes.

El sentido común sano, piensa Rosenzweig, es aquel que deja ser a las cosas en el tiempo propio de su acontecer. Se dijo antes que el asombro ante el mundo caracteriza a todos los hombres por igual. Pero mientras que el filósofo se paraliza ante la realidad cambiante, y busca atraparla mediante la esencia, el hombre de la calle, que vive y piensa en la seguridad provista por su sentido común, permite que su asombro, y las dudas que de él nacen, se resuelvan a través de su experiencia cotidiana y durante el transcurso de su vida.

¿No se asombra también la mitad de la humanidad que no filosofa? [...] Pero, claro está, llega un momento en que cesa el asombro de estos otros: es devorado por el curso de la vida [...]. El niño se asombra del adulto. Pero la pregunta que yace en este asombro se contesta por sí sola cuando, un buen día, el niño llega a adulto. La mujer se estremece ante el varón, el varón se rinde ante la mujer. Pero su asombro mutuo encuentra su solución y disolución en el amor que les acontece [...]. Lo viviente se queda estupefacto ante la muerte. Pero un buen día ello mismo muere. Su asombro se ha resuelto. La propia vida ha traído esa solución. Así se asombra el hombre³⁹.

La experiencia propia del sentido común, con la que el Nuevo Pensamiento se identifica, asume la temporalidad como elemento inseparable del ser y, por ello, del conocimiento de la verdad de las cosas. Lo anterior significa al mismo tiempo asumir el cambio continuo como forma de ser de la realidad. No debe haber alguna “idea fija” previa a partir de la cual se ordene lo real⁴⁰. Lo real tiene la forma de la existencia, se configura en su devenir y paulatinamente va tomando forma. Esta idea constituye uno de los ejes alrededor de los cuales girará la noción de realidad del Nuevo Pensamiento rosenzweigniano: la realidad está enclavada en el tiempo propio del acontecer de cada cosa.

Rosenzweig había reconocido que la filosofía, al buscar comprender la realidad, la había considerado siempre conformada de tres elementos: Dios, hombre y mundo. Así también lo cree Rosenzweig. Pero piensa que esos elementos están *ya allí*, previamente a cualquier determinación del pensamiento. Se trata de *facticidades* cuya objetividad es absoluta. Aún cuando no se ha abstraído su esencia, aún cuando no se ha conocido su verdad por completo, los elementos tienen una existencia incuestionable. Y poseen existencia, y no meramente ser, porque la facticidad también remite al hecho (*factum*) o al acontecimiento, cuya ocurrencia no

³⁹ F. Rosenzweig. *El libro...*, p. 14.

⁴⁰ Cfr. F. Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*, p. 30.

se explica sin la referencia al tiempo. Por eso atribuir la forma de la facticidad a los elementos, implica también reconocer la temporalidad en la que esa existencia originaria acontece. Es justamente el sentido común sano el que, al no negar el tiempo y el cambio como constitutivo de lo real, reconoce a Dios, el hombre y el mundo como facticidades. Rosenzweig considera por ello que no es la razón que se “eleva trabajosamente” hasta el conocimiento de lo universal, la que es capaz de comprender y encontrar la verdad de la realidad, sino que es la *experiencia* que se da en la *cotidianidad* –es decir, día con día, a través del tiempo- la que está llamada a encontrar la verdad. Desde luego, la noción misma de verdad tendrá que ser modificada. Esa será otra de las tareas filosóficas del Nuevo Pensamiento.

Esta experiencia de la cotidianidad se da de manera *inmediata*, es decir, *no mediada por la razón*, y se corresponde con la forma de conocer propia del sano sentido común del hombre que no filosofa dentro del marco idealista. La experiencia del sentido común guía al entendimiento del hombre mediante una certeza práctica⁴¹. Esta certeza, a diferencia de aquella que anhela el idealista, no le asegura de antemano la inteligibilidad del objeto, pero le permite vivir en el mundo, en relación con las cosas, con otros hombres y con su Dios.

En este sentido, explica Reiner Wiehl, la experiencia del Nuevo Pensamiento, propia de la manera en que experimenta el hombre que se rige por su sentido común sano, es una experiencia de la “pluridimensionalidad” de la realidad, es decir, de su estar constituida por tres elementos distintos que poseen cada uno unicidad (Dios, el hombre y el mundo)⁴². Por eso, afirma Rosenzweig:

La experiencia, por profunda y penetrante que sea, una y otra vez descubre en el hombre sólo lo humano, en el mundo sólo lo mundano, en Dios sólo lo divino. Y sólo en Dios puede encontrarse lo divino, sólo en el mundo lo mundano, sólo en el hombre lo humano. *¿Finis philosophiae?* ¡Si así fuera, entonces tanto peor para la filosofía! Pero yo no creo que el asunto sea tan grave. Antes bien, en este punto en el que la filosofía pensada habría llegado al final, puede comenzar la filosofía experimentada⁴³.

Naturalmente, el sentido común fue siempre rechazado por la filosofía. Ello se debe precisamente a que él, y la experiencia “pluridimensional” del mundo que le es propia, reconocen una realidad que en su facticidad originaria, se ofrece como trascendente a la razón que la concibe; una realidad cuyos supuestos jamás se le ocurriría al sentido común que son

⁴¹ Cfr. R. Wiehl. “La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”, p. 109.

⁴² Cfr. R. Wiehl. *Ibid.*, p. 101.

⁴³ F. Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*, p. 21.

idénticos a los del pensar; cuya estructura reconoce él como autónoma y que se le aparece con una fuerza y una contundencia que al filósofo le están vedadas.

Si el sentido común sano ha sido rechazado por la filosofía de Jonia a Jena, ello se debe a que él reivindica de la realidad su carácter efectivamente fáctico, su singularidad y multiplicidad, y reivindica del pensamiento su capacidad de dejar ser al ser, sin reducirlo a sus criterios. Los pensadores idealistas, debido al sistema filosófico que sustentan, no pueden reconocer que el sentido común constituya una forma de conocimiento de la realidad. Ello se debe a que no pueden concebir, en primera instancia, una realidad como la que el sentido común concibe. Por el contrario, para la experiencia típicamente idealista:

De ninguna manera el mundo puede ser mundo, Dios puede ser Dios, el hombre, hombre, sino que todos deben ser “propriadamente” algo diferente. Si no fueran algo diferente sino real y efectivamente sólo lo que son, entonces, al fin y al cabo, la filosofía -¡Dios nos guarde y nos libre!- efectivamente sería superflua. Por lo menos una filosofía que busque extraer a toda costa algo “enteramente diferente”⁴⁴.

Veamos la cuestión a la luz de la filosofía hegeliana. Hegel diferencia sentido común de filosofía. El primero es la forma inacabada del saber, incapaz de conocer la verdad. La filosofía, por su parte, es el saber verdaderamente científico, únicamente con el cual puede conocerse la totalidad de lo real. En *Diferencia entre las filosofías de Fichte y de Schelling*, Hegel acepta que el sentido común también conoce, pero el conocimiento que le es propio no tiene fuerza real frente al saber filosófico⁴⁵. La incapacidad intrínseca del sentido común para aprehender la verdad radica en que “sus máximas no contienen para la conciencia su referencia a la totalidad absoluta”⁴⁶. Al no referirse el sentido común al absoluto (la totalidad), no es capaz de aprehender la verdad pues, dice Hegel, sólo el Absoluto es verdadero. Además, para Hegel la forma únicamente a través de la cual la verdad puede ser aprendida es la del concepto, pero al sentido común aquélla se le presenta sólo bajo la forma del sentimiento⁴⁷.

Desde la perspectiva idealista, el sentido común es un “proceder ingenuo”, no filosófico, con el que el hombre *crea* poder conocer los objetos sólo a partir de su conocimiento y comportamiento cotidiano y directo con ellos, y no a través de la mediación de la razón que comprende la realidad como un Absoluto. Esta creencia, esta “fe” en las cosas tal y como se le

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 19-20.

⁴⁵ G.W.F. Hegel. *Diferencia entre las filosofías de Fichte y de Schelling*. Madrid, Tecnos, 1990, J,56-L,22 (pp. 31-32).

⁴⁶ *Ibid.*, L,22-GW,21 (p. 32).

⁴⁷ Cfr. *Ibidem*.

presentan inmediatamente en la cotidianidad, dice Hegel, no es verdadera⁴⁸. La filosofía como ciencia de la verdad, entonces, no es ni procede del sentido común, sino de su superación. Así, para Hegel, la “pérdida de confianza en la *verdad de la cotidianidad* [...] [es] condición de posibilidad del descubrimiento de la verdad”⁴⁹.

Rosenzweig invertirá precisamente esta posición y depositará su confianza en la verdad que el hombre encuentra en la experiencia de la vida cotidiana. Él buscará precisamente reivindicar esa “fe” en la realidad, y precisamente como *fe*, es decir, como un *no-saber* (considerando “saber” desde la perspectiva dominante de la filosofía greco-germana), como se verá más adelante. Justamente porque el sentido común no tiende al Absoluto, justamente porque tiene *fe* en la realidad de las cosas tal y como éstas se le presentan inmediatamente en su comportamiento y conocimiento cotidiano con ellas, es por lo que el sentido común no *reduce* el ser al pensar y, por ello, no es idealismo. Según Rosenzweig, en la experiencia propia del sentido común, “no buscas nada detrás de la cosa, no la examinas desde todos los lados, no te abismas en sus profundidades, sino que la tomas como te la trae y ofrece el *instante*, y la pones detrás de ti, y *esperas* a las consecuencias”⁵⁰.

Lo anterior significa que la experiencia debe estar atenta al *curso* de la realidad, esto es, debe cuidarse de no pretender conocerla como extraída de su relación con lo temporal. La experiencia mantiene al hombre en el curso del tiempo, donde es ya de todo punto imposible hablar de conceptos o esencias, incluso de objetos (pues éstos son tales sólo en relación con un sujeto), y se vuelve necesario entrar en contacto inmediato con *acontecimientos*. Dios, el hombre y el mundo, pueden aparecer entonces como elementos de la realidad verdadera, es decir, de la realidad enclavada en el tiempo. “Lo que Dios ha hecho, lo que hace, lo que hará, lo que le ha acontecido al mundo, lo que le acontecerá, lo que acontece al hombre, lo que él hará –todo esto no puede ser escindido de su temporalidad [...]. Cada acontecimiento particular tiene su presente, su pasado y su futuro sin los cuales no podría ser conocido”⁵¹. Pero además, los elementos sólo pueden ser conocidos en sus relaciones recíprocas, porque al hombre, en su cotidianidad, no se le presenta Dios aislado del mundo ni del hombre, ni el hombre aislado del mundo ni de Dios. Así, “Conocer a Dios, al mundo y al hombre significa conocer lo que ellos hacen o lo que a ellos les sucede en los tiempos de la realidad. Lo que cada uno de ellos hace a los otros y lo que a cada uno le sucede a causa de los otros”⁵².

⁴⁸ Cfr. G.W.F. Hegel. *Enciclopedia...*, §26, p. 133.

⁴⁹ E. Dussel, *op.cit.*, p. 75 (las cursivas son mías).

⁵⁰ F. Rosenzweig. *El libro...*, p. 59 (las cursivas con mías).

⁵¹ F. Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*, pp. 31-32.

⁵² *Ibid.*, p. 32.

El idealismo, al ser un estado mórbido del hombre y su entendimiento -por ser un estado que lo saca del curso normal de la vida- encuentra en el vivir, verdadero en su cotidiana inmediatez, su objeción⁵³. La completa parálisis del hombre que piensa según los supuestos del idealismo no se mantiene ya cuando el hombre deja de filosofar mediante ese pensar ajeno a la realidad. A él, que impusiera al ser su pensar, finalmente también se le impone la realidad⁵⁴. La fuerza de esta realidad lo obliga a su vez a invertir aquella inversión en que él incurriera al pensar al ser únicamente mediante la esencia.

En efecto, la cura del idealismo es una inversión de otra inversión: aquella que opera la *experiencia* -tal como Rosenzweig la concibe- sobre el pensar de la esencia. Esa cura es traída al enfermo precisamente por el sentido común que, en última instancia, posibilita una conciliación entre el pensar y el obrar del hombre en el contexto de su experiencia vital cotidiana, en relación con los otros elementos de la realidad: Dios, hombre y mundo⁵⁵. El sentido común, pues, trae al filósofo idealista de vuelta a la realidad.

Al sentido común sano correspondería una forma filosófica diametralmente opuesta al idealismo: el Nuevo Pensamiento. Éste es la común escuela de todos los hombres⁵⁶ y, en tanto tal, no es sino la expresión de aquella antiquísima sabiduría del entendimiento que es el sano sentido común, propio de todos los hombres y no posesión únicamente de algunos iluminados.

Rosenzweig, al considerar que es el filósofo como hombre concreto y singular el fundamento del sistema de filosofía, y al atribuir a ese hombre concreto un entendimiento sano que lo lleva a vivir en una realidad conformada por facticidades, considera entonces la filosofía (la nueva) desde supuestos diferentes a la pensabilidad del ser, que vive en la experiencia inmediata de la trascendencia. Esa trascendencia significa la previa existencia de la realidad antes de que el pensamiento la reduzca a sus criterios. “Quien no dé el salto, conscientemente como pensador o inconscientemente como hombre viviente, partiendo de esta evidencia de que el mundo es algo, algo y no nada, algo y no Dios, algo y no yo, algo y no todo, ése nunca volverá a saber nada ni a tener experiencia alguna del mundo”⁵⁷.

Para el idealismo, por el contrario, la experiencia no puede serlo de la multiplicidad y la singularidad, mucho menos de la facticidad irreducible de los elementos que conforman la realidad. Para ejemplificar esto, aquí también nos remitimos al pensamiento hegeliano. Hegel

⁵³ F. Rosenzweig. *El libro...*, p. 16.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 34.

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 36, 46 y ss.

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 11.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 53.

afirma que el contenido de la filosofía es lo que se está produciendo en y por el espíritu viviente. Esto se ha hecho mundo de la conciencia y en tanto tal es la realidad efectiva. “Nosotros –dice Hegel- llamamos *experiencia* a la conciencia más próxima de este contenido”⁵⁸. La experiencia, entonces, es el proceso o actividad de la sustancia en su desdoblamiento (o determinación de sí), que constituye la realidad efectiva. Es el movimiento en el que la conciencia se extraña de sí, negándose, y se pone como “otra” para luego recuperarse y retornar desde su “sí mismo como otro” hasta sí misma ya como *para-sí* (autoconciencia). En este proceso, como se apuntó arriba, lo que aparece como algo desigual y novedoso (en la experiencia de la conciencia), no es sino la propia desigualdad de la sustancia respecto a sí misma⁵⁹. Así, finalmente la experiencia nunca es experiencia de lo otro, sino sólo de sí mismo. Y es una experiencia absoluta. Sobre la experiencia hegeliana, explica Reiner Wiehl:

En la teoría hegeliana de la experiencia, la diversidad entera de la experiencia posible del hombre se representa de antemano aunada en la suprema unidad de una conciencia absoluta. Esta unidad de lo diverso desarrollada en forma de sistema en una ciencia de la experiencia de la conciencia. La forma de sistema que para ello se adopta se presenta en forma de un orden sistemático de categorías que adelanta el orden según el cual procede la representación científica del todo. Esta sistemática científica hace posible conciliar jerarquías de objetos de experiencia, de modo de valor y valores del saber con grados de desarrollo de un sujeto sapiente de la unidad suprema, en definitiva, de un saber de experiencia absoluto⁶⁰.

La experiencia del sujeto sustancial o concepto, en tanto ella es el movimiento dialéctico-especulativo, tiende a la unidad. Ésta se logra superando (aniquilando) lo puesto como otro⁶¹. Entonces, tener o hacer la experiencia del objeto (lo otro) es aniquilarlo (superarlo). Esta aniquilación o superación opera mediante la síntesis que resulta en una unidad mayor. Pero como en esta unidad sintética lo otro es completamente asimilado y, por ello, aniquilado en tanto otro, la experiencia de lo otro, entonces, sólo lleva a cabo el re-conocimiento de lo mismo, como observara Rosenzweig⁶². Reiner Wiehl nos explica además que:

[...] las teorías de la experiencia del racionalismo filosófico moderno [...] coinciden en una cosa: en todas ellas, incluso más allá de la relación entre experiencia y percepción objetiva y para toda experiencia humana imaginable, los principios específicos de la experiencia se supeditan definitivamente a los principios universales del conocimiento y del saber. Esto significa que a la multiplicidad se la fundamenta en la unidad, a la particularidad en la generalidad, a la contingencia en la necesidad; y esta relación de fundamentación goza de clara

⁵⁸ G.W.F. Hegel *Enciclopedia...*, §6, p.106 (cursivas en el original).

⁵⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Prólogo, pp. 25-26.

⁶⁰ R. Wiehl. “La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”, p. 110.

⁶¹ Cfr. E. Dussel, *op.cit*, p. 78.

⁶² Cfr. *supra*, capítulo segundo, apartado II.2.4, p. 70.

preeminencia ontológica y epistemológica ante cualquier posibilidad imaginable de la inversa⁶³.

La experiencia propia del sentido común sano, y no del entendimiento enfermo (idealismo), será la que posibilite la aprehensión de la realidad verdadera. Porque ésta, como se explicará detalladamente más abajo, Rosenzweig la piensa como el orden de las relaciones establecidas entre las facticidades, mismas que están enclavadas en el tiempo propio de su acontecer y sólo mediante éste adquieren sentido pleno. La experiencia del mundo de la que parte el Nuevo Pensamiento rosenzweigniano le permitirá además pensar una filosofía que ponga a la base la trascendencia de la realidad respecto del pensamiento.

III.4 La inversión del idealismo: la nada y el no- saber como puntos de partida del pensar

El viejo pensamiento suponía el ser, y no la nada, como fundamento de la realidad. Sin embargo, Rosenzweig piensa el concepto de nada como el fundamento del ser. Al hacerlo, invierte completamente el viejo paradigma filosófico y subvierte las tesis del idealismo, porque la nada no puede ser pensada. Pero a Rosenzweig le interesa justamente liberar la realidad de su reducción e indistinción en y por el pensamiento. Por esa razón, es necesario que ponga la nada como fundamento. En la nada, el pensamiento idealista encuentra su límite infranqueable y, por ello, el fin de su dominio absoluto sobre la realidad. Por otro lado, como veremos aquí, al retomar el concepto de la nada, Rosenzweig también está retomando las enseñanzas del judaísmo, en este caso, sobre la idea de la creación *ex nihilo*, que él convertirá en uno de los elementos filosóficos más importantes de *La Estrella de la Redención*.

Lo que la nada plantea a la filosofía es un punto de partida que está allende el Ser “plenamente inteligible”⁶⁴. Esto significa, al mismo tiempo, que la nada plantea un punto de partida más allá del sistema de totalidad y de la lógica que anima todo este sistema. Pero si, como se ha sostenido en este trabajo, el logos idealista sirve ideológicamente a la legitimación y justificación de prácticas concretas de aniquilación del Otro, entonces el situarse en un ámbito más allá del Ser, significará a mismo tiempo reivindicar al Otro; significará la neutralización de la justificación ideológica de aquellas prácticas que lo aniquilan⁶⁵. No una

⁶³ R. Wiehl. “La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”, p. 99.

⁶⁴ S. Mosès. *Más allá de la guerra. Tres estudios sobre Lévinas*, p. 15.

⁶⁵ Para Mosès, el más allá del Ser que plantea la filosofía de Rosenzweig, lleva a un más allá de la guerra. Porque Mosès piensa, después de haber analizado la obra de Rosenzweig, que el idealismo

filosofía que facilita el paso a la aniquilación, sino a la experiencia del Otro. *Lo que en última instancia posibilitará el concepto de la nada como concepto originario de la filosofía, es pensar un espacio de trascendencia, únicamente desde el cual es posible hacer la experiencia del Otro verdaderamente Otro*, como veremos a continuación.

La nada a la que Rosenzweig se refiere incesantemente a lo largo de todo el primer libro de *La Estrella*, titulado “Los Elementos o el Perpetuo Antemundo”, puede ser entendida en dos acepciones, ambas relacionadas:

- a) La nada como **indistinción** y **reducción** de la singularidad operadas al interior del Uno-
Todo del idealismo.
- b) La nada como lo que está **allende** el pensar de la totalidad (en este sentido se trataría de la nada del concepto judío de creación *ex nihilo*).

La nada como indistinción y reducción se sostiene sobre la crítica de Rosenzweig al idealismo, que se revisó en el capítulo segundo de este trabajo. Ser nada en este sentido significa ser de modo universal, esto es, ser *dentro* del Todo pensable de la filosofía idealista. Se es “nada” porque se está *disuelto* el propio ser en otro que lo abarca completamente⁶⁶. El hombre, podríamos decir como ejemplo, es nada en tanto queda necesariamente remitido al Estado, pues su singularidad, la única que podía darle realidad verdadera y no sólo ideal, es subsumida dentro del sistema de la ética, que sólo mantiene trato con lo que de universal hay en el hombre y sólo a ese hombre universal tiene en mente cuando prescribe sus imperativos. “La filosofía había creído asir al hombre [...] en la ética. [...] Por mucho que se propusiera por principio concederle al acto un puesto señero frente a todo ser, en la práctica, sin embargo, volvía necesariamente la ética a enredar el acto en el círculo del Todo conocible. Al final, toda ética desembocaba en teoría de la comunidad considerada como un pedazo de ser”⁶⁷. También las cosas y los sucesos del mundo son nada, en tanto son reducidos a su consideración de mero fenómeno u objeto ideal. En el idealismo, Dios es nada, porque su ser se diluye en la idea de un Absoluto divinizado, confundándose así con el mundo y el hombre. El Todo en el que se disuelve el ser de Dios es el todo panteísta, donde se le con-funde con el mundo que anima⁶⁸.

resulta en un “ontología de la guerra”. Cfr. *Ibid.*, Prefacio, *passim*. Claramente, la guerra también puede ser considerada como una forma de aniquilación del hombre.

⁶⁶ Cfr. F. Rosenzweig. *El libro...*, p. 75.

⁶⁷ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p.50. En esta cita, el “acto” representa ese aspecto irreducible de la libertad del hombre.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 56.

Así, todo lo que desde la perspectiva del pensar de la totalidad podía ser concebido como real, como *algo* es, desde la perspectiva crítica de Rosenzweig, una mera nada. Es nada porque ha desaparecido su existencia real en el miasma del concepto (hegelianamente entendido).

Con esta primera acepción de la nada, Rosenzweig denuncia una vez más las verdaderas pero veladas intenciones del pensar de la esencia: aplastar lo singular y diverso en su afán por abarcarlo en un Todo que pudiera él, finalmente, comprender absolutamente.

Ahora bien, la Nada en su segunda acepción, a la que a partir de este momento diferenciaremos de la primera nada escribiéndola con «N» mayúscula, es la Nada únicamente a partir de la cual puede surgir el verdadero ser, la verdadera realidad, es decir, una realidad conformada por tres elementos distintos y claramente diferenciados: Dios, hombre y mundo⁶⁹. La nueva filosofía tiene como supuesto esta Nada, porque a partir del algo que surge de ella, se garantiza para cada elemento su irreducibilidad; y sólo porque a partir de esa Nada, se abre un espacio de trascendencia que permite estrechar vínculos fundados en el reconocimiento de la verdadera alteridad, como se mostrará.

Esa Nada determina el camino que habrá de seguir el Nuevo Pensamiento: el camino que va de la nada (entendida aquí en su primera acepción) al “Algo” del saber, es decir, a aquello que se ha librado de la indistinción y reducción de las categorías del pensar de la esencia. Los elementos Dios, mundo y hombre son el *algo* que busca Rosenzweig, es decir, aquello que es irreduciblemente y por sí. Sólo por eso su búsqueda parte de la Nada *particular*. “Buscamos lo perpetuo, que no precisa del pensar para empezar a ser. [...] y por ello tenemos que aceptar la nada allí y como se nos presente, y hemos de hacerla perpetuo punto de partida de lo perpetuo”⁷⁰. Es con esta Nada como punto de partida, que puede tenerse a los elementos como efectivamente reales, como facticidades. “Buscamos a Dios, como luego buscaremos el mundo y al hombre, no como se busca un concepto entre otros, sino por sí, plenamente independiente, en su absoluta efectividad –si es que esta expresión no da lugar a malentendido-, o sea: justamente en su «positividad»”⁷¹.

Como se refiere en la cita anterior, la Nada permite hablar de dichos elementos en la “absoluta *efectividad*”, que Rosenzweig concibe como una objetividad *verdaderamente* objetiva, en la que los elementos están dados de antemano, previamente a su determinación por el pensamiento. No debe confundirse la efectividad que reclama Rosenzweig para las

⁶⁹ Es importante señalar que Rosenzweig no diferencia explícitamente ambas acepciones de la nada, así como tampoco las distingue con una escritura diferente. Sin embargo, nos parece que la distinción de dichas acepciones está presente en su obra.

⁷⁰ F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 60.

⁷¹ *Ibid.*, pág. 63

sustancias con la *Wirklichkeit* hegeliana, la realidad como lo racional efectuado. Lo *absoluto* (en “absoluta efectividad”) no remite aquí al Todo que resulta del proceso dialéctico-especulativo. Lo absoluto rosenzweigniano, completamente opuesto al hegeliano, es lo que tiene fuerza suficiente para en-frentarse al Todo, con la suficiencia de ser que se requiere para *ser por y en sí mismo*, fuera del Todo pensable.

La Nada la ha pensado Rosenzweig a partir de las fuentes de la tradición religiosa judía, específicamente del concepto central de la creación *ex nihilo*, la creación de la nada. Sobre esta, explica Gershom Scholem:

El concepto de creación de la nada [...], constituye uno de los grandes temas en la teología de las religiones monoteístas. El sentido de cualquier otra creación es, en esencia, renovar el mundo, reconstituirlo, dar forma a lo informe [...] el pensamiento de una creación de la nada [...] está en oposición a tales representaciones de reconstrucción o renovación del mundo [...], en qué consiste propiamente la espontaneidad de lo creador: cómo, a partir de elementos conocidos y por una extraña “heteronomía de los fines” [...] *surge algo totalmente distinto* de los que contenían los elementos a partir de los cuales brota lo creador⁷².

Lo que la creación *ex nihilo* implica es la diferencia irreducible entre Dios y su creación, a saber, el hombre y el mundo. Aquello que es creado de la nada en este sentido, es distinto de Dios, no proviene ni está formado de la misma sustancia⁷³. Esta idea es fundamental para el monoteísmo judío, que se sostiene en la idea de la unicidad de Dios, que no significa la *unidad* del mismo. Significa que se excluye la idea de “composición” de Dios y “la identidad con el mundo”, es decir, el panteísmo⁷⁴.

Así, la creación *ex nihilo* del judaísmo excluye la idea de un Todo en el que Dios, el mundo y el hombre están confundidos en una misma sustancia. En este sentido, la creación de la nada contradice la concepción monista de la unidad⁷⁵, que se rastreó en la filosofía idealista.

La Nada de la que habla Rosenzweig refiere un espacio vacío en el que Dios no está, y a partir del cual Dios crea necesariamente algo diferente y distinto de sí⁷⁶. Por eso Rosenzweig no habla de la Nada como “única y universal”, sino como una Nada particular. No piensa en una nada única y universal porque a partir del movimiento filosófico de los posthegelianos, el

⁷² Gershom Scholem. *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. Madrid, Trotta, 2000, p. 47 (las cursivas son mías).

⁷³ Cfr. *Ibid.*, p. 49.

⁷⁴ Cfr. Hermann Cohen. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona, Anthropos, 2004, p. 31.

⁷⁵ Cfr. G. Scholem, *op.cit.*, p. 57.

⁷⁶ Esta idea de nada pertenece a la cábala luriánica, que Rosenzweig, al volverse un estudioso de las fuentes judías, conocía, y de la que habla en la *Urzelle* (p. 25).

pensamiento se ha desembarazado ya de la idea del Todo único y universal⁷⁷. Dentro de ese Todo universal, cuyo correlato es la nada universal, el singular desaparece. Por el contrario, la Nada particular, que es además triple (correspondiente a la nada de Dios, el hombre y el mundo), da origen, como en la concepción judía de la creación *ex nihilo*, a la realidad, o mejor, a tres realidades⁷⁸.

Con esta concepción judía a la base, Rosenzweig asigna a cada elemento de la realidad, incluso a Dios mismo, una Nada de la cual surge, y con ello asegura a cada elemento su autosuficiencia ontológica. Éste es el interés principal de Rosenzweig porque, como veremos, sólo a partir de esta autosuficiencia ontológica podrá hablarse de trascendencia y, con ello, de alteridad verdadera. “de lo que se trata –dice Rosenzweig- es de, siempre que un elemento óntico del Todo repose sobre sí mismo insoluble y perpetuamente, presuponer a este ser una nada, su nada”⁷⁹.

Ahora bien, no es del todo exacto decir que los elementos son creados desde su Nada, porque los elementos, tal como Rosenzweig los concibe en el “Perpetuo Antemundo”, no son “creados” en absoluto, sino que se configuran a sí mismos desde sí mismos. De cada uno surge la fuerza de su origen. Originado cada uno desde su Nada, y teniendo como referencia la creación *ex nihilo* de la concepción judía que se explicó anteriormente, Rosenzweig demanda así para los elementos de la realidad un origen único, que asegura a Dios, el hombre y el mundo su absoluta irreducibilidad. De esa manera, cada uno es trascendente respecto del otro, pues cada uno proviene de una Nada diferente, separada abismalmente de la Nada de la que surge el otro elemento. “al presuponer la nada tan sólo como la nada de Dios, todas las consecuencias de este supuesto no llevan más allá del marco de este objeto. Luego sería enteramente falso, sería recaer en el concepto superado de la nada única y universal, que creyéramos haber derivado [de Dios] [...] la esencia del mundo o el acto referido al mundo o al hombre”⁸⁰.

Rosenzweig reelabora la concepción judía de creación de la nada a partir de la que él llama la “matemática” de Cohen⁸¹. A ésta la describe así: “no produce sus elementos partiendo de la nada vacía del cero universal y único, sino del diferencial, o sea, de la determinada nada que se coordina en cada caso con el elemento que se busca. El diferencial aún en sí las

⁷⁷ F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 65.

⁷⁸ Dice Rosenzweig: “la nada particular, que se rompe, fecunda, en las realidades”. *Ibid.*, p. 61.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁸¹ Cfr. *Ibid.*, p. 61.

propiedades de la nada y las del algo. Es una nada que remite a un algo: a su algo; y, a la vez, es un algo todavía dormido en el seno de la nada⁸². El infinitesimal es algo que, aunque cercado por la nada (el cero, en esta analogía), no deja nunca de ser algo, y que incluso le es imposible dejar de ser algo. En ese sentido, cada elemento que surge de su Nada, se encuentra ya siempre en el camino de ser algo. Explica Sammuelson: “Los elementos de la realidad [...], Dios, el mundo y el hombre –son presentados por Rosenzweig no sólo como sustancias, o entidades o cosas, sino como movimientos, o mejor, procesos, que se originan como nada pero que tienden en la dirección de convertirse en algo al final, y el final se entiende mejor como el límite de un proceso infinito”⁸³. Así, entonces, esa nada es solamente el origen de un proceso de compleción que, como veremos, llevará a la consideración de los vínculos entre los elementos.

Es importante reconocer que la Nada de Rosenzweig no es meramente un no-ser. El idealismo se había deshecho de la idea de nada, que representaba un límite infranqueable para su logos, reduciéndola de alguna manera al ser, aunque esa reducción se diera en términos de una definición negativa. Hegel, por ejemplo, habla de la nada como el ser indeterminado absolutamente, es decir, el ser meramente esencial que no está aún animado por el proceso dialéctico del concepto. La nada, entonces, es el puro ser, la pura inmediatez, es decir, aquello sobre lo que no ha acontecido la mediación lógica de la negación⁸⁴. Pero cuando Rosenzweig habla de la Nada, no habla propiamente de un concepto, ni de un ser que todavía no ha alcanzado su completud. Se refiere a un ámbito de absoluta trascendencia donde las categorías del pensamiento (al menos del idealista) pierden su poder de reducción. Entonces, concebir la Nada como fundamento del nuevo filosofar, implica también partir del no-saber, porque en referencia al viejo pensamiento, la nada es lo impensable. Por eso para Rosenzweig, lo filosóficamente atractivo del infinitesimal es el hecho de que es nada y ser a la vez. En términos del viejo pensamiento, es una contradicción. ¿Y qué puede haber más impensable que una contradicción? Así, al poner a la nada -que al mismo tiempo lleva en sí al ser- como fundamento del nuevo sistema, Rosenzweig reivindica así, al mismo tiempo, lo impensable, aquello que remite al imposible *más allá* de la razón. Por eso para Rosenzweig, que busca oponerse al pensar de la totalidad sostenido por el idealismo filosófico, es importante partir del no-saber.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ N. S. Sammuelson, *op.cit.*, p. 305.

⁸⁴ Cfr. G.W.F. Hegel. *Enciclopedia...*, §86 y 87, pp.188-190.

El antiguo pensamiento se preciaba de ser omniabarcante. Pero Rosenzweig, que desea caracterizar a los elementos más allá del alcance del Uno-Todo, debe partir de un más allá del saber. De Dios, mundo y hombre, dice, no sabemos, en principio, nada⁸⁵. Al no saber en principio nada, no podemos determinarlos previamente con el pensamiento. Así, no podemos sino concebirlos como lo efectivamente dado, lo que ya siempre está allí.

Sólo desvinculando pensabilidad y ser es como puede conocerse la realidad verdadera, es decir, fáctica. Ahora bien, el no-saber es punto de partida del saber, aunque de un saber nuevo. El no-saber no es una completa inteligibilidad, sino un saber que se contrapone al del idealismo. A cada elemento corresponde su no-saber, lo que significa que de cada elemento se tiene un saber que, a diferencia del idealismo, no reduce al elemento en las categorías propias de otro elemento. El no-saber remite, finalmente, a la fe o saber del sentido común que lleva al hombre, inmediatamente, a reconocer la existencia independiente de Dios, el hombre y el mundo.

Así, Rosenzweig parte de la nada y del no-saber de Dios, del mundo y del hombre. Y explica:

Nosotros no nos proponemos restaurarlos como objetos de ciencia racional, sino justamente al revés: como objetos <"irracionales">. De medio para empezar a situarlos nos ha servido el método que designa la partícula *meta*: orientarnos por aquel objeto racional del que se desprende el irracional que buscamos, para conquistar su ser irracional [...]. Así, a propósito del hombre, orientarnos por el hombre que es objeto de la ética; para el mundo, por el mundo que es objeto de la lógica; para Dios, por el dios que es objeto de la física [...]. Nuestro viaje de exploración avanza de las Nadas del saber al Algo del saber. Cuando hemos llegado al Algo, aún no estamos muy lejos. Con todo, Algo es más que Nada⁸⁶.

Al buscar el Algo a partir de la Nada, se busca un elemento único e irreducible de la realidad. Eso significa que se busca un mundo *metalógico*, más allá de las categorías del pensamiento a las que quedaba reducida su efectiva realidad; un Dios *metafísico*, es decir, un Dios cuyo ser es distinto del ser de la naturaleza, del ser del mundo que ha creado; y un hombre *metaético*, más allá de los imperativos morales de la ley, que se dirigen exclusivamente al hombre considerado en sus aspectos esenciales⁸⁷. Son esos Algos, considerados en su realidad más allá de la reducción en la totalidad, los que pueden tomarse como elementos constitutivos de la realidad verdadera, en la que la *experiencia del Otro* sustituirá a la *representación* del Otro del idealismo.

⁸⁵ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, pp. 63, 82 y 103.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 59-60.

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 50, 53, 56.

Con estas consideraciones, Rosenzweig se separa definitivamente del idealismo. Los supuestos que pone a la base de su Nuevo Pensamiento son la exacta contraposición de aquellos sobre los que se sostuviera el pensar de la totalidad. El resultado, como veremos en el siguiente apartado, será el “trozamiento del Todo”.

III. 5 La destrucción del Uno-Todo: hacia la configuración de los elementos de la realidad

El primer libro de *La Estrella de la Redención* tiene como finalidad mostrar cómo puede romperse la unidad absoluta del Todo idealista y cómo, a partir de este rompimiento, resurgen los tres elementos que constituyen la realidad. Aunque Rosenzweig reconoce que el rompimiento de la totalidad comienza a tener lugar a partir de la perspectiva de los primeros pensadores posthegelianos, esta perspectiva, y la filosofía que estos pensadores construyen no es todavía la de Rosenzweig. Él se propone pensar un sistema propio. De estos pensadores, como se apuntó arriba, él retoma la actitud filosófica de poner a la base de la totalidad la singularidad. Sin embargo, falta todavía, a partir de estos supuestos, analizar lo propio del pensamiento rosenzweigniano en cuanto a su aportación para una filosofía opuesta a la vieja filosofía de la totalidad. En este sentido, Rosenzweig propone una nueva lógica que se contrapone, tanto en sus operaciones como en sus resultados, a la lógica idealista. Esa nueva lógica tiene como finalidad precisamente guiar la búsqueda del Algo a partir de la Nada particular de la que surge. Desde la perspectiva del idealismo, es un no-saber. Como veremos a continuación, en términos del idealismo se trata efectivamente de una contradicción. Pues sólo contradiciendo la lógica idealista puede resurgir la realidad.

Para Hegel, la negación era el motor que animaba la vida del concepto. Como vimos, esta negación, entendida como movimiento dialéctico-especulativo, superaba con cada etapa la contraposición producida por la negación en el momento anterior. Lo importante para Hegel era la superación del estado antitético, porque éste posicionaba a cada elemento como contrario del otro, impidiendo así la superación de las contradicciones en la unidad sintética. El resultado era el Absoluto dios-hombre-mundo, y la consecuente identidad de lo finito y lo infinito, con lo que se anulaba lo trascendental de cada elemento.

Oponiéndose a ese resultado, Rosenzweig propone una nueva lógica, cuyo resultado es el fin del Uno-Todo de la filosofía. En lugar de la negación de la contraposición antitética (la negación de la negación), Rosenzweig responde con una afirmación de la contradicción. Una afirmación de lo uno y de lo otro, y no una superación de lo otro *en* lo uno. La vía para esto es

doble: el *Sí* y el *No*⁸⁸. La afirmación y la negación son contrarias. Cada una se aplica a las tres nada particular de los elementos Dios, el hombre y el mundo⁸⁹. Rosenzweig explica en qué medida la doble vía del *Sí* y del *No* se opone a la dialéctica especulativa:

Lo que terminó en *Sí*, surge como *No*, y lo que terminó en *No*, como *Sí* [...] Pues los actos en que descompone el nacimiento desde el fundamento, y sobre todo los dos primeros, no surgen dialécticamente el segundo a partir del primero. El *No* no es la “antítesis” del *Sí*, sino que el *No* está respecto de la nada en la misma inmediatez en que lo está el *Sí*, y para aparecer además del *Sí* no presupone al propio *Sí*, sino únicamente que el *Sí* haya surgido de la nada. [...] qué enormemente importante es esta relación igualmente inmediata de ambos actores con su origen, o sea, la oposición del método que empleamos con el método dialéctico⁹⁰.

De la oposición permanente, y no de la superación de ésta, surgirán de cada nada particular tres figuras elementales como tres todos. No se trata ya de un Todo que reúna en su seno a los tres elementos, Dios, hombre y mundo, como en el Absoluto hegeliano, sino de tres Todos separados, cada uno constituyendo por sí una figura absoluta.

Es para estos absolutos para los que Rosenzweig reclamará el status ontológico de las sustancias, negando con ello la unidad del Todo del idealismo. La sustancia una que se expresa en la concepción del Absoluto, esto es, la concepción monista, se escindiría en tres y entonces, el Todo “único y universal”, que se fundaba en la pensabilidad del ser y la unicidad del logos, deja de ser omnicompreensivo, y se rinde ante la multiplicidad y diferencia de los tres todos liberados de la unidad de *lo mismo*. “Hemos destrozado, en verdad, el Todo. Cuanto más hondamente descendimos en la noche de lo Positivo a fin de atrapar al Algo en su origen a partir de la Nada, tanto más se nos rompió la unidad del Todo”⁹¹.

En la cita, este Positivo, este Algo, representa para Rosenzweig el ser de cada uno de los elementos que surgen de su Nada particular (a la que en esta cita se refiere como “la noche” de

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 64.

⁸⁹ Para la nada particular de cada elementos, el *Sí* se aplica a la no-nada; el *No*, a la nada. (Cfr. Rosenzweig, F. *La Estrella...*, pp. 63-64 para Dios, pp. 82-83 para el mundo, y 104-105 para el hombre). No ahondaremos en el complejo proceso de configuración de los elementos a partir de su afirmación y su negación de la nada particular de la que surgen, solamente mostraremos y explicaremos su resultado. Es importante mencionar que la explicación del proceso de configuración de los elementos a partir de la afirmación y la negación, le lleva a Rosenzweig casi todo el primer libro de *La Estrella*. (Cfr. Rosenzweig, F. *Ibid.*, pp. 43-132). Pero Rosenzweig mismo afirma que lo importante de su libro no se encuentra en absoluto en el primer libro, cuando afirma de esa sección: “¡Rápido! ¡No detenerse! ¡Lo importante vendrá después! Y lo difícil, acaso el concepto de la nada, de las «nadas», que aquí parece ser sólo un concepto auxiliar, descubre su verdadera significación en la breve sección que cierra el volumen [se refiere al volumen de la primera parte], y su último sentido incluso recién en el último libro de toda la obra. Lo que aquí se presenta no es sino una reducción al absurdo y, a la vez, un salvataje de la antigua filosofía”. (F. Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*, p. 19)

⁹⁰ F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 156.

⁹¹ *Ibid.*, p. 125.

lo Positivo). Contraviniendo la dialéctica, cuya finalidad es la superación de las contradicciones, para Rosenzweig el “Algo” que se busca es la absolutización de los momentos que se contraponen. En la visión de Rosenzweig, ellos no son nunca “superados” en una unidad mayor, sino que originariamente son como tres sustancias, reducibles sólo a sí mismas, idénticas sólo consigo mismas⁹². Es muy importante resaltar de nuevo que la sustanciación de los elementos de la realidad no debe considerarse la condición real de las mismas. Rosenzweig es enfático al afirmar que la sustanciación será sólo un punto de partida que deberá después ser abandonado, pues de lo que se trata no es de mantener la idea idealista de sustancia, sino usarla para revertir precisamente las implicaciones que esta tiene en el idealismo.

Ahora bien, cuando Rosenzweig habla de sustancias, la concepción que tiene en mente es la spinoziana:

Cada uno de estos conceptos es él mismo «esencia», cada uno es él mismo sustancia, con toda la pesantez metafísica de esta expresión. Cuando Spinoza, al principio de su obra [*Ética demostrada según el orden geométrico*], transmite a los grandes idealistas de 1800 el concepto de sustancia de la escolástica [...] la define del modo conocido [...] como lo que es en sí y es concebido por sí mismo. Tal vez no podría esclarecer mejor la intención de las difíciles partes constructivas de los tres libros del primer volumen [de *La Estrella*] que diciendo que aquí se muestra para cada uno de los tres posibles portadores del concepto de esencia cómo cada uno de ellos cumple a su modo particular con esta definición. Lo que yo llamo «sí» corresponde al *in se esse*, lo que llamo «no» al *per se percipi* de la definición de Spinoza⁹³.

Lo que caracteriza a las tres sustancias en tanto tres todos absolutos, es su cerrazón y aislamiento. Su surgimiento a partir de su nada, y su configuración llevada a cabo sólo desde sí mismos, hacen de estos elementos figuras acabadas en su interior que no reconocen ningún fuera, principalmente porque al ser unidades completas, no presentan ninguna carencia. Su ser, o en términos rosenzweignianos, el “Algo”, surgió de su Nada (la nada particular) de modo único e irrepetible. Sólo un ser que proviene de esa Nada puede persistir frente al ser del resto

⁹² Cfr. F. Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*, p. 22.

⁹³ *Ibidem*. Es evidente que el concepto de “sustancia” pertenece al paradigma del viejo pensamiento, que Rosenzweig busca superar. Pero la argumentación de Rosenzweig en torno a las sustancias es, como el mismo apuntó, sólo un momento transitorio (aunque necesario) en la construcción de su Nuevo Pensamiento. También de manera sólo provisional se ve él en la necesidad de hacer uso de las palabras de la vieja filosofía. Una vez más, sin embargo, debemos entender los términos rosenzweignianos en oposición con los viejos términos filosóficos. Así, también a él le preocupa que el sentido que da a términos como “sustancia” se confundan con las palabras de la vieja filosofía. Por ejemplo en *La Estrella*, afirma: “[...] en el resto de esta Introducción [de *La Estrella*...] necesariamente sólo preliminar, hemos de temer, por lo mismo, la confusión con los conceptos antiquísimos de la filosofía, y aún nos va a ser más difícil evitarla” (p. 56). Aún se puede ofrecer otra razón para entender por qué Rosenzweig no se deshace de una buena vez de aquellos conceptos. En este caso, respecto del concepto de “ética”, dice en *La Estrella*: “Cuando lo que se pretende no es destruir, por el ciego placer de la destrucción, el trabajo espiritual del pasado, sino, más bien, hacer valer en plenitud su rendimiento [...]” (p. 51).

de los elemento (irreducibilidad) como distinto. Para eso ha servido a Rosenzweig retomar el concepto de nada de la idea de creación *ex nihilo* del judaísmo. Como se apuntó arriba, en esta concepción la nada asegura que lo creado sea enteramente diferente del creador. Esa misma distinción queda asegurada a cada elemento cuando surge de su propia Nada. Pero en el análisis de Rosenzweig, esa Nada les asegura también su irreducibilidad.

Así, Dios es un $A=A$, donde A representa lo infinito, cuya esencia está compuesta de la infinitud y la libertad. Ambas configuran a la divinidad como *vitalidad*⁹⁴. El hombre es $B=B$, donde B representa lo finito. Su esencia es la absoluta finitud y la voluntad obstinada. La figura final del hombre es el *carácter*⁹⁵. El mundo es $B=A$, y su esencia la constituyen la plenitud del fenómeno (entendiendo fenómeno en sentido rosenzweigniano⁹⁶) y el logos universal. Pero este logos, a diferencia del logos del idealismo, no antecede al fenómeno, no se aplica a él, sino que se adecua a la plenitud rebosante de las cosas. Se trata de un logos que se diversifica en la misma medida en que las cosas del mundo se renuevan cada vez⁹⁷. El caso del mundo es particular. El mundo no es absolutamente independiente del $A=A$, esto es, de Dios. A pesar de ello, la forma de su ecuación no es necesariamente $A=B$. Esta forma representa la ecuación idealista del mundo, donde lo finito (B, en este caso) se subsume en lo infinito (A)⁹⁸. Pero si para Rosenzweig la ecuación del mundo es $B=A$, ellos se debe, en primera instancia, a que en el mundo, el logos (representado por la A, lo infinito) es el que se adecua a lo múltiple finito de los fenómenos: el pensamiento no le impone sus categorías al mundo, sino que los predicados del mundo responden primeramente a la realidad variada y múltiple del mismo.

Por otro lado, la forma de la ecuación $B=A$ responde al hecho de que, en alguna medida, el mundo (aquí representado como B, lo finito) no es absolutamente independiente de Dios (A). La razón de esto radica en que Rosenzweig, que piensa su nueva filosofía desde el horizonte de comprensión del judaísmo, concibe al mundo como *creado* por Dios. Esta creación, sin embargo, no está terminada. El mundo no es creado por Dios como una figura completa. El que la B anteceda a la A en la ecuación expresa justamente la preeminencia de la finitud incompleta sobre el acto creador de la A infinita. Porque la creación de Dios, en la perspectiva judía del mundo, no la termina Dios mismo, sino un finito: el hombre. El hombre lleva a término la creación divina. Esta idea es el fundamento de la idea judía de Redención. Pero en ninguna de las dos interpretaciones de la ecuación del mundo, éste es reducido a ningún otro

⁹⁴ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 70.

⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 107.

⁹⁶ Cfr. *supra*, capítulo segundo, II.2.4, pp. 68.

⁹⁷ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 92.

⁹⁸ Cfr. *supra*, capítulo segundo, apartado II.2.4, p.71.

elemento como a su categoría superior. No obstante, en este momento de la argumentación de Rosenzweig, todavía no es posible hablar del Mundo ni de Dios en el sentido que el judaísmo da estos términos, pues los elementos A y B, en sus tres ecuaciones, representan las figuras elementales de la realidad en general, aquellas realidades sobre las que el pensamiento filosófico vuelve una y otra vez.

Dios, hombre y mundo se explicarían, en un primer momento, por sí mismos y quedarían fundados únicamente en ellos mismos. Decimos sólo que en un primer momento, porque para Rosenzweig, la substanciación de aquellos elementos, que él habrá de considerar más bien como realidades, es provisional. Como toda realidad, ellos sólo podrán comprenderse dentro de la temporalidad. Su sustanciación no es sino el primer paso en el camino de su liberación de la indistinción del Uno-Todo idealista.

Es importante reconocer que Rosenzweig no piensa que esos elementos hayan de quedarse siendo sustancias. Más aún, para estos elementos es imposible mantenerse en el estado de las sustancias. Porque en tanto sustancias, son abstracciones, los tres grandes conceptos de la realidad: Dios, hombre y mundo. Pero son sólo eso, abstracciones sin realidad verdadera, es decir, objetos del pensar que no se vinculan en el tiempo de su acontecer. Sin embargo, sólo porque se trata de tres “Algos” diferentes, sólo porque se les concibe como sustancias o esencias distintas entre sí, podrán llegar a constituir las relaciones verdaderas que conforman, en su interacción, la realidad.

Así, su sustanciación sólo es el punto de partida de su posterior transformación en realidades. Los elementos deben pasar a ser *relaciones*, que así es como las reconoce de manera inmediata, en la *experiencia* cotidiana, el sentido común del hombre⁹⁹. Esos “unos aislados”, o sustancias son tan sólo la materia prima con que ha de llevarse a cabo la configuración posterior de la realidad verdadera, que no puede ser la del aislamiento propia de la sustanciación. Así entonces, esa auto-referencialidad de los elementos no es sino un primer momento en el proceso de efectuación de la realidad originaria, o la que Rosenzweig consideraría como tal: una realidad vinculante, una realidad en la que los elementos se relacionan sin subsumir ni reducir a lo otro dentro de sí. Este punto es muy importante en la interpretación del Nuevo Pensamiento, entendido como una *filosofía de la experiencia del Otro*. Porque esa experiencia de la alteridad verdadera, sólo se sostiene en el carácter absoluto (trascendental) de la existencia del Otro, que a su vez se fundamenta en la autosuficiencia de

⁹⁹ Cfr. *supra*, capítulo tercero, apartado III.3, *passim*.

ser de sí. Y es aquí, en su relación con la cuestión del Otro verdadero, que el argumento de Rosenzweig sobre las sustancias cobra su verdadera importancia y su verdadero sentido:

La separación de su “ser” está aquí presupuesta, pues si ellos no estuvieran separados, entonces de ningún modo podría actuar el uno sobre el otro; *si en el fondo más profundo el otro y yo fuéramos el mismo [...] entonces por cierto yo no podría amarlo [...]* Así de importante es la separación del “ser” que aquí se ha presupuesto y de la que, sin embargo, en lo sucesivo no volverá a hablarse. Pues en la realidad efectiva, que únicamente se nos da en la experiencia, esta separación de Dios, mundo y hombre es superada y todo lo que tenemos es experiencia de sus vínculos.¹⁰⁰

Antes de dar un tratamiento más específico al tema de la diferencia y del amor, aquí tan sólo apuntaremos que el amor como fundamento de la relación ética entre *otros*, solo podrá pensarse a partir de la diferencia absoluta entre los referidos, una diferencia cuya radicalidad se sostiene en el carácter trascendental de cada elemento.

Por otro lado, debe tenerse cuidado de no dejarse engañar de nuevo por la pensabilidad del ser que determina la realidad de sus objetos y las relaciones trabadas entre ellos. No se trata que el pensar construya de nuevo la realidad a partir de elementos configurados; se trata más bien de volver a ponerla al descubierto, habiendo disipado “el humo azul del pensamiento del Todo”¹⁰¹. Mucho antes de que el pensar filosófico decidiera ordenar al mundo como una totalidad donde las tres facticidades se desdibujaran, el “sano sentido común” captaba ya, mediante su *experiencia* de la realidad, lo que las cosas eran *por sí mismas*. La experiencia del sentido común, se apuntó ya, ha vivido desde siempre en la experiencia de la trascendencia, reconociendo la diferencia real entre Dios, el mundo y el hombre, y jamás se ha comportado el hombre como si estos tres fueran una y la misma cosa. No existe una experiencia de lo absoluto, sólo hay una experiencia de la trascendencia de cada uno de estos elementos respecto del otro¹⁰².

Ahora bien, Rosenzweig encuentra una semejanza entre las figuras acabadas y cerradas de Dios, hombre y mundo, y el Dios mítico del panteón griego, el héroe trágico de la tragedia ática y el mundo plástico de la antigüedad. Los dioses olímpicos de la antigüedad son *vivientes*, es decir, son personalidades, aunque inmortales¹⁰³. El héroe trágico es el “sí-mismo”, cuya característica es la obstinación, pero también una soledad y un aislamiento que

¹⁰⁰ F. Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*, p. 32 (las cursivas son mías).

¹⁰¹ F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 44.

¹⁰² Cfr. *supra*, capítulo tercero, apartado III.3, *passim*.

¹⁰³ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 73.

hacen de este sí-mismo precisamente el centro de la tragedia¹⁰⁴. Es el hombre como centro de universo, el hombre de la antigüedad: “Junto con su individualidad, se hunde, pues, el género, se hunden las comunidades, los pueblos, los estados; se hunde todo el mundo moral, hasta quedar convertido todo ello en mero prerequisite del sí-mismo. Para el sí-mismo todo esto no es más que algo que él tiene. [...] La atmósfera de su existencia es para él...sí mismo”¹⁰⁵. A esta caracterización del sí-mismo, se suman aún otros elementos: el ensimismamiento, ser sordo hacia el exterior, y el silencio. Romper con cualquiera de ellos significaría para el hombre trágico salir de sí, y con ello, dejar de ser lo que es: absoluto sí-mismo. Además, el héroe trágico no puede morir, su ensimismamiento se lo impide, porque éste le impide al mismo tiempo *dejar de ser* lo que es y, así, en alguna medida, el héroe es también inmortal¹⁰⁶. El mundo o cosmos plástico de la antigüedad, se caracteriza porque sus fenómenos se mueven hacia una idea inmóvil que tienen como su *telos*. La idea no se aplica al mundo para hacerlo inteligible, es decir, al generalidad no subsume la particularidad, sino que ésta tiende a aquélla¹⁰⁷. El que Rosenzweig reconoce como el cosmos plástico, tiene su fin fuera de sí, en la idea eternamente inmóvil. Aunque en su interior sea “infinitamente rico” en realidad, es hacia fuera “pobre e inerte”¹⁰⁸.

Al caracterizar de este modo a las sustancias, Rosenzweig, por un lado, las reconoce como poseedoras de aquellas características esenciales únicamente mediante las cuales esas mismas sustancias podrán establecer vínculos. Lo viviente del dios olímpico, la obstinación, ensimismamiento y soledad del sí-mismo, y el inacabamiento hacia el exterior del mundo plástico, constituirán el soporte necesario para que cada uno de ellos se convierta en un elemento, ahora fáctico y no meramente sustancial, de la realidad verdadera.

Pero con ello Rosenzweig está también apuntando a la superación del paradigma filosófico de la totalidad, de origen griego. Al caracterizar a las sustancias desde la visión griega, y al ser estas sustancias meros puntos de partida que deben ser posteriormente abandonados, Rosenzweig parece implicar, al mismo tiempo, el necesario abandono definitivo del paradigma griego de pensamiento¹⁰⁹, y con ello, del entero paradigma greco-germano. Frente a ese paradigma, Rosenzweig propondrá el que a él le ha proporcionado la tradición religiosa judía. El hombre Franz Rosenzweig suplanta ese suelo filosófico de origen griego con el

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 120.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 114.

¹⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 121.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 94.

¹⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 102.

¹⁰⁹ Cfr. F. Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*, p. 26.

propio. Y acaso esa sea una actitud filosófica que puede considerarse, al mismo tiempo, como enseñanza para la filosofía contemporánea¹¹⁰.

Lo siguiente será pensar a esas sustancias, a las que se les ha asegurado su ser frente a todo intento filosófico de reducción, trabando las relaciones que han mantenido desde siempre, pero que fueron ocultadas por el pensar idealista. Al dar este paso, se da el paso definitivo fuera del idealismo. Lo siguiente será, pues, hacer de esas meras sustancias los polos de una serie de relaciones en las que no se dé la reducción, y de las que pueda tenerse *experiencia*. El horizonte a partir del cual ha de llevarse esto a cabo, se desplaza radicalmente desde la *inteligibilidad de la esencia* propia del paradigma occidental filosófico, según lo entiende Rosenzweig, a la *experiencia del suceso*. Se trata ahora del paso al “Milagro”. Y es en este paso que la filosofía rosenzweigniana puede entenderse finalmente como una *filosofía de la experiencia del Otro*.

III.6 La realidad: el tiempo y las relaciones

Luego de haber ganado para Dios, el hombre y el mundo la cualidad ontológica de las sustancias, y haberles dado con ello a cada uno la autosuficiencia de ser que los libraría de la reducción e indistinción propias del pensar de la totalidad, Rosenzweig se propone mostrarlos inmersos en un orden de lo real que se configura por la temporalidad propia de las relaciones que cada elemento establece con el resto. Éstas las piensa Rosenzweig desde el paradigma de pensamiento provisto por su judaísmo.

Antes, en el libro de “Perpetuo Antemundo”, donde los elementos yacían aislados en su calidad de meras sustancias, dominaba la doble vía del Sí y del No, que se aplicó a la Nada particular de cada elemento, para mostrar así las tres figuras en su proceso de surgimiento de la Nada. Ahora, en la segunda parte de *La Estrella*, titulada “La Ruta o el mundo siempre renovado”, los elementos despiertan de su aislamiento y de su mismidad absoluta, y *salen de sí* hacia un *fuera* donde se encuentran con el resto de los elementos, estableciendo entre ellos relaciones que Rosenzweig define, ya desde el paradigma hebreo, como Creación, Revelación y Redención. La Creación refiere la relación entre los elementos Dios y Mundo; la Revelación, entre Dios y el Hombre, y la Redención refiere la relación entre el Hombre y el Mundo. En ese sentido, el dios viviente del mito, el héroe ensimismado y sordo de la tragedia, y el mundo configurado completamente hacia adentro pero inacabado hacia fuera del mundo

¹¹⁰ Debo esta observación al Dr. Pilatowsky.

plástico, se transformarán en el Dios creador, el hombre interlocutor del diálogo con Dios, y el mundo creado y redimible, respectivamente.

A) Creación

La Creación es la relación entre Dios y el mundo, en el sentido de que Dios crea el mundo y el mundo es criatura. Para Dios, crear significa *salir de sí*. Es para Dios su exteriorización¹¹¹. Mediante su crear Dios deja de ser elemento aislado y se relaciona con otro de los elementos, a saber, el Mundo. Pero también para el mundo creado significará su posibilidad de entrar en relación con los otros elementos de la realidad, como se verá a continuación.

La idea de creación de Rosenzweig está evidentemente relacionada con la idea de creación *ex nihilo* del judaísmo, de la que Rosenzweig ha extraído la idea de un creador que no se confunde con su creación, e inversamente, de una criatura distinta absolutamente de su creador, pues no fue creada a partir de la sustancia de aquél, ni de alguna sustancia previamente existente aunque desordenada, sino de la nada. En este sentido, cada uno es un ser distinto, entre quienes media una trascendencia irreducible.

Pero Rosenzweig introducirá una modificación a la concepción tradicional de la creación del mundo. Se ha visto que Rosenzweig ha reclamado para cada elemento de la realidad su condición fáctica, su estar allí sosteniéndose por sí mismo, con la autosuficiencia ontológica propia de las sustancias. Así, el “previo estar allí”¹¹² del mundo, se sostiene aún para el mundo creado por Dios. “Parece a primera vista paradójico sostener una creaturalidad del mundo «posterior» a su acabamiento como forma. Cuando menos, parece que con tal cosa nos alejamos sin remedio del concepto tradicional de «creación de la nada»”¹¹³. Este “acabamiento como forma” se refiere al elemento mundo en tanto éste surge de su Nada particular y se *autoconfigura*. En ese sentido, el mundo era el mundo plástico de la antigüedad, completo en el interior y rebosante de vida, pero inacabado al exterior. Es precisamente este mundo aquel que puede ser creado, pues ello se lo exige su inacabamiento hacia el exterior. Respecto del mundo acabado como forma pero creado, dice:

Habíamos acompañado al mundo en su autoconfiguración hasta el punto en que parecía hallarse ya acabado y completamente configurado [...]. Tal resultado es también para él una

¹¹¹ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 156.

¹¹² Cfr. *Ibid.*, p. 175

¹¹³ *Ibid.*, p. 162.

cima más allá de la cual ninguna senda progresa, al menos que también aquí se convierta el resultado en principio. Pero esto es lo que quiere decir el ser creado. Sólo el pensamiento de la Creación arranca al mundo de su clausura e inmovilidad elementales, para lanzarlo a la corriente del todo; sólo él abre al exterior sus ojos [...] ¹¹⁴.

Así, desde la visión de Rosenzweig, ser creado no significa para el mundo ser uno con su creador, sino haber recibido el impulso de abrirse y entrar en relación con los otros elementos de la realidad. Y en tanto entrar en dicha relación significa entrar propiamente en la realidad, ser creado para el mundo significa al mismo tiempo ser llevado a la realidad desde el aislamiento de la sustanciación. En este sentido, Dios es verdaderamente el creador del mundo, pues en él tiene origen el salir de sí hacia el mundo. Y creándolo, causa a su vez que ese mundo rompa la soledad de la sustanciación, entablando una primera relación con Dios en tanto criatura.

Pero el acto de crear también significa para Dios su des-ocultamiento ¹¹⁵, su entrada en la realidad, o como Rosenzweig la llama, en la “Ruta”. Mediante dicho acto Dios mismo deja de ser mero elemento sustancial, mera facticidad, y se convierte en una realidad, pues también él se inserta en el tiempo cuando crea, pues la creación se dio en el pasado, y al crear también entra él en relación con los otros elementos. Pero lo mismo que el mundo, en la creación Dios preserva su distinción y su diferencia respecto de lo creado. En ese sentido, lo que entra en la relación de la creación son dos facticidades, es decir, dos “alcos” dados de antemano ¹¹⁶, que en esa relación ni se confunden entre sí ni se reducen el uno al otro, simplemente se abren el uno a la acción del otro. Entonces, la creación establece una relación que actúa recíprocamente sobre los elementos ahora constituidos, por obra de esa misma relación, como parte de la realidad. “El mundo tiene que tener creaturalidad, de la misma manera que Dios tiene que tener poder creador, para que la Creación, como el proceso real entre ambos, pueda darse [...], confluyen tanto la existencia del mundo como el poder de Dios. Ambos *están ya ahí*” ¹¹⁷. Dios y el Mundo, entonces, son enteramente distintos y solamente en tanto tales pueden establecer una relación fundada en la reciprocidad, que no reduce ni diluye al uno en el otro. Pero si bien se mantiene la distinción, lo que se rompe es el aislamiento.

En la Creación, los elementos Dios y mundo, antes cerrados, yacentes en su mismidad abstracta, se vinculan. Al hacerlo, se transforman en realidades, es decir, en sucesos. Y el suceso no puede entenderse desligado del tiempo. La misma relación lanza al mundo y a Dios

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 155.

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 176.

¹¹⁷ *Ibidem*, (las cursivas en el original).

al río de la temporalidad¹¹⁸, porque la Creación aconteció en un tiempo pasado. Sin embargo la Creación, según enseña a Rosenzweig el judaísmo, se renueva cada día. Es decir, el pasado no es un tiempo muerto, sino un tiempo que se actualiza incesantemente y que actualiza incesantemente al mundo, lo pone en movimiento. A diferencia del mundo idealista del A=B, el mundo creado concebido por Rosenzweig “no es una sombra, ni un sueño, ni un cuadro. Su ser es existencia, existencia real: creación creada. El mundo es enteramente objetivo; todo actuar en él, todo *hacer* es, puesto que es en él, acontecer”¹¹⁹. No es una unidad ordenada bajo determinadas categorías, sino una pluralidad de cosas, es la “plétora de lo particular” que se renueva incesante¹²⁰. Antes nos referimos a esta concepción rosenzweigniana del mundo como aquel que acoge en su seno la que para Hegel sólo podía considerarse “mala infinitud”, es decir, finitud constantemente renovada como tal.

Ahora bien, el Mundo creado así, no es creado, sino criatura, esto significa que no fue creado como completamente acabado, sino que, por el contrario, el Mundo sigue su devenir y su constante transformación.

...la proposición “Dios creó el mundo” es verdad sin restricción únicamente acerca de la relación entre Dios y el Mundo. Sólo para ella vale la forma de pasado de la proposición. [...] En cambio, a propósito del mundo solo, su ser creado no necesita haber llegada a su fin todavía con la acción creadora de Dios [...]. Lo que para Dios es pasado [...] puede ser para el mundo aún pleno presente, y seguirlo siendo hasta el fin¹²¹.

Por otro lado, para el monoteísmo judío Dios es personalidad. En este sentido, se trata de un Yo, aunque no de un Yo absoluto que constituye todo lo real, determinándolo y confundiéndose con ello. Esa es la concepción del idealismo, que diluyó a Dios como personalidad, piensa Rosenzweig, en la idea de un dios impersonal representado por el Espíritu¹²². Pero Rosenzweig cree que en tanto Dios se mantenga únicamente como creador, no es todavía un Yo verdadero, es decir, no es todavía el dios vivo que en la fe judía se deja sentir como personalidad. Para que Dios sea verdaderamente un Yo, debe vincularse con algo más que un ello, es decir, con algo más que el mundo. Debe vincularse con otro Yo. Porque en la creación, Dios es “un yo que únicamente habla consigo y que únicamente puede hablar consigo. Así, pues, un yo impersonal; un yo que aún permanece en sí [...]”¹²³.

¹¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 129.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 177.

¹²⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 177 y 182.

¹²¹ F. Rosenzweig, *La Estrella...*, p. 163.

¹²² *Ibid.*, p. 199.

¹²³ Cfr. F. Rosenzweig, *La Estrella...*, p. 199.

A ese otro Yo con el que necesariamente Dios debe entrar en relación para ser el un Yo verdadero, es el hombre. Y el vínculo que se establece entre ambos es, para Rosenzweig la Revelación.

B) Revelación

En la Revelación, Dios y el Hombre se vinculan. Esta vinculación, como movimiento surgido a partir del salir de sí de los elementos, también se origina aquí en Dios, quien en la Revelación, piensa Rosenzweig, abandona el estado de ocultamiento del que no lo había hecho salir la sola creación. El medio de su mostración es la palabra dicha en voz alta. Además, como veremos, esa palabra se dirige a alguien en particular. Al respecto, observa Scholem: “En las religiones, el supuesto fundamental de una revelación divina se refiere originariamente y naturalmente a una comunicación concreta de la divinidad, con un contenido objetivo y expresable en palabras”¹²⁴.

Lo que acontece en la Revelación, nos explica Rosenzweig, es el hacerse patente de Dios. Pero la Revelación está ya contenida, afirma Rosenzweig, en la Creación como augurio¹²⁵. Una está ya contenida en la otra. Así, al crear, Dios no puede sino revelarse. Es necesario que pase de ser creador a ser patente.

En palabras de Rosenzweig, la revelación es el “*acontecimiento* vivo entre Dios y el hombre, un acontecimiento en el que el propio Dios entra hasta la perfecta autonegación, un divino regalarse a sí mismo [...], una donación libremente entregada, que Dios pone en las manos del hombre [...]”¹²⁶. Así, por un lado, se trata de un suceso, algo que sucede en un tiempo determinado. Por otro lado, para Dios la Revelación es un negarse. Porque el amor es un suceso de entrega en el que el Yo se niega en tanto un Yo aislado y se convierte solamente en amante¹²⁷.

Desde la perspectiva del judaísmo, la revelación está fundada en amor. El amor sólo puede darse en una personalidad. Para el monoteísmo judío, como se apuntó antes, Dios es personalidad, y es además un alma viva que ama¹²⁸. Fundando su análisis de la Revelación en

¹²⁴ G. Scholem. *op.cit.*, p. 77

¹²⁵ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 137.

¹²⁶ *Ibid.*, p 211 (las cursivas son mías).

¹²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 208.

¹²⁸ *Ibidem.*

una analogía con el amor del amante a la amada en libro del *Cantar de lo cantares*, Rosenzweig reconoce en Dios la figura del amante.

Encuentra que el amor del amante es infiel por esencia, porque se funda en el instante presente, solamente. Para ser fiel, dice Rosenzweig, debe renovarse a cada instante¹²⁹. Porque el amor no es forma inmutable, fija, rígida; es gesto fugaz, brillo siempre joven. “*Dios ama es purísimo presente*”¹³⁰. El amor no sabe del pasado ni del futuro. El amor no es omniamor. “El amor de dios siempre está por entero en el momento y en el punto en que ama [...]”¹³¹. El amor del amante, el amor de la Revelación, no se dirige indefinidamente a todo (no es omniabarcante), sino que se dirige sólo *a uno* a la vez, a *cada uno*. Toma a los singulares: hombres, pueblos, tiempos, cosas, para amarlos¹³². “esta aparente estrechez es lo que realmente hace amor al amor. Sólo así, arrojándose por entero a cada instante, aún cuando por ello olvide a todo lo demás, puede finalmente tomarlo de veras todo”¹³³. En ese sentido, el amor auténtico habla *cara a cara*¹³⁴.

Ahora bien, el otro polo de la Revelación es el hombre. El hombre al que Rosenzweig hace aquí referencia es el sí-mismo obstinado y sordo que se configuraba como facticidad elemental, y al que Rosenzweig atribuyera en un primer momento la autosuficiencia ontológica propia de las sustancias¹³⁵.

El hombre, como el elemento que entra en relación con Dios en la Revelación, es lo amado. Y al ser amado por Dios en la Revelación, el sí-mismo rompe su ensimismamiento. Lo mismo que el mundo, ese hombre ya estaba allí, en su absoluta facticidad. Su ser no se diluye en el ser de Dios, ni su distinción y unicidad se reducen a la de la personalidad divina. Para el hombre, la Revelación, que se origina en Dios, tiene la función de hacerlo salir de sí, de su ensimismamiento “antemundanal” (elemental), y hacerlo entrar en la realidad, es decir, en los vínculos.

El amor de Dios inaugura al hombre real, al hombre como alma viva, al hombre de la “Ruta”, y deja atrás al hombre antemundano¹³⁶. Al darse Dios al alma, esta se abre, rompiendo la sordera y la mudez del sí-mismo vuelto únicamente sobre sí. El hombre como

¹²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 207.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 209 (cursivas en el original).

¹³¹ *Ibidem.*

¹³² Cfr. *Ibid.*, p. 210.

¹³³ *Ibidem.*

¹³⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 211.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 212.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 215.

“alma amada”, sin embargo, no será aún hombre completo, pues le hará falta pasar de ser alma amada a ser a su vez alma amante él mismo, como se verá adelante.

La obstinación, que formaba la figura del sí mismo antemundano, es ahora “la raíz subterránea desde la que asciende al alma amada por Dios la savia de la fidelidad”¹³⁷. Ella es el fundamento de la fidelidad del amado en su correspondencia al amor del amante.

Esa correspondencia toma la forma de la fidelidad, es decir, de la fe¹³⁸. Ésta se funda en la obstinación, que es una de las características del sí-mismo antemundano. Ello muestra cómo los elementos del antemundo son presupuestos necesarios de las realidades cuando entran en la relación Creación-Revelación-Redención. Se trata de partir de ellas, de tomarlas, como dice Rosenzweig tantas veces, como puntos de partida.

Ahora bien, es el lenguaje del amor de la Revelación pueden encontrarse elementos que permiten interpretar la filosofía del Rosenzweig como una filosofía de la experiencia del Otro. En la Revelación, Dios no queda incólume en su relación con el Hombre. El Yo de Dios como personalidad, es un No en voz alta¹³⁹. Lo que se niega con este No es la soledad y el aislamiento del que Dios no ha podido salir completamente en la Creación. Ese Yo como personalidad iniciará el diálogo, el “milagro lingüístico” de la Revelación. Pero para poder iniciar a ser ese Dios patente, revelado, Dios deberá hablar consigo mismo, primero, y después con el hombre.

Al Yo le responde en lo íntimo de Dios un Tú. Es el acorde de Yo y Tú en el monólogo o auto-diálogo de Dios cuando crea al hombre. Pero tan poco como este Tú es un Tú auténtico – dado que aún permanece en lo íntimo de Dios-, en la misma escasa medida es ya este Yo un auténtico Yo, porque aún no le ha salido al paso un Tú. Sólo cuando el Yo reconoce al Tú como algo exterior a él mismo, o sea, sólo cuando del monólogo se pasa al diálogo auténtico, se torna ese Yo que hemos pretendido hace un momento que el No originario pronunciado en alta voz. El Yo del monólogo no es todavía un *pero yo...*[...] ¹⁴⁰.

Así entonces, el Yo de Dios debe salir de sí hacia el Tú. Comienza preguntando por él: *¿Dónde estás tú?*¹⁴¹ Con la pregunta por el Tú, el Yo ya presupone la existencia de un interlocutor, pero falta aún que el interlocutor responda al llamado. Es importante notar que se pregunta por el Tú, no por la esencia del Tú “La pregunta por el Tú es lo único que ya se conoce de él. Pero ella le basta al Yo para descubrirse a sí mismo”¹⁴². La sola pregunta –

¹³⁷ *Ibid.*, p. 216.

¹³⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 215-216.

¹³⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 218.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 220.

¹⁴¹ Cfr. *Ibidem.*

¹⁴² *Ibid.*, p. 221.

afirma Rosenzweig- es testimonio de que cree en la existencia del Tú. Así, al preguntarse por el Tú, el yo se descubre, pues se descubre en el momento en que afirma la existencia del Tú (y preguntar por él es ya afirmar su existencia)¹⁴³.

Pero preguntar por un tú es preguntar por uno cualquiera. Para Rosenzweig, sin embargo, el hombre no puede ser un cualquiera. Eso lo es el singular hundido en la generalidad del concepto, el individuo. Pero éste se ha librado ya de la indistinción, al ser el hombre sustanciado, insolente y aislado que no permite ser reducido a nada que no sea él mismo. Ahora se apela a un hombre que, al entrar en la relación de la Revelación, se convertirá de sí-mismo aislado en hombre real, vivo. El yo del hombre es esa singularidad irreducible, diferenciada y única. Así, “El Sí-mismo quiere ser conjurado con un hechizo más poderoso que la mera pregunta por el Tú”¹⁴⁴. Entonces aparece el vocativo, la llamada, y el nombre propio toma el lugar de aquel Tú indeterminado que pregunta por cualquiera en general.

Y al hombre se le corta cualquier escape a la objetivación cuando, en lugar de su concepto universal, [...] lo llamado resulta ser lo incapaz de huida, lo absolutamente particular y carente de concepto, lo que está sustraído al ámbito de poder de los dos artículos –el determinado y el indeterminado-, que es un ámbito que abarca todas las cosas, si bien sólo como objetos de una providencia universal y no particular; en una palabra, cuando lo llamado es el nombre propio¹⁴⁵.

El hombre verdadero responde solamente por su nombre. Es decir, sólo *es* en tanto un singular concreto y determinado, irrepetible y no superable en ningún concepto o caracterización universal. Sólo la consideración de un hombre tal es capaz de romper con la figura idealista del hombre.

La pregunta por el Tú se pregunta por un “quién” determinado, no por el “qué”¹⁴⁶. Se vio en el capítulo segundo que el “qué” pregunta por la esencia. Esa pregunta todo lo igualaba¹⁴⁷. Si se pregunta *qué* respecto del hombre, se está buscando la esencia del mismo, y por ello, se pierde la singularidad del cada uno. Pero en tanto el “qué” también encuentra un objeto, preguntar por el “quién” respecto del hombre sería preguntar por algo que no es objeto, sino que es, principalmente, persona. Equivaldría, pues, a descosificarlo, a arrancarlo del anonadamiento en el que estaba hundido en los sistemas idealistas, donde sólo valía en tanto mero momento o parte de la totalidad.

¹⁴³ Cfr. *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Cfr. F. Rosenzweig. *El libro...*, p. 26.

¹⁴⁷ Cfr. *supra*, capítulo segundo, apartado I.1.1, p. 47.

A la pregunta por su nombre –“Adán, ¿dónde estás tú?”-, el hombre responde entonces, finalmente: “Aquí estoy”¹⁴⁸. Respecto del nombre del hombre y su diferencia con el nombre de Dios, dice Rosenzweig en *El libro del sentido común sano y enfermo*:

Un ser humano tiene su nombre para poder ser llamado por él. Eso es lo más grande que acontecerle puede: acoger una llamada. Dios no tiene su nombre para ser llamado; no significa nada para él que se le llame; escucha del mismo modo al que le llama con otros nombres o incluso en el silencio carente de nombres. Pero nosotros sí, somos nosotros los que tenemos que nombrarlo. Tiene su nombre por mor nuestro, para que así podamos llamarle. Es por nosotros por lo que deja que le nombremos. Por mor nuestro, que sólo con ese nombre que pronunciamos conjuntamente llegamos a ser nosotros. Es así como el nombre del ser humano permanece siendo nombre propio; permanece adherido al hombre; tal como fue nombrado una vez, así se le queda su nombre de ahí en adelante por los siglos de los siglos. En cambio, el nombre de Dios, aunque sea sentido a cada instante como un nombre propio de Dios, está sometido a mudanzas y cambios; y precisamente en esta mudanza del nombre se cumple el hecho de que pueda ser encontrado por toda la tierra, de un hombre a otro hombre, de cosa a cosa, de pueblo a pueblo, de un orden a otro¹⁴⁹.

Sólo en ese responder al llamado por su nombre se encuentra y configura por fin el Yo singular humano¹⁵⁰. Entonces, a diferencia de lo que pensara el idealismo, específicamente en la etapa de la Ilustración, el Yo no se configura desde sí, en la autonomía, sino desde fuera, desde la llamada de otro que ya está allí antes del propio Yo y que, al reconocerlo como otro, lo configura como un Yo. Así, reconoce Reyes Mate, en la filosofía rosenzweigniana, que bebe de las fuentes del judaísmo, se configura la autonomía desde la heteronomía. En términos ilustrados, esto heterónimo representa un más allá de la propia razón. Al fundar lo autónomo en lo heterónimo, la razón “tiene en primer lugar, que permitir la autonomía, el ejercicio de la autonomía, pero, en segundo lugar, desde el reconocimiento de la autoridad del Absoluto [Reyes Mate habla aquí de lo Absoluto como de lo no-racional, lo infinito], es decir, desde el Otro, desde la autoridad del Otro”¹⁵¹.

Por otro lado, observa Rosenzweig, en tanto que la salida de Dios hacia el hombre se funda en una pregunta por el Tú, puede decirse que ya presupone la existencia de ese Tú por el que llama. Esto significa que, lo mismo que en la Creación, en la Revelación la facticidad, el ya estar allí de antemano del hombre, queda preservada. El hombre no aparece junto con el vocativo, sino que el vocativo es posible porque él existe ya como forma acabada, con suficiencia ontológica. Lo que la Revelación hace es introducir al hombre a la realidad, es decir, al ámbito de las relaciones que se dan en el tiempo. Al respecto, el tiempo de la

¹⁴⁸ F. Rosenzweig, *La Estrella...*, p. 221.

¹⁴⁹ F. Rosenzweig, *El libro...*, pp. 80-81.

¹⁵⁰ Cfr. F. Rosenzweig, *La Estrella...*, p. 222.

¹⁵¹ M. R. Mate, “Ilustraciones y Judaísmo”, en *Judaísmo y límites de la Modernidad*, pp. 211-212.

Revelación, por tratarse ésta de un acto de amor, es siempre el instante presente. Y en tanto la Revelación es siempre presente, ella es instantánea, irreplicable y única¹⁵².

Al realizar el “análisis gramatical” del *Cantar de los cantares*, Rosenzweig interpreta el anhelo de la amada (“¡Ah, si fueras para mí como un hermano!”) como un anhelo del más allá del amor, un anhelo “por un futuro de la revelación presente; ansía que se eternice el amor [...] Ansía una eternización que ya no crece en el yo-tú, sino que exige fundarse a la vista del mundo entero”¹⁵³. Con ello se da paso a la Redención, que enuncia la relación entre el hombre y el mundo a través del amor al prójimo.

C) Redención

La Redención es la relación entre el hombre y el mundo. En el orden del tiempo, ella supone ya la Creación y la Revelación, es decir, el pasado y el presente. Así, a la Redención corresponde el futuro pero, como veremos, no un futuro que se extiende infinitamente hacia adelante, sino un futuro que se puede alcanzar, en principio, en el instante inmediatamente próximo¹⁵⁴.

El hombre que en la Redención entra en relación con el mundo es el hombre que dejó su estado estático de sí-mismo sordo y solitario, y mediante la Revelación se transformó en alma amada. Una vez que ha recibido el impulso amoroso exterior de la interpelación divina, ese hombre como alma está listo, a su vez, para amar a otro, además de Dios¹⁵⁵. El otro polo de la Redención es el mundo. Aquí, Rosenzweig se refiere al mundo plástico de la antigüedad que, mediante su relación con Dios, es decir, mediante la Creación, se abriera al exterior y entrara en el tiempo de la realidad. El mundo fue creado por Dios como inacabado, para que otro le diera su acabamiento, a saber, el hombre. Es por eso que la creación no anula el devenir del mundo, sino que se la asegura¹⁵⁶. Así, al mundo todavía le espera adquirir su forma más perfecta. Ésta la alcanzará mediante su relación con el hombre en la Redención, quien también debe aún sufrir una última transformación y pasar efectivamente a ser no sólo alma

¹⁵² Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 207.

¹⁵³ Cfr. *Ibid.*, p. 251.

¹⁵⁴ Esta idea se relaciona con la concepción judía del tiempo mesiánico, que abordaremos más adelante.

¹⁵⁵ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, pp. 253- 254.

¹⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 267.

amada, sino alma amante. A esa forma perfecta del mundo Rosenzweig la llama el “Reino”¹⁵⁷. Con éste término él refiere un orden ético fundado en el amor al prójimo.

Se vio que el alma amada del hombre responde al amor del amante mediante la fidelidad. Cree en el amante, confía en él y en su palabra. En la analogía de Rosenzweig, planteada desde su análisis del *Cantar de los cantares*, ese amante es Dios. Para el alma amada del hombre, la fidelidad comporta la obediencia de dos mandamientos divinos, que se relacionan entre sí y que constituyen los pilares de una ética: amar a Dios y amar al prójimo. Así, para Rosenzweig, el amor al prójimo no es un acto que presuponga la libertad ni la autonomía. Es un mandamiento divino. Según Rosenzweig, este amor puede ser mandado porque, como explicara para la relación de la Revelación, sólo el amante tiene derecho a exigir amor, pues él ama incondicionalmente. Dios, el amante, puede así mandar el amor, en este caso, para otro, para el prójimo¹⁵⁸.

Ahora bien, el mandato no es *ley* (en sentido ilustrado) moral. Las leyes sólo reconocen como presupuesto la libertad que se funda en la autonomía. Pero la ley, piensa Rosenzweig, impide al hombre amar en particular, y sólo le permite amar universalmente¹⁵⁹. El contenido de las leyes morales es universal, pues al estar fundadas en la autonomía del individuo, se fundan a su vez en la incondicionalidad de la razón que las postula, y cuyos principios, lo mismo que los de aquella razón de la que surgen, son apodícticos. “Y como así la ley no llega a contenido alguno, en consecuencia tampoco el acto singular llega a seguridad alguna”¹⁶⁰.

En esta distinción del mandato y la ley, se enuncia otra, la de autonomía y heteronomía, de la que ya se ha hablado antes al respecto del Nuevo Pensamiento. El mandato es heterónomo, es decir, proviene de fuera del sujeto y no se funda en su voluntad. Rosenzweig, partiendo de las fuentes de la tradición judía, funda el mandato en la voluntad divina, una voluntad absolutamente otra respecto de la humana. Explica Mosès: “la relación Yo-Tú, donde el Tú precede siempre al Yo, se traduce, desde el punto de vista de la ética, en la subordinación del sujeto al mandato. [...] el mandato, -independientemente de su contenido específico- significa una ruptura de la autonomía humana, sumisión a un absolutamente otro que inviste la subjetividad desde fuera”¹⁶¹. Así, es exigencia de un otro (Dios) que ama al hombre que éste ame a los otros hombres. El hombre de la Revelación, es decir, aquel que ha pasado de ser sí-mismo cerrado y ahora es alma amada por Dios, debe entonces corresponder al amor del

¹⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 273.

¹⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 262.

¹⁵⁹ *Ibidem.*

¹⁶⁰ *Ibidem.*

¹⁶¹ S. Mosès. *Más allá de la guerra. Tres estudios sobre Lévinas*, p. 31.

amante amando él a su vez. Al caracterizar el amor al prójimo como mandato, y considerando que este mandato se funda en una voluntad absoluta, a saber, la divina, Rosenzweig sitúa la autoridad de esta mandato fuera del hombre que lo recibe, y lo deposita en algo más allá de la voluntad del hombre.

Amar al prójimo, así, no es prerrogativa de la buena voluntad. Por la importancia que este mandato tendrá en la instauración de un orden ético fundado en el amor y no el deber-ser, Rosenzweig dota de objetividad el contenido de dicho mandato. Pues este mandato se inscribe en un orden de lo real, que no se explica sin la completa relación Creación-Revelación-Redención que constituye las relaciones y los tiempos de la realidad. La heteronomía del mandato, su estar situado en un ámbito de trascendencia absoluta (en la voluntad divina) dota de objetividad el contenido del mandato. “A que Dios *manda lo que quiere* tiene que precederle, puesto que el contenido del mandato es aquí amar, el divino *estar ya hecho* de lo que Él ordena. Únicamente el alma amada por Dios puede recibir el mandamiento del amor al prójimo con el fin de cumplirlo. Tiene Dios primero que haberse vuelto al hombre, antes de que el hombre pueda convertirse a la voluntad de Dios [...]”¹⁶².

Ahora bien, para Rosenzweig, el amor al prójimo es la vía de la redención del mundo, es decir, de la instauración de un nuevo orden ético, donde los mandamientos, y no las leyes, se dirigen a cada uno de los hombres en tanto singulares, y no a un hombre universal. Lo anterior significa que la relación entre el hombre y el mundo está mediada por el prójimo al que se debe amar¹⁶³. “El actuar del alma, vuelto por completo al prójimo del momento tanto por lo que hace al obrar como por lo que hace a la conciencia, está anticipando desiderativamente en esta su actuación el mundo entero”¹⁶⁴.

Pero resulta aún pertinente preguntar quién es el prójimo. El prójimo al que se ama necesariamente es el *otro*, es decir, un singular irreducible, único y distinto, del que no cabe extraer un concepto universal.

Del mismo modo que en pensamiento de que Dios crea o de que se revela hay ya la referencia a algo otro que Él crea y a lo que se revela, así hay también aquí una referencia a algo que el hombre ama. En el mandamiento a este algo se le designa como el prójimo. [...] significa el que en cada caso, [...] precisamente en el instante de amar, está más próximo [...] sea lo que quiera que haya sido antes de este instante del amor y se lo que quiera que después vaya a ser, es para mí en este momento tan sólo el más próximo. El prójimo, pues, es solamente representante: no es que se le ame por él mismo, [...] sino sólo porque, precisamente, está ahí

¹⁶² Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 263 (las cursivas en el original).

¹⁶³ Cfr. *Ibid.*, p. 285.

¹⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 277.

siéndome el más próximo. En su lugar, es decir, justo en este lugar que me es el más próximo, podría estar igualmente otro¹⁶⁵.

El prójimo es siempre cualquier hombre singular, que es amado por cualquier otro hombre singular. En la relación del amor, ninguno es reducido al otro. Tanto el que ama como el amado, persisten únicos. Por eso el hombre que da origen al alma amada, abierta a la escucha del mandato de amor al prójimo, debía ser el sí-mismo obstinado, de quien el alma amada por Dios y amante del prójimo guardará el anhelo de persistir siendo sí mismo, es decir, irreducible. Pero ese anhelo de singularidad y unicidad asegura al prójimo que con el amor, la unicidad de su ser persistirá, pues únicamente mediante esa clara distinción entre él y el otro hombre puede hablarse de un vínculo no reduccionista entre diferentes. “Del caos infinito del mundo se le pone ante su alma algo como próximo, su prójimo; y de él, en primer lugar, sólo de él se dice: *él es como tú*. Como tú, o sea, no *tú*. Tú sigues siendo tú, y debes seguirlo siendo. Pero él no debe quedar para ti siendo *él*, o sea meramente un *ello* para tu *tú*; sino que él es como tú, como tu *tú*; un tú como tú; un tú; un alma”¹⁶⁶. En este sentido, cualquier hombre, en tanto que cada uno es otro respecto de aquel, es el prójimo. Y el alma amada, es decir, el hombre de este nuevo orden de lo real que piensa Rosenzweig, debe amarlo.

Lo mismo que el amor de Dios, el amor del hombre por su prójimo se da siempre en el presente, y se renueva incesantemente en todos los instantes¹⁶⁷. Y como en el amor de Dios, el del hombre, al ser instantáneo, olvida inmediatamente las decepciones del amor, el amor no correspondido, y continúa amando siempre con la misma intensidad, cada nuevo momento a cualquier otro hombre que se le presente. Su amor por el prójimo se inscribe en un presente tendiente a instaurar un orden futuro: el “Reino” del que habla Rosenzweig. Este orden futuro es obra de todos. La Redención, al ser la relación entre el hombre y el mundo, debe darse en el mundo visible, exterior, compartido por todos y, por lo tanto, es una obra colectiva¹⁶⁸. Ahora bien, vivir el Reino, es decir, vivir ese orden ético instaurado por obra colectiva en el mundo, es vivir en la eternidad¹⁶⁹. Pero, ¿cómo pueden compaginarse el amor al prójimo en un tiempo siempre presente, y una redención colectiva del mundo en un tiempo futuro, con la eternidad? La respuesta está en el tiempo mesiánico, uno de los conceptos fundamentales del judaísmo.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 266.

¹⁶⁶ *Ibidem* (las cursivas en el original).

¹⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 263.

¹⁶⁸ Cfr. G. Scholem, *op.cit.*, p. 99.

¹⁶⁹ Cfr. F. Rosenzweig. *La Estrella...*, p. 273.

Lo mesiánico responde a la idea de un Mesías, de un salvador que redimirá el mundo. Sin embargo, el tiempo en el que aquél ha de venir, esto es, el tiempo mesiánico, es imprevisible¹⁷⁰. La salvación o redención es espontánea, existe “la siempre presente posibilidad del final, la inmediatez de Dios en cualquier día [...]”¹⁷¹. En este sentido, cada instante puede ser el último, es decir, el instante de la venida del Mesías. Por eso el amor al prójimo debe darse a cada instante, renovándose siempre en el presente, porque la suma de los instantes presentes que se renuevan a cada instante es la eternidad. “Al futuro le pertenece, en efecto, sobre todo, el anticipar: el hecho de que el final deba ser esperado a cada instante. Es sólo gracias a esto como llega a ser el tiempo de la eternidad. [...] Que todo instante pueda ser el último, es lo que lo hace eterno”¹⁷². Hay una contraposición entre la idea de infinito en la concepción de progreso, y la idea de eternidad del mesianismo. El progreso infinito elimina la posibilidad de que el fin sea alcanzado en el instante más próximo, “ahora mismo incluso”¹⁷³. Pero el creyente en el “Reino”, dice Rosenzweig, “no se pone en guardia contra la perspectiva y el deber de la anticipación de la meta en el instante próximo. Sin esta anticipación y sin la interna premura por ella; sin que *se quiera traer al Mesías antes de tiempo*, y sin la tentación de *forzar el Reino de los cielos*, el futuro no es el futuro, sino un pasado estirado en una longitud infinita y proyectado hacia delante”¹⁷⁴. Existe así un vínculo importante entre el tiempo mesiánico como futuro siempre inmediatamente posible, y el prójimo:

Si el Reino [...] fuera así siempre progresando en la infinidad del tiempo, no teniendo ante sí más final que la infinitud [...], lo más lejano se encontraría, para él, infinitamente lejos, también lo más cercano y el prójimo le serían inalcanzables. Pero, en cambio, allí donde el Reino avanza en el mundo a pasos no calculables y cada instante ha de estar preparado para acoger la plenitud de la eternidad, lo más lejano es lo que se espera a cada próximo momento; con lo que lo más próximo, que no es sino el representante de lo más lejano [...] se pone a cada instante al alcance¹⁷⁵.

Además, la redención (en su sentido de salvación) está contenida en la providencia. Por eso, piensa Rosenzweig, nadie puede anticipar la venida del Reino. Ella vendrá a su debido tiempo. No vale nada pedir por ella, sino obrar cada instante para que ella pueda realizarse alguna vez. En este sentido, el hombre debe amar siempre a su prójimo, sin importarle cuándo esta acción de amor rendirá sus frutos últimos. Más aún, en el acto de amor al prójimo,

¹⁷⁰ Cfr. G. Scholem, *op.cit.*, p. 109.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² F. Rosenzweig, *La Estrella...*, p. 275.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 276.

¹⁷⁴ *Ibidem* (las cursivas en el original).

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 277.

mediante el cual se opera la redención en el mundo, el hombre debe hacer como si Dios no fuera el redentor. No debe esperar que sea Él quien redima al mundo, no deben sus oraciones pedir por la salvación ni interpellarlo a él, sino a los hombres, que sólo mediante las acciones de éstos la instauración de un orden ético que lleve al mundo a su perfección podrá darse. La obra de amor del hombre sobre la tierra es libre. A pesar de haber un Creador, el hombre hace como si no lo hubiera, como si Dios no existiera. “Los cielos son los cielos del Eterno; pero la tierra la entregó a los hijos de los hombres”¹⁷⁶.

Ahora bien, el continuo acto de amor al prójimo en el que el hombre debe vivir su vida, se expresa en la forma verbal del Nosotros. Vivir en el Nosotros es vivir en el acto de amor al prójimo, lo que significa al mismo tiempo que es vivir en la eternidad de un presente de amor renovado continuamente. El Nosotros aúna al Yo y al Tú, es decir, a los prójimos, en una voz común¹⁷⁷. Pero una vez más, este nosotros no reduce el Yo al Tú, ni viceversa. En el Nosotros persisten cada uno siendo él mismo, y la relación que se establece entre ellos es, justamente, la de la Redención, es decir, la acción de amar al prójimo por la venida del “Reino”. Se trata de una forma verbal dual, Yo-Tu, que no es nunca el plural indistinto de los muchos o todos, sino de dos singulares que permanecen tales¹⁷⁸. Porque, como se ha dicho ya, sólo una separación radical puede, en principio, asegurar el vínculo verdadero que no reduce a lo uno y lo mismo. En ese sentido, el Nosotros amplía el Yo, llevándolo a una dimensión comunal que obra por el mismo fin¹⁷⁹.

A diferencia de la concepción idealista, Dios no está en la historia, ni a través de él se opera la salvación. La historia no es teodicea. La historia la construyen los hombres en libertad, y ella debe abocarse a la instauración de un orden ético fundado, primero, en el hombre que se ha abierto a un Tú anterior a él (Dios en la Revelación) y posteriormente, en el acto incesante, siempre presente, del amor al prójimo.

III.7 El «Y» que vincula: *la experiencia del Otro*

En el aparatado anterior, se analizaron las tres relaciones que las facticidades establecen entre sí. Estas relaciones, junto con el tiempo que a cada una de ellas corresponde, constituyen para Rosenzweig la realidad. En la caracterización de cada vínculo (Creación, Revelación y

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 304.

¹⁷⁷ *Ibidem.*

¹⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 285.

¹⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 302.

Redención), se vio cómo los elementos relacionados mantienen su unicidad y su diferencia. Es decir, las relaciones que ellos traban entre sí no implican para ninguno la reducción ni la indistinción de su ser en el ser del otro elemento de la realidad. Esto, por un lado, fue asegurado previamente por Rosenzweig al reclamar para cada elemento la condición de la facticidad, es decir, de lo que *ya está allí* antes e independientemente de cualquier determinación o *representación* del pensamiento. Por otro lado, la irreductibilidad y unicidad de los elementos queda asegurada debido al tipo de relación que el «Y» de Rosenzweig establece, como veremos a continuación.

La facticidad absolutamente irreducible de los elementos que constituyen la realidad se explicó mediante una lógica del Sí y el No, vocablos que se aplicaban a la Nada particular de la que en cada caso surgiría el algo Dios, hombre y mundo. Pero en la realidad, aquellos elementos sustanciados, en tanto se mantenían tales, eran meras abstracciones sin existencia. Para entrar en el curso de la realidad, debían entrar en el tiempo y en los vínculos. Aquello no podía operarse mediante la doble vía del Sí y el No, que sirviera únicamente en la configuración de los elementos en tanto sustancias aisladas. Es el “Y” la palabra clave para esa transformación. El “Y” lleva *fuera* de sí a cada elemento, y lo vincula con el resto. De modo que en cada relación está implícito: la creación es la relación entre Dios y el mundo; la Revelación, entre Dios y el Hombre; la Redención, entre el Hombre y el Mundo.

La importancia del “Y” es fundamental en la filosofía rosenzweigniana. Se trata de la categoría central de todo su sistema. El tipo de relación que el “Y” explicita es justamente aquella que permite interpretar el Nuevo Pensamiento como una *filosofía de la experiencia del Otro*. Porque con el “Y”, se superarían las relaciones reduccionistas del idealismo, ya sea la representación, la emanación, la determinación, etc., y se abre la posibilidad de una relación con algo otro, cuya unicidad queda salvada y se asegura precisamente una alteridad verdadera.

Para comprender el origen del “Y” en la filosofía de Rosenzweig, debe antes revisarse el concepto de “correlación” de Hermann Cohen, debido al influjo que esta idea tuvo en el pensamiento rosenzweigniano. Reiner Wiehl, respecto del concepto de correlación en Cohen, explica:

...se refiere a una unidad originaria e irreducible de lo diferente: la relación más íntima de una contraposición [...]. Una nada en la que los elementos no diversos son entendidos como vinculados mediante otro elemento, situado en el exterior [...]. No es una relación en la que se limitan los espacios para lo diferente, sino que es algo totalmente positivo. La mutua cesión de

espacios para lo diferente, mediante su respectiva pertenencia; una mutua maduración y favorecimiento de las posibilidades propias y originarias¹⁸⁰.

En la correlación se unen dos elementos claramente distintos entre sí, donde la unidad no suprime la univocidad de cada elemento. No es una unidad que tienda a la identidad, sino a la diferenciación. En este sentido, la correlación no comportaría la unidad sintética hegeliana del concepto. En la relación de correlación entre dos elementos, el en-frentamiento no toma la forma de una lucha de opuestos por el reconocimiento, sino que parte del reconocimiento como supuesto necesario del acercamiento. La correlación, entonces, implica una mutua referencia¹⁸¹. En palabras de Rosenzweig, se trata de una relación que “une, a la vez que distingue”¹⁸². Rosenzweig reconoce además que la idea de correlación posee para Cohen una “hondura religiosa”¹⁸³. Porque para Cohen, lo mismo que para Rosenzweig su «Y», la correlación refiere originariamente la relación de Dios y el hombre. Desde el horizonte de su judaísmo, esa relación la caracterizan ambos como Revelación.

La correlación, en tanto es revelación, es una relación esencialmente amorosa, dirigida a un otro situado en un espacio de trascendencia, y fundamenta además una ética. El amor de esta ética es un amor por el otro: el otro que es Dios y el otro que es el hombre. Sin la diferencia irreducible de ambos polos de la relación no puede existir, en principio, lo otro como lo *amado*. Rosenzweig lo había reconocido así cuando en *El nuevo pensamiento* afirmaba: “si en el fondo más profundo el otro y yo fuéramos el mismo [...] entonces por cierto yo no podría amarlo”. Así, la relación amorosa, que es el fundamento de la relación ética entre dos otros, se sostiene necesariamente en la diferencia irreducible. “la correlación en la que coinciden Dios y el hombre precisamente porque permanecen esencialmente separados”¹⁸⁴. La cercanía lograda por la correlación sólo puede alcanzarse si supone en principio la lejanía.

Pero la separación y lejanía supuestas por la correlación no significa que el vínculo sea imposible y el aislamiento definitivo, sino todo lo contrario: sólo es posible el vínculo verdadero si la diferencia se mantiene. Esto lleva a pensar en el vínculo que las facticidades deben establecer entre sí.

¹⁸⁰ R. Wiehl. “El pensamiento judío de Hermann Cohen y Franz Rosenzweig: un nuevo pensamiento en la filosofía del siglo XX”, pp. 222-223.

¹⁸¹ Cfr. F. Rosenzweig. *Introducción a los «Escritos Judíos»* de Hermann Cohen, p. 49

¹⁸² *Ibid.*, p. 53.

¹⁸³ *Ibidem.*

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 54-55.

Rosenzweig había pensado la diferencia irreductible entre Dios, el hombre y el mundo, mediante la sustanciación de cada uno, que se explicaba a partir del surgimiento de cada “Algo”, de cada elemento, desde su Nada particular. Pero esa sustanciación debía ser necesariamente superada, no por una disolución de su facticidad, sino en una serie de relaciones únicamente desde las cuales cada uno podría llegar a ser realmente lo que era: un ser que se vincula amorosamente con otro. Desde el horizonte del judaísmo, Rosenzweig pensó esas relaciones como la Creación, la Revelación y la Redención.

Desde la perspectiva de Rosenzweig, Dios sólo puede ser el Dios de la Revelación si antes es el Dios creador, que entra en contacto con el mundo, creándolo. Pero se ha visto que para el mundo, su creación no significa su acabamiento ni su disolución en el ser de Dios. Asimismo, Dios debe entrar en relación con el hombre a través de la Revelación para ser un verdadero Yo, es decir, una personalidad, como es concebido por el monoteísmo judío. Pero al revelarse, Dios no determina al hombre, sino que ya al interpelarlo presupone su existencia fáctica, es decir, su *estar allí originario*. Para el hombre, la Revelación significa al mismo tiempo la constitución de su Yo. Al ser interpelado por otro en tanto Tú, el hombre se reconoce a sí y abandona el ensimismamiento y la soledad en la que, en tanto sustancia, yacía irreal. Para Dios, su relación con el hombre significaba su verdadera mostración y, al mismo tiempo, la constitución de su verdadero Yo ante el Tú del hombre al que se revela.

Rosenzweig observa que el concepto de correlación, que él reformulará en la forma del “Y”, se relaciona estrechamente, e incluso hace posible, la concepción de los elementos de la realidad como facticidades:

Pues los que están en mutua referencia [en correlación] no corren peligro de andar disputándose entre ellos la realidad, como casi necesariamente tiene que hacerlo, respecto de su producto, el concepto idealista del Productor o Engendrador. [...] Y en la reciprocidad de esta relación halla cada uno de estos términos protección contra ver disuelto su propio ser en el ser aún más auténtico y propio del otro. La facticidad, pues, de ambos miembros de la relación de correlación está a salvo¹⁸⁵.

Debido a que la correlación es eminentemente Revelación, y la Revelación es palabra *dicha* (en voz alta, audible) a un otro, Rosenzweig piensa su Y como “nexo lingüístico”¹⁸⁶, pero llevando su caracterización más allá de la mera definición gramatical de la palabra. Como nexo, el “Y” tiene la función de unir. Pero esa unión debe entenderse en el sentido de la correlación. Lo que la “Y” une son las facticidades en el tiempo, y en ese sentido, el “Y” es el

¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 49-50.

¹⁸⁶ F. Rosenzweig, *La Estrella...*, p. 73.

nexo bajo cuyo orden se configura la realidad que, como explicara Reiner Wiehl, es originariamente pluridimensional.

Lo mismo que la correlación de Cohen, el “Y” de Rosenzweig no une identificando a los miembros de la relación, ni reduciendo uno al otro. Al vincularlos, asegura a cada uno su originalidad o facticidad, y su diferencia irreducible. La cercanía que el vínculo del “Y” instaura, también está fundada en una lejanía o separación, que asegura cada elemento vinculado la persistencia de su ser y la imposibilidad de su aniquilación o asimilación. En palabras de Derrida, el “Y” rosenzweigniano:

*...esta no mediación puede traducirse en dos efectos aparentemente contradictorios: por una parte la discontinuidad, la yuxtaposición abrupta de dos elementos heterogéneos, la relación sin relación de dos términos sin continuidad, sin analogía, sin semejanza, que no se prestan a ninguna derivación genealógica o deductiva; pero por otra parte, y por la misma razón, la ausencia de transición produce una especie de continuidad inmediata que junta lo uno a lo otro, lo mismo a lo mismo o a lo que no es lo mismo, lo otro a lo otro.*¹⁸⁷

Así como en la correlación, en la relación enunciada por el “Y”, la separación y diferencia irreducible que supone, no significa para los elementos así reunidos un aislamiento infranqueable, sino una relación de verdadero reconocimiento. Lo que se reconoce es el ser del otro, su unicidad y diferencia.

La realidad resultante del “Y” entre los elementos no está dialécticamente determinada, porque Creación, Revelación y Redención aparecen de manera única e irreplicable. En ese sentido se trata de acontecimientos. “sólo hay la serie Creación-Revelación-Redención, que no es de ninguna manera conceptual y universal, sino enteramente concreta y sólo tiene lugar una vez. El final es realmente el final, y como tal, no tiene relación especial con ninguno de los dos procesos que emergieron en el principio [...]”¹⁸⁸. Esto, a diferencia del sistema hegeliano, por ejemplo, que tiene como fin su principio y que por todos lados vuelve sobre sí.

La comprensión de la realidad y de la alteridad que comporta el “Y”, se opone entonces a la del idealismo, cuyas operaciones sobre la realidad eran la reducción y indistinción, hasta llegar a una idea de realidad que en el sistema hegeliano toma la forma de un sujeto absoluto, simultáneamente humano, mundano y divino, cuya experiencia de sí es la determinación de lo real.

Por eso, la función del “Y” no puede ser la de la síntesis idealista, porque el nexo rosenzweigniano, al reunir lo está separado y es distinto, funciona solamente como un puente

¹⁸⁷ J. Derrida. *Interpretations at War. Kant, el judío, el alemán*, p. 51 (las cursivas son mías).

¹⁸⁸ F. Rosenzweig. *La Estrella...*, pp. 279-280.

mediante el cual los elementos pueden ir hacia el exterior, al encuentro con los otros elementos.

...nuestra síntesis, el Y, recibiría un significado completamente distinto. Precisamente porque la tesis y la antítesis tienen que ser ambas *creadoras* de suyo, la síntesis misma no cabe que sea creadora. Sólo le cabe extraer el resultado. Es realmente nada más que el Y, nada más que la clave de bóveda –levantada, por lo demás, sobre pilares propios-. Así que tampoco puede volver a convertirse en tesis [...] No se pasa a proceso dialéctico alguno [...]¹⁸⁹.

Respecto de los elementos del “Antemundo”, lo que el “Y” posibilita es su reunión en el tiempo. Al hacerlo, los lleva a la realidad: “Y con esto tenemos la tercera de las palabras originarias, que no es igual en primordialidad a las otras dos [se refiere al Sí y e No], sino que suponiéndolas, las lleva a tener realidad viviente: la palabra «Y»”¹⁹⁰. La unicidad y diferencia de los elementos que está supuesta en la relación del “Y”, hace posible hablar de una realidad conformada por tres elementos diferentes, y no una sustancia divino-humana-mundana. En ese sentido, el “Y” se piensa contra el monismo idealista. Hablando de Cohen, afirma: “De la misma manera que la correlación le había ayudado a descubrir, oponiéndose al impulso monista de toda la filosofía hasta entonces, la palabrita y, que los filósofos siempre habían desconocido –Dios y el hombre, el hombre y dios, Dios y la naturaleza, la naturaleza y Dios-, así también se le hace ahora patente en su judaísmo el Y de las relaciones en las que él mismo se encuentra”¹⁹¹.

La función del “Y” de Rosenzweig se muestra en su caracterización de las relaciones entre los elementos en el tiempo, es decir, se muestra en su idea de realidad. En la creación, el “Y” de Dios y el mundo, ninguno de los elementos se reduce al otro. Vimos que incluso Rosenzweig modifica la noción tradicional de creación de la nada para asegurar al mundo su estar allí de antemano (facticidad), su acabamiento como forma antes de la creación, que le dará su acabamiento como realidad, es decir, como elementos que se vinculan con los otros elementos en el tiempo.

Además, para cada vínculo se mantiene la reciprocidad de la relación. Esto significa que la relación no es unidimensional como en el idealismo, no es determinación de uno por el otro, sino, podríamos decir, inter-determinación. En el vínculo de la Creación, Dios y el mundo se experimentan, el uno como creador, el otro como criatura. En la Revelación, el Dios que ha

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 279.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 73 (cursivas en original)

¹⁹¹ F. Rosenzweig. “Introducción” a los *Escritos Judíos* de Hermann Cohen, p. 52 (cursivas en el original).

salido de su ocultamiento mediante el acto de crear, necesita aún de otro para poder constituirse como una personalidad, como un Yo. El medio para ello es dialogar con otro al que le reconoce una existencia originaria. En la Redención, el hombre debe salvar el mundo e instaurar un nuevo orden ético mediante la relación con otro hombre, su prójimo, a quien en principio debe amar como a un Tú, es decir, como a alguien diferente de su Yo.

En la Revelación, la reciprocidad entre Dios y el hombre es la del amor, que supone la separación para poder dar sentido ético a la cercanía. Dios y el hombre se constituyen mutuamente en un *diálogo* Yo-Tú. Aquí, la palabra dicha al otro adquiere la mayor relevancia, porque el diálogo supone dos interlocutores dispuestos a la escucha y la respuesta, es decir, al reconocimiento del otro interlocutor. Es tan importante la mutua referencia en la constitución de cada uno, que Rosenzweig fundamenta la autonomía del Yo en la heteronomía del Tú, que se presenta fácticamente, es decir, con anterioridad y en un más allá irreducible. En este sentido, un Tú nunca puede ser un Yo, porque el Yo, para serlo, necesita ser interpelado por el Tú originario y anterior. En el caso de la Revelación, ese Tú que llama al hombre, es Dios. Pero la interpelación llama por su nombre al hombre, y así lo reconoce como un singular único e idéntico sólo consigo. Así, el Y de la Revelación comporta la idea de que la identidad se funda en la diferencia.

Ahora bien, ¿en qué sentido se relacionan el «Y» y la *experiencia*? En *El nuevo pensamiento*, afirma Rosenzweig:

En *La Estrella de la Redención* lo que se ha agregado al comienzo es la experiencia de la facticidad antes de todos los hechos de la experiencia real. Facticidad que impone al pensamiento, en lugar de su palabra preferida, el término *propriamente*, la palabra fundamental de toda experiencia, a la que la lengua no está acostumbrada, la palabrita y. Dios y el mundo y el hombre. Este y fue lo primero de la experiencia, por lo tanto, debe retornar necesariamente en lo último de la verdad¹⁹².

El “Y” expresa una relación entre alteridades. Lo que eso significa al interior del Nuevo Pensamiento, según lo hemos expuesto a lo largo de los tres capítulos que conforman este trabajo, es que el Y expresa una relación que acontece de manera tal que ninguno de los elementos en ella implicados sufre una reducción de su ser, es decir, una indistinción de su ser en una generalidad o en la totalidad, como sí sucede en la relación de conocimiento del idealismo, que en Hegel se resume en la dialéctica, según se ha expuesto.

¹⁹² F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, p. 46 (cursivas en el original).

El vínculo que el “Y” hace explícito no corresponde a una relación sujeto-objeto de tipo cognitiva, sino a una relación Yo-Tú que se da como “experiencia”. Esta experiencia no es la del sujeto absoluto, ni reduce lo experimentado a objeto de conocimiento o fenómeno. Por el contrario, es una experiencia suscitada entre un singular y otro singular, entre quienes no media ninguna generalidad. Esto significa que no hay categoría que ordene lógicamente la experiencia. Esta es un acontecimiento.

Si en la relación del “Y” se preserva la singularidad irreducible del otro, ello se debe a que el “Y” se experimenta como la salida de sí hacia algo que no se es, o que no es *como* sí mismo. Lo anterior supone la idea de la trascendencia, que Rosenzweig rescata de la concepción judía de creación *ex nihilo*, que a cada elemento de la realidad le supone una nada de la que se origina y a partir de la cual se auto-configura, como se vio antes. Porque el salir fuera hacia algo que está allí, no pone lo que está fuera, sino que necesariamente debe reconocer algo que está más allá de sí para que la misma experiencia de salir de sí sea posible en principio. De lo contrario, se corre el riesgo de que la experiencia de salir de sí sea una experiencia del ir dentro de lo uno, y de que el “otro” sea lo mismo. En último término, se corre el riesgo de que el amor sea un amor de sí, y no un amor por el prójimo. Así, la trascendencia implica un límite. Ese límite será precisamente lo que queda allende: el Otro.

Ahora bien, la trascendencia, que expresa una separación y una lejanía, no implica un aislamiento definitivo. Por el contrario, sólo porque ese “Y” expresa la experiencia del salir de sí, hace posible un vínculo verdadero, es decir, un vínculo que no se da con algo que es lo mismo que se vincula.

En términos del idealismo, esto podría interpretarse como incertidumbre. No se sabe qué esperar, porque las categorías de lo mismo no se aplican previamente a lo otro. Pero desde la perspectiva del Nuevo Pensamiento, esa incertidumbre adquiere un sentido éticamente positivo. Ella asegura a lo otro su univocidad y su irreducibilidad.

Los elementos a partir de los cuales Rosenzweig ha construido su “Y” son diversos. El primero de ellos surge de su reflexión en torno al sentido común sano, que él contrapuso al entendimiento enfermo, cuyo síntoma, podría decirse, es el idealismo.

Como ya se dijo, el hombre que vive un orden de lo real según los supuestos de aquel sentido común sano, reconoce de manera inmediata que Dios no es el mundo, que el hombre no es objeto de ese mundo, y que Dios y el hombre son cosas diferentes. En ese entendimiento vive él su vida. Rosenzweig propone recobrar esta arcana y común sabiduría, y

aplicarla al pensamiento filosófico. Si la filosofía no careciera de sentido común, se percataría de las diferencias entre esos elementos, tan obvias y contundentes para el sentido común. Es aquí donde vale para Rosenzweig la tradición. En ella se ha acumulado, bajo diferentes figuras espirituales (como el lenguaje y la religión), la sabiduría del sentido común, y sería a ella a quien tendría que remitirse el pensamiento (filosófico, sobre todo) si quisiera aprehender la realidad en su forma verdadera.

Esta “insolencia” filosófica de Rosenzweig no es gratuita. Es el modo que elige para decir, en última instancia, que la verdad es aquello en lo que los hombres, efectivamente, están dispuestos a vivir, y no aquello que están dispuestos a pensar (re-pensar) hasta el fin (y mucho menos aquello por lo que estarían dispuestos a morir). Por eso, Rosenzweig dirá de la verdad que esta debe ser verdadera para alguien¹⁹³, esto es, para un hombre concreto que vive y puede vivir según esa verdad.

En el horizonte de su tradición, Rosenzweig encuentra en las fiestas y costumbres del pueblo judío la concreción de una verdad tal. Esos hombres viven la verdad. Esto significa, como en el caso del hombre que rige su entender del mundo por el sentido común sano, que esos hombres viven en la experiencia de la trascendencia, asumiendo que Dios, el hombre y el mundo son diferentes, pero que en el orden de lo real están estrechamente enlazados. Creación, Revelación y Redención, al llevar implícito el “Y”, son experiencias, experiencias del Otro en cada caso. Para cada relación, cada uno se abre hacia otro que está *más allá* de sí, que está en un espacio exterior, absolutamente trascendente. Por lo que el “Y” expresa la experiencia de la trascendencia y de la realidad aprehendida como múltiple, conformada por tres algo irreducibles: Dios, hombre y mundo. Dice Wiehl: “la forma lógico-gramatical del «y» vale para la pluridimensionalidad metodológico-ontológica del ente de acuerdo al carácter que le imprimen los elementos particulares de la experiencia. Toda experiencia concreta participa de la tridimensionalidad última y originaria del ente. Mediante esta participación es experiencia divino-mundano-humana en la forma del «y»”¹⁹⁴.

Precisamente del saber adquirido vía esa tradición, Rosenzweig pensó la Revelación, que en el Nuevo Pensamiento se constituye como epicentro de la experiencia del Otro. Esto se relaciona con el “Y” en tanto experiencia, en el siguiente sentido. La Revelación expresa un diálogo entre un Tú absoluto (Dios) y el tú del hombre. Cabe mencionar de nuevo que este hombre es aquel cuyo ser se origina en el sí-mismo obstinado y absorto, sordo y

¹⁹³ Cfr. *Ibid.*, p. 47.

¹⁹⁴ R. Wiehl. “La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”, p. 104.

autosuficiente de la tragedia. Su obstinación es una obstinación de persistir siendo lo que es. Cualquier relación que este hombre estable debe preservar su ser. Así, en la Revelación, cuando Dios se dirige mediante la palabra al hombre, no lo crea, sino que lo reconoce como fáctico, esto es, como un existente de antemano. Por eso fue necesario que le llamara por su nombre, pues el nombre propio es la única palabra que lo refiere, pues no es categoría, sino denotación única e intransferible. Así, al hablarle, le reconoce su ser irreducible, su distinción y su absoluta singularidad. Además, el hombre sólo puede ser un Yo, es decir, sólo puede atribuirse identidad, si es parte de un intercambio con un Tú (Dios, en el caso de la Revelación). Y lo mismo corresponde a Dios. Para ser personalidad debe encararse con otra personalidad, cuyo ser se le enfrente tan exactamente como el ser de Dios se le enfrenta a él. En el diálogo, pues, hay un Tú a Tú donde ninguno se reduce a ser “como mi Yo”. El diálogo que refiere Rosenzweig supone, en principio, un reconocimiento de alteridad del otro.

Y al revelársele, Dios le manda al hombre amar a otros hombres. Esa es la Redención. En ella, el diálogo se traslada al mundo, y se da entre hombres. En el diálogo entre hombres, es decir, en la relación hombre y hombre, se reconoce en el otro a ese Tú absoluto que nos dirigiera la palabra primera y abriera nuestro oído a las palabras de otros tú.

En ese sentido, la relación del diálogo –la *dialógica*– es una experiencia del otro, y representa por excelencia la relación con él. Cabe recordar aquí que la filosofía de Rosenzweig puede considerarse como teniendo a la base una preocupación práctica y concreta de relación entre los hombres. Eso nos lleva al segundo de los elementos a partir de los cuales Rosenzweig da forma a su “Y”. Éste elemento es su experiencia en tanto judío-alemán.

Si el “Y” describe una relación no reduccionista ni alienante entre diferentes, y pugna por la persistencia de la unicidad y diferencia de cada uno en un vínculo de reconocimiento que los acerca al mismo tiempo que mantiene la lejanía, es porque Rosenzweig ha pensado el pensado el “Y” desde su experiencia ante la asimilación.

El “Y” se origina en la necesidad de Rosenzweig por conciliar su fe judía y su nacionalidad alemana, lo que significa poder conciliar judaísmo y cristianismo¹⁹⁵. Como se revisó antes, esto lo pretendía Rosenzweig en un momento donde las demandas de la asimilación imponían la cristianización y la germanización como única vía para la emancipación de los judíos. Sin embargo, para Rosenzweig se trata de poder ser judío y alemán, y ahora esta idea adquiere su sentido cabal. Ser judío y alemán significa la no

¹⁹⁵ Cfr. R. Wiehl. “El pensamiento judío de Hermann Cohen y Franz Rosenzweig: un nuevo pensamiento en la filosofía del siglo XX”, p. 223.

reducción del primero de los términos al segundo. Por el contrario, significa reunirlos en una relación donde cada elemento pueda persistir junto al segundo, sin que ninguno comprometa por ello su identidad. Así, cuando Rosenzweig habla de judíos y cristianos habla de una relación fundada en el reconocimiento de la propia identidad, es decir, en última instancia hace referencia a una emancipación *sin* asimilación, una lejanía/cercanía entre judíos y cristianos. En este sentido, la relación que enuncia el “Y” no elimina la posibilidad del vínculo ni, ya en términos concretos y biográficamente situados, la coexistencia de judíos con cristianos sino que, justamente, la hace *genuinamente* posible. El “Y” enunciaría, pues, las condiciones que únicamente harían legítima y justa una relación entre diferentes, en la que ninguno de ellos se *asimilara* al otro.

Si retomamos la afirmación de Gershom Scholem al respecto de la asimilación¹⁹⁶, donde aseguraba que no se había dado nunca un diálogo judeo-alemán verdadero, porque un diálogo implicaba dos interlocutores que se escuchen y se respondan, podemos decir que el “Y” rosenzweigniano haría posible un diálogo entre diferentes, donde el interlocutor esté dispuesto a escuchar al otro y a responderle, es decir, estar dispuesto a abrirse a la existencia de un otro originario que puede o no respondernos. Se trata, en suma, de estar abierto a la escucha de alguien que no es uno mismo, ni es como uno mismo. En eso consistiría el diálogo verdadero, y la relación que dicho diálogo establece, una relación fundada en el “Y”, es la dialógica. Ella supone la preeminencia del otro, sin el que no es posible iniciar el intercambio. Para dialogar es ya de todo punto necesario asumir que el interlocutor existe, y que nuestra palabra se dirige, en efecto, a un otro, pues de lo contrario sería un hablar consigo mismo, un monólogo. Esto comporta la preeminencia de la heteronomía sobre la autonomía, es decir, se da la mayor importancia al Tú originario que está allí para escucharnos y respondernos, que al Yo, que sólo se constituye como tal y adquiere sentido en la relación Yo-Tú. Este Yo-Tú se contraponen al Yo=Yo del idealismo. La revaloración de la heteronomía la ha extraído Rosenzweig de su análisis de la Revelación, fundándose para ello en las enseñanzas judías.

Nos hemos referido al “Y” rosenzweigniano como la categoría central del Nuevo Pensamiento. Pero debe recordarse que Rosenzweig piensa desde supuestos que se contraponen a los del idealismo y, en esa medida, su definición de categoría remite a una relación que no es unidimensional, que no ordena la multiplicidad de lo singular en una noción universal ni en un orden cerrado de relaciones. El “Y” no es la mediación entre la singularidad y la generalidad a la que queda reducido y en la que es indistinto respecto de

¹⁹⁶ Cfr. *supra*, capítulo primero, apartado I.2, p. 21.

cualquier otro singular. Por el contrario, el “Y” asegura la singularidad. Esta idea fue siempre muy clara para Rosenzweig. Ya en la *Urzelle*, afirmaba: “Entre una B que no es igual a ninguna otra B (que no es B1, B2, B3,...etc.) sino igual a sí y sólo a sí misma (B=B), y A=A sólo existe una comunicación de vía única; ninguna red, ningún sistema de relaciones reales o posibles donde cualquier punto de empalme pueda convertirse en B y cualquiera en A”¹⁹⁷. Él se refiere aquí a la relación de la Revelación entre Dios (A=A) y el hombre (B=B). Sólo un hombre así, un singular con nombre propio, concreto y existente, que se ha abierto a la palabra dicha en voz alta que le dirige otro (un Tú) originario, puede exigir amor y amar a su prójimo.

En este sentido el “Y” como *experiencia del otro* en el Nuevo Pensamiento conlleva una ética y una nueva forma de concebir la alteridad y el reconocimiento. Ésta excluye en principio toda forma de asimilación y reducción del otro. Por ello puede decirse que también comporta la posibilidad de instituir nuevas formas políticas sustentadas en esa experiencia.

Por otro lado, es importante enfatizar de nuevo que la ética que se desprende del Nuevo Pensamiento rosenzweigniano no se sostiene en la buena voluntad de los individuos, en su adopción o no adopción de máximas morales estipuladas a partir de la forma del deber ser construidas desde la autonomía del Yo. Dicha ética se funda en un *nuevo orden del ser* que, en contraposición con el idealismo, ha tomado como punto de partida la nada y el no-saber. Este doble punto de partida abre un espacio de trascendencia respecto de la razón unificante y omniabarcante. Existe en principio un espacio de extrañidad inaccesible a las relaciones establecidas por las categorías, es decir, a las formas de reducción de la singularidad y la multiplicidad en la generalidad y la unidad, donde únicamente pueden pensarse relaciones de “vía única”, como afirmara Rosenzweig. En ese espacio existe algo único, con carácter de absoluto, que impone (heteronomía) su ser y exige reconocimiento y amor: el Otro.

¹⁹⁷ F. Rosenzweig, *Urzelle*, p. 31.

CONCLUSIONES

Hemos analizado el Nuevo Pensamiento de Franz Rosenzweig desde tres enfoques distintos, que pueden sin embargo reunirse bajo la figura de una sola perspectiva¹. El primero asigna un origen fáctico al Nuevo Pensamiento, pues éste se pensó a partir de las circunstancias vividas por el filósofo, así como del modo en que él se opuso a ellas. El segundo enfoque, analiza el Nuevo Pensamiento desde la crítica que Rosenzweig hace del pensamiento filosófico “desde Jonia hasta Jena”, al que denomina “idealismo”. Se supuso que Rosenzweig presentaba su crítica como una forma de desenmascaramiento del cariz ideológico de esa racionalidad. Éste consistía en el hecho de que el idealismo justifica racionalmente prácticas concretas de aniquilación del otro. El tercer enfoque que sirvió como hilo conductor de nuestra reflexión fue el horizonte de pensamiento de la tradición judía, a la que Rosenzweig, como vimos, había decidido seguir perteneciendo, oponiéndose con ello a las políticas de asimilación de su tiempo. En esta última parte, recapitularemos sobre lo analizado y resaltaremos algunas cuestiones relevantes del Nuevo Pensamiento.

Respecto del primer enfoque, se dijo que las circunstancias que determinan la forma que habría de tomar el Nuevo Pensamiento son la asimilación y el antisemitismo, así como la experiencia de Rosenzweig en las trincheras de la Primera Guerra Mundial. Ante la primera de las circunstancias, Rosenzweig responde con la disimilación, es decir, la asunción renovada de su judaísmo. Mientras que la asimilación significaba para él una experiencia de la reducción de su peculiaridad y de su singularidad en las figuras espirituales de la germanidad y el cristianismo, la disimilación será una experiencia de confrontación ante esa reducción. Pero al mismo tiempo, la disimilación, la *audacia* de seguir siendo judío, como dijera Lévinas, lo situará en una condición de marginalidad, producida por la discriminación y la segregación que ser judío implicaba. Es por ello que la disimilación comporta igualmente una experiencia de estar situado *fuera*, por respecto de un *dentro* cuyas fronteras demarcaba la germanidad y el cristianismo.

Es a partir de la convergencia de ambas experiencias, la de reducción de la asimilación, y la de marginalidad de la disimilación, que Rosenzweig pensará el “Y”, la “clave de bóveda” de todo su sistema. Y lo piensa primeramente como solución a las prácticas reduccionistas de la asimilación. El “Y” piensa la difícil relación entre judíos y cristianos, que para el caso de Rosenzweig, implicaba un asunto cuya solución era de vital importancia, pues de ella

¹ En este trabajo, dedicamos un capítulo a cada uno de estos enfoques.

dependía en buena medida el carácter discriminatorio de la emancipación y sobre todo, del antisemitismo. Más adelante volveremos sobre este asunto. Lo que en este sentido comportará el “Y”, será una relación entre un Nosotros y un Ellos, de cuya conjunción surja un *Todos* legítimo y verdaderamente incluyente; un Todos que enuncia simultáneamente al Yo y al Tú, y que no se reduce al discurso que gira alrededor del *Tú como Yo*, propio de la asimilación y la “tolerancia”.

Ahora bien, esa experiencia de doble vértice, la experiencia de la reducción y la de la marginalidad, también lo lleva a repensar críticamente la historia de la filosofía occidental hasta Hegel, que él califica como idealismo. Este sería el segundo enfoque del Nuevo Pensamiento. Rosenzweig le atribuye al idealismo ser la expresión metafísica de ciertas formas de reducción y, sobre todo, de ciertas formas de aniquilación del hombre. Al encontrar que el idealismo en su conjunto se rige por un principio de unidad y de totalidad, Rosenzweig lo censura como una forma de pensamiento totalitaria, con todas las implicaciones políticas que esto conlleva. El sistema hegeliano resume magistralmente esos veinticinco siglos de idealismo, y además los lleva a su fin, después del cual sólo es posible pensar una nueva forma de filosofía. Es importante mencionar que Rosenzweig reconoce en el idealismo la forma de racionalidad típica de una filosofía históricamente situada, en cuyo acontecer se dieron conocidos episodios de etnocentrismo y de aniquilación del otro. En el caso específico de Hegel, la tendencia a lo uno y a la totalidad, que permite pensar a la filosofía occidental como totalitaria, se expresa en sus consideraciones sobre el Estado y el individuo, así como en su reflexión en torno a la eticidad de la guerra y el sacrificio que el individuo debe al todo. Podemos creer que esas reflexiones hegelianas permitieron a Rosenzweig denunciar el carácter ideológico del idealismo, en el sentido que se expuso en el trabajo.

La preocupación central de Rosenzweig se centra en qué hacer ante esa filosofía, pero sobre todo, ante las prácticas que esa filosofía justifica racionalmente. Su respuesta es ya el origen del Nuevo Pensamiento. Primeramente, el filósofo, en tanto hombre, debe situarse concientemente en un *fuera*, respecto del *dentro* que representaría el sistema del idealismo, con las prácticas concretas correspondientes que justifica con su logos. En el caso específico del hombre Franz Rosenzweig, ese sitio fuera lo encontró al disimilarse y optar por el judaísmo, en un momento histórico y en un sitio donde hacerlo implicaba ponerse en el peligro real del exterminio, como se revelaría trágicamente pocos años después de su muerte. Es este el tercer enfoque bajo el cual puede interpretarse el Nuevo Pensamiento. El situarse concientemente en un fuera implica ya la asunción de una actitud crítica. El Nuevo Pensamiento, entonces, germinará a partir de esa actitud.

Por otro lado, para Rosenzweig la disimilación como vuelta al judaísmo significa asimismo una recuperación de la propia tradición como horizonte de pensamiento. Como se mencionó, esta recuperación es por sí misma una enseñanza fructífera para la filosofía contemporánea, y una medida efectiva contra toda pretensión etnocentrista. Pero, ¿es legítimo pretender pensar un sistema de filosofía desde el horizonte de una tradición determinada? Sí lo es desde la perspectiva de Rosenzweig, porque él se ocupó seriamente de dotar de validez el saber propio de la tradición. En la tradición están dadas las condiciones de la comprensión, y ésta es objetiva debido a su referencia al pasado, y ofrece por eso criterios de verdad. El esquema de saber provisto por la tradición lo llama sentido *común* sano, con lo que desprovee a la tradición de cualquier carácter particularista. Es decir, no se trata específicamente de la tradición judía, sino de la tradición de pensamiento de *cada* pensador en tanto hombre concreto, históricamente situado, que vive en una realidad comprendida y ordenada desde los contenidos del saber tradicional, que se estructuran como sentido común. En esa medida, el origen de todo sistema de pensamiento es la perspectiva del pensador mismo y su contingencia.

Ambos elementos, a saber, el situarse fuera mediante una actitud crítica, y la perspectiva singular de hombre concreto, constituyen el horizonte exterior al sistema de pensamiento dominante (y dominador) desde el que debe *pensarse* una nueva filosofía. Para Rosenzweig, ésta será precisamente el Nuevo Pensamiento.

Pensar la filosofía, y en última instancia, el objeto último de la filosofía, que es la totalidad de lo real, desde fuera de aquéllos márgenes, no significa hacer una no-filosofía, ni tomar una postura anti-racional; tampoco comporta necesariamente la falsedad o la nada. Esto sólo podría pensarse desde una óptica que reduce la universalidad de las cuestiones filosóficas al paradigma de una determinada (particular) tradición. La actitud de Rosenzweig supondría que se puede hacer filosofía más allá de la razón occidental y de los postulados y supuestos del pensamiento greco-germano. Así, es legítimo enfrentar a éste una filosofía otra, una razón otra, y una verdad otra, es decir, diferentes. Debido a la condición marginal a la que su situarse fuera –mediante la disimilación– lo coloca en su contexto histórico-biográfico, esa filosofía otra y esa otra razón planteará lo que Manuel Reyes Mate califica como “la universalidad, pero desde el sujeto diferente y marginado”². Hemos además atribuido al Nuevo Pensamiento una radicalidad que lo sitúa definitivamente más allá de los linderos de la tradición greco-germana, pues se contrapone al idealismo no sólo porque pone a la base lo

² M. R. Mate. *Memoria de occidente...*, p 116.

singular y finito, a diferencia del idealismo que asumía como fundamento la totalidad, sino porque asume el horizonte de comprensión de una tradición, que, como lo ha visto Derrida, se diferencia totalmente de la tradición griega que diera origen a la filosofía occidental, a saber, la tradición hebrea.

En efecto, filosóficamente, ese situarse fuera y ese pensar desde fuera, significa para Rosenzweig pensar más allá del idealismo de “Jonia a Jena”. Por esa razón él pondrá a la base de su filosofía no el saber, sino el no-saber; no el ser, sino la nada; no el Uno-Todo, sino la “pluridimensionalidad” de lo real. En esta medida, expresa la radical contraposición de su Nuevo Pensamiento con el idealismo. Consecuentemente, su concepción de realidad, de alteridad y de filosofía –entre otras- se contrapone también a las de aquél.

Ahora bien, lo distintivo del idealismo, como lo mostrara a través de su crítica a éste y al sistema hegeliano que lo resume, es la anulación de ámbito de la trascendencia, lo que en términos del Nuevo Pensamiento significa al mismo tiempo la anulación o aniquilación del singular finito, concretamente, del hombre que se opone a ser parte de la totalidad. Por eso, pensar desde fuera del sistema idealista comporta la reintegración de lo trascendente no sólo en el pensamiento filosófico, sino en la experiencia de la realidad. El papel que lo trascendente juega al interior del Nuevo Pensamiento es de una importancia central. En ello radica, en buena medida, que el pensamiento rosenzweigniano pueda ser interpretado como una *filosofía de la experiencia del Otro*, verdaderamente Otro.

Lo que buscan las consideraciones rosenzweignianas sobre la trascendencia es abrir un ámbito de alteridad absoluta y, por ello, de diferencia, porque lo trascendente contraviene exactamente dos de los elementos constitutivos del idealismo: la omnipotencia de la razón y la autonomía (espontaneidad, incondicionalidad, etc.) del sujeto y de su facultad de conocer.

Asumir la trascendencia significa que se concede que existe algo que no puede ser abarcado completamente por el pensar, ni reducido a sus categorías, y que, sin embargo, es algo, está ahí, y el pensamiento filosófico tiene que habérselas con él. En suma, significa que hay un límite fuera del cual el pensamiento de la esencia no tiene poder³. En el idealismo, ese poder se traducía en las operaciones lógicas de reducción e indistinción del singular a través de la necesaria mediación de la generalidad, y de su consecuente subsunción en la totalidad una. Pero una vez que Rosenzweig gane de nuevo para el pensamiento la consideración de la trascendencia, podrá situarse en ella aquella singularidad antes anonadada en el Todo. En

³ Kant también lo había supuesto así. Para él, ese límite hacía posible las consideraciones éticas (prácticas) de la razón, y sólo suponiendo un límite al entendimiento, se daba cabida, en última instancia, a Dios. Por eso Rosenzweig reconoció en Kant al único de los filósofos del idealismo mediante el cual podía pensarse una salida del sistema.

términos rosenzweignianos, podría situarse al Otro. Entonces, el Otro sólo puede ser comprendido y experimentado una vez abierto ese ámbito de los trascendente. Lo que esto asegura al Otro es su irreducibilidad y su persistencia como singular. En una palabra, el Otro puede ser único, poseer univocidad. El Otro es aquello que (me) es, en un primer momento, extraño completamente: no lo comprendo, no es *como*-otra cosa, no es *para* mí, no es *como yo*, no se rige por los criterios de lo mismo. El Otro es tan único como lo es un acontecimiento.

Lo anterior significa que el Otro, no *es* «propiamente» tal o cual *esencia*, como quería el idealismo, sino que *acontece*. Se vio antes que el acontecer implica al *tiempo*, en la medida que lo que acontece tiene la forma del *estar-ahora-siendo-así*. Y del acontecimiento, piensa Rosenzweig, puede tenerse, principalmente, experiencia. Esta experiencia del acontecimiento será la que determine la experiencia del Otro. Para Rosenzweig, lo que acontece (el *estar-ahora-siendo-así*) tiene la forma de la *existencia*⁴. Si el Otro es único porque es acontecimiento, es precisamente porque tiene la forma de la existencia. Pues para Rosenzweig, esto implica tener la condición de la *facticidad*. La facticidad es la existencia originaria y absoluta. Que la existencia sea fáctica significa que lo existente no requiere para ser el *poder ser pensado*, ni requiere remitir su ser al ser de una generalidad o de una totalidad que lo comprenda completamente como, según lo establece su crítica, sí lo demanda el idealismo. Por eso el hombre, que es un existente, es irreducible y refiere solamente a sí mismo. También porque es un existente, Rosenzweig le atribuye la temporalidad, que en el hombre se expresa en su mortalidad, cuya angustiante *conciencia* lo distingue del resto de lo existente y que además lo lleva justamente a tener experiencia de la singularidad a la que su mortalidad lo remite, y nunca de la totalidad en la que su muerte, pretendidamente, sería vencida.

Pero el *estar allí de antemano* de lo que existe (la facticidad) no implica que eso existente no necesite de otro ni que esté definitivamente aislado. De hecho, la completud de Dios, hombre y mundo sólo se alcanza mediante la relación con lo otro. Vincularse es lo que completa a los elementos de lo real. Poner fin al asilamiento, es decir, llevar a cabo la compleción recíproca mediante el relacionarse con otro, Rosenzweig la explica a través de las relaciones de la Creación, la Revelación y la Redención. En ellas, que se dan como sucesos, es decir, enclavadas en el tiempo, los elementos se vinculan. Dios y el mundo se vinculan y

⁴ Antes que Heidegger, Rosenzweig propone el *estar-ahora-siendo-así* como una especie de “existenciario” del hombre. Sobre la relación polémica entre las filosofías de Rosenzweig y Heidegger, así como sobre la originalidad de cada sistema respecto del otro, véase M.R. Mate. *Heidegger y el Judaísmo*. Barcelona, Anthropos, 1998, *passim*.

completan en la Creación. El primero llega a ser mediante la creación un Dios creador, y el mundo, criatura. La Revelación enuncia la relación de Dios y el hombre, mediante la cual el primero se hace patente, y el segundo se convierte en alma amada, capaz, por ello, de dar amor. La Redención es el vínculo entre los hombres en el mundo, un vínculo fundado en el amor cuya acción determina la salvación del mundo y la instauración de un orden ético en el mismo.

Ahora bien, ¿de qué modo recupera Rosenzweig lo trascendente para el Nuevo Pensamiento? En éste, la trascendencia aparece mediante una revaloración de la Revelación como “milagro”. Esa es la importancia de la Revelación, y por esa razón ella puede considerarse epicentro de la filosofía rosenzweigniana. Que la Revelación sea “milagro” significa, en última instancia, que no puede ser categoría, es decir, no puede ser una función en la que se relacionen dos valores sustituibles. No es una relación entre una X y una Y, sino entre un singular con otro singular. Un *cara a cara* donde cada uno es único. Esta idea la expresa Rosenzweig de otro modo cuando dice que entre Dios y el hombre se da una relación de un sólo canal, una relación de uno a uno, donde ninguno posee menos ser que el otro. Pero la trascendencia que Rosenzweig recupera para el pensamiento filosófico a través de la Revelación se explica aún de otra manera. Lo que acontece en la Revelación es que un Tú (Dios, en este caso) se dirige mediante la palabra dicha en voz alta a otro Tú (el hombre). Esta palabra revelada implica *fe*. Es justamente mediante la fe que se logra abrir el ámbito de la trascendencia.

La cuestión de la fe en el Nuevo Pensamiento introduce la antigua polémica epistémica entre el saber y el creer. Ambos se contraponen, en la medida en que razón y fe se contraponen, cada una asumiendo una actitud de conocimiento diferente: la primera precisamente asume el saber; la segunda, la creencia. Para la creencia propia de la fe no cabe la certeza (al modo idealista), sino sólo la *confianza*. Para el saber, la certeza se asegura en principio, pues el idealismo concebía la razón sapiente desde la perspectiva de una razón incondicionada. Lo que Rosenzweig propone es que nuestra experiencia de la realidad, y nuestra experiencia del Otro, se funden en la fe. En el contexto de la Revelación, la fe asume que lo dicho por otro (la palabra divina, en este caso) es confiable, y en ese sentido, cabe en ella la verdad. La confianza sólo es pertinente cuando refiere una fuente externa al sí mismo. Confiar en la palabra dicha del otro supone, en principio, que el otro está allí antes que nosotros, antes que la determinación de la razón, o la representación de nuestra conciencia. Su anterioridad, que en términos rosenzweignianos equivaldría a su *facticidad*, se prueba porque es él quien nos ha dirigido la palabra, una palabra que no proviene de nosotros. Es aquí, y por

esta razón, que se abre el ámbito de lo trascendente. Hay algo más allá de la propia conciencia, de lo que no cabe la *certeza*, pues su anterioridad se impone a la tendencia a *determinarlo de antemano*. En las fuentes judías Rosenzweig ha encontrado esta actitud de la fe que abre el ámbito de la trascendencia precisamente en la Revelación. Pero además, en la Revelación encuentra también la manera de ejemplificar cómo y en qué medida la trascendencia asegura la singularidad del Otro, que se sitúa en el centro de una relación que la supone.

En la Revelación, Dios llama primero al hombre. Pero además, lo llama por su nombre. Al llamarlo, primero, lo ha supuesto ahí. No lo crea su palabra, sino que dirige su palabra en voz audible porque asume que ya hay *alguien*, y no algo, para escucharla. Hemos dicho alguien, es decir, un Tú, y no un Ello. El nombre propio asegura precisamente esa relación de un sólo canal entre dos singularidades, porque el nombre propio, al ser referencia única, sólo denota a uno a la vez. La Revelación supone un *diálogo*, donde se escucha y se responde. Escuchando al otro, y *respondiéndole*, es como se conforma finalmente el propio Yo. Pero el que llama (al que escuchamos) está más allá del Yo. No es *Yo*. La llamada proviene de un fuera, de un ámbito de extrañeza que inaugura un diálogo que nos completa. En última instancia, esto significa la preeminencia del Otro, y al mismo tiempo, la preeminencia de la heteronomía sobre la autonomía. Con ello, Rosenzweig estaría subvirtiendo el valor de la autonomía, dejándola en un segundo plano ante la heteronomía, es decir, ante la *autoridad* del otro⁵. Y con ello también se aleja de las consideraciones del idealismo, especialmente de las ideas de la Ilustración.

Así, es mediante el diálogo que puede tenerse una *experiencia* del Otro. La experiencia del Otro es *dialógica*. Que sea experiencia, significa que el Otro es acontecimiento, como ya dijimos. Que sea acontecimiento implicaría que está inmerso en un orden temporal donde está *siendo*, lo que impide hacer del Otro algo esencial (pues la esencia neutralizaba el tiempo y el cambio). Esto, al mismo tiempo, le aseguraría su carácter de singular irreducible. Así, puede decirse que en el diálogo, como lo piensa Rosenzweig, se da la experiencia del Otro *como experiencia de su singularidad irreducible*. Esta experiencia de lo absolutamente irreducible –del Otro– puede resultar en principio una experiencia chocante e insólita, incluso difícil de asimilar. De ahí la relevancia que Rosenzweig atribuyera a Nietzsche. Él reconoció al otro precisamente en su alteridad absoluta, y por eso en su deseo de afirmación y de libertad, tuvo que negarlo. Ese otro era Dios. Esa negación la interpreta Rosenzweig como la

⁵ Sobre la cuestión de la autoridad del otro, véase M. Pilatowsky, *op.cit.*, *passim*.

actitud germinal de una actitud de verdadero reconocimiento. Cabe traer de nuevo aquella cita:

Un ateísmo como el de Nietzsche no lo había visto todavía la historia de la filosofía. Nietzsche es el primer pensador que no es que renuncie a Dios, sino que propia y verdaderamente lo *niega* [...] reniega de él, lo maldice. Porque la célebre frase “si Dios existiera, ¿cómo soportaría yo no ser Dios?” quiere decir una maldición [...]. Nunca antes un filósofo había mantenido de este modo la mirada al Dios vivo para hablar así. El primer verdadero hombre entre los filósofos fue también el primero que vio a Dios cara a cara, aunque sólo para negarlo.⁶

En efecto, ese otro no se presenta sin riesgos, sin imposiciones. Pero eso es precisamente el precio que exige su diferencia y en ello consiste la dificultad del verdadero reconocimiento. Como puede verse, Rosenzweig no es ingenuo al respecto. Esta dificultad, empero, no es en absoluto insalvable. La consecución del reconocimiento requiere por parte de cada hombre una acción continua en el mundo, que esté guiada por el amor al otro. Un poco más abajo retomaremos esta cuestión.

Lo fructífero del Nuevo Pensamiento consiste en que esa experiencia del Otro no se reduce a ser la experiencia del Otro-hombre, sino también la del Otro-Dios y la del Otro-mundo. Para este último caso, puede pensarse incluso que Rosenzweig se pronunciaría por una objetividad absoluta que, en el conocimiento sobre el mundo, representaría el surgimiento de una nueva ciencia: una ciencia de lo positivo en el más alto grado. En su conjunto, la consideración de Dios, el hombre y el mundo remiten a una nueva filosofía.

Pero si bien el Nuevo Pensamiento no se reduce a pensar la experiencia del Otro-hombre, es en esta experiencia que aquél extrae la fuerza de su aplicabilidad *ética*. Ésta se origina en una preocupación práctica, que conlleva a su vez una preocupación política. Así, el interés principal de Rosenzweig no es la metafísica ni la epistemología. Por eso sus estudios sobre Hegel versaron sobre el Espíritu, y de éste, específicamente sobre las consideraciones del Estado y el individuo, la historia y la guerra. También por eso su crítica al idealismo puede leerse como un desenmascaramiento del cariz ideológico de su metafísica. Ahora bien, los orígenes de esa preocupación práctica pueden rastrearse en las circunstancias históricas concretas a las que él se enfrentara en tanto judío-alemán. Éstas, como ya se mencionó, se concentraban en encontrar una manera de vincular a los diferentes según el vínculo del «Y». Específicamente, se buscaba relacionar a judíos y cristianos, por las razones aducidas en el primer capítulo.

⁶ F. Rosenzweig, *La Estrella...*, p. 58.

Es en la relación referida por la Redención donde pueden extraerse las implicaciones éticas del Nuevo Pensamiento. La Redención es la acción salvífica del mundo llevada a cabo por los hombres mediante el amor al prójimo. ¿Quién es el prójimo? El prójimo es el Otro en cada caso, más aún, en cualquier caso: todo Otro es el prójimo. En tanto Otro, el prójimo es diferente a mí (al Yo en cada caso). No es *como Yo* ni debe serlo para ser *mi* prójimo. Es el forastero, el extraño⁷. Pero Rosenzweig nos ha explicado que el Otro es un Tú como Tú, es decir, respecto del Yo en cada caso, el Otro es diferente e irreducible. Eso es precisamente lo que refiere el Tú: el que está más allá del Yo, que puede dirigirle la palabra, y con el que puede dialogar (como en el caso del Tú de la Revelación). Es tan Tú como el Yo es Tú respecto de otro Yo. Lo que se reconoce en el prójimo en tanto otro Tú es la propia extrañeza constitutiva: necesitar del Tú para la conformación del Yo. En esto el prójimo y Yo nos parecemos; eso lo *acerca* a mí. Pero, ¿es posible amar al prójimo? Sí, si se asume la diferencia radical entre uno y otro hombre. Dice Rosenzweig: "...si en el fondo más profundo el otro y yo fuéramos el mismo [...] entonces por cierto yo no podría amarlo"⁸. El amor, para serlo verdaderamente, es puesto a prueba ante la extrañeza del Otro. Porque de no ser así, no sería sino amor por sí mismo, y el diálogo se reduciría simplemente a monólogo. Pero debe darse el paso del poder amar al prójimo, a amarlo efectivamente. Este paso puede considerarse desde dos enfoques.

En primer lugar, reconocer a Otro en tanto un Tú, con todo lo que ello implica y que se ha mencionado anteriormente, es la condición del amor. Si al Otro no se le *experimenta* como Tú (diferente al Yo), no podrá *amársele* legítimamente, sino acaso sólo *amarse*. Pero, para Rosenzweig, amarlo es *mandato*. El contenido de este mandato se da explícitamente en la Revelación. Un Tú absoluto, Dios en este caso, manda amar a todos los otros Tú, es decir, a todos los hombres. ¿En qué radica la validez de este mandato? Si consideramos la cuestión desde la perspectiva global del Nuevo Pensamiento, la validez de dicho mandato responde a la legítima autoridad del Otro, cuyo carácter heterónomo se impone como necesariamente anterior a la autonomía y a las leyes morales que ésta determina en tanto tales. Antes que el Yo, está el Tú, y éste y su prevaleciente autoridad, manda ser amado. El Tú de Dios que manda ser amado se extiende entonces al Tú del hombre en tanto prójimo. Lo que Dios manda para sí, el hombre lo manda también para sí. El Yo, debido a la preeminencia de lo heterónomo, debe escuchar ese mandato y responder a él. En última instancia, podría

⁷ Cfr. H. Cohen. *El prójimo*. Barcelona, Anthropos, 2004, p. 10.

⁸ F. Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*, p. 32.

considerarse que amando al prójimo, se ama a ese Tú originario en cuyo encaramiento el Yo mismo se conforma finalmente.

Un mandato tal sólo puede pensarse como válido desde una filosofía que ha asumido en su seno la trascendencia, y que al haber abandonado la querencia omniabarcante y totalista, esta dispuesto a ocuparse de lo Otro no pensándolo, sino experimentándolo en su radical alteridad. Las prácticas concretas que pueden sostenerse en tal filosofía, deben *responder* de esa alteridad.

Ahora bien, hemos dicho que el interés del Nuevo Pensamiento responde a preocupaciones prácticas y circunstancias concretas. ¿Cuáles son estas circunstancias? En primer lugar, la asimilación y la idea de emancipación construida alrededor de la noción de “tolerancia” Las ideas de Rosenzweig, y especialmente su “Y”, actúan contra ellas. Porque la asimilación supone que el otro debe ser *como yo*. Desde la óptica de la tolerancia proclamada por los emancipadores germano-cristianos, misma que determinó en buena medida el carácter de la asimilación, lo anterior significaba que sólo en tanto el otro es *como Yo*, es decir, en tanto no es Otro, *puede ser*. Por eso Gershom Scholem se negó a admitir la legitimidad del supuesto diálogo judeo-alemán, pues en él no había dos interlocutores, sino uno hablando consigo mismo. Por el contrario, con el diálogo referido por Rosenzweig, que es una relación entre diferentes estructurada a partir del “Y”, puede pensarse una relación entre judíos y cristianos que no suponga la reducción de uno de los términos al otro, es decir, que no suponga una asimilación. Al ser denotada por el “Y”, la relación de judíos y cristianos no sería la de la aniquilación del otro, sino la de la experiencia cabal de su alteridad. Un Otro con el que desde luego no tenemos necesariamente que estar de acuerdo, pero al que nos vemos compelidos a reconocerle su alteridad irreducible.

Por otro lado, el Nuevo Pensamiento ha atribuido a la singularidad, sobre todo a la del hombre, una irreducibilidad y una unicidad inquebrantables. En este sentido, el hombre no debe ser subsumido en la comprensión de ninguna forma de totalidad, sea ésta la del sistema de filosofía, la de la religión ni la del Estado. De cara a los discursos y las prácticas totalitarias de su tiempo, las afirmaciones de Rosenzweig adquieren gran relevancia. Como filósofo, su pensamiento se dirige contra los sistemas idealistas que, como el de Hegel, reducen el carácter singular del hombre al del “individuo”, del que Rosenzweig exclamara “¡qué poca cosa es!”. Porque el individuo sólo puede ser remitiéndose a una generalidad que lo abarca completamente, y por la que únicamente adquiere él sentido. En esa medida, aquello que más claramente remite al hombre a su singularidad, esto es, su condición mortal, quedaba reducido a nada. La muerte del cada uno se convertía en el necesario sacrificio que ese singular debía a

la totalidad que lo proveía de sentido, de verdad. Así, Hegel puede exigir a los hombres el sacrificio de la propia vida en aras de la preservación de la universalidad del Estado, respecto de la cual ese hombre significa una mera contingencia, “cantidad despreciable”, dice Rosenzweig. Pero el hombre no puede ser esa cantidad despreciable. Por eso debe oponerse a un discurso que remite su singularidad a la generalidad. Desde la filosofía, Rosenzweig se enfrenta a ese discurso con el Nuevo Pensamiento. Desde su situación de hombre concreto, con la disimulación.

Creemos que una de las enseñanzas fundamentales que Rosenzweig ofrece a la Filosofía (y a los filósofos), es que ésta puede pensarse legítimamente desde las propias circunstancias, y siempre respondiendo a las apremiantes cuestiones prácticas que nuestro contexto nos impone. Para su caso, dicho contexto es el del judaísmo, que al mismo tiempo lo situó en un margen al que lo confinaba ya el hecho de ser judío. Pero él asume esa marginalidad como horizonte crítico de pensamiento, y desde él y con las palabras que de él provienen, piensa de nuevo a la filosofía. Además, la piensa como hombre concreto y singular, de modo que la nueva filosofía tendrá que dar cuenta de ese hombre y habérselas con él. En este hombre, que en cada caso somos nosotros llevando a cuestras nuestra circunstancia, radica la posibilidad de pensar otras formas de pensar. Este hombre:

...descubre de improviso que, a pesar de haber sido filosóficamente digerido ya hace mucho tiempo, él todavía está ahí. Y, ciertamente, [...] como “yo, que soy polvo y ceniza”. Yo, un sujeto privado normal y corriente, yo, nombre y apellidos, yo, polvo y ceniza, yo todavía estoy aquí. Y filósofo, esto es: tengo la impertinencia de filosofar a la todopoderosa filosofía. La filosofía me ha hecho decir a mí [...]: que yo, nombre y apellidos, lo único que he de hacer es callarme; y ha avergonzado después al propio hombre [...], y le ha hecho empequeñecer del todo ante un par de ideales; y después ha hecho que los ideales se escondan en lo absoluto [...].⁹

Pero, ¿hacia dónde deberán llevarnos esas nuevas formas de pensar? No ciertamente a la mera construcción de *sistemas* filosóficos ni a nuevas *concepciones* de realidad, sino a prácticas concretas que reorganicen la vida de los hombres de acuerdo con un orden ético donde el Otro sea la pieza clave.

⁹ F. Rosenzweig. *Urzelle*, pp. 22-23.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

- Rosenzweig, Franz.** *La Estrella de la Redención*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1997.
- _____. *El nuevo pensamiento*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005.
- _____. *El nuevo pensamiento*. Ed. Visor, Madrid, 1989.
- _____. *El libro del sentido común sano y enfermo*. Ed. Caparrós, Madrid, 2001.
- _____. “Introducción” a los «Escritos Judíos» de Hermann Cohen, en Beltrán, M.; Mardones, J.M.; Mate, Manuel. R. (eds.). *Judaísmo y límites de la Modernidad*. Ed. Riopiedras, Barcelona, 1998.
- _____. *Urzelle* («Célula originaria» de *La Estrella de la Redención*), en Rosenzweig, F. *El nuevo pensamiento*. Ed. Visor, Madrid, 1989.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Albertini, Francesca.** “Historia, redención y mesianismo en Franz Rosenzweig y Walter Benjamin. Acerca de una interpretación «política» de *La Estrella de la Redención*”, en Rosenzweig, F. *El Nuevo pensamiento*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005.
- Arendt, Hannah.** *Los orígenes del Totalitarismo*. Ed. Taurus, México, 2006.
- _____. “La Ilustración y la cuestión judía”, en *La tradición oculta*. Ed. Paidós, Barcelona, 2004.
- Benz, Wolfgang.** *Alemania 1815- 1945. Derroteros del nacionalismo*. Ed. UNAM-FFyL, México, 2002.
- Bernstein, Richard J.** *El mal radical. Una indagación filosófica*. Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2005.
- Cassirer, Ernst.** *La filosofía de la Ilustración*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Cohen, Hermann.** *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Ed. Anthropos, Barcelona, 2004.

_____. *El prójimo*. Ed. Anthropos, Barcelona, 2004.

Derrida, Jacques. “Interpretations at War. Kant, el judío, el alemán”, en *Acabados. Discurso de Fráncfort*, seguido de *Interpretations at war. Kant, el judío, el alemán*. Ed. Trotta, Madrid, 2004.

_____. “Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *La escritura y la diferencia*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1989.

Dussel, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. Ed. Universidad de Guadalajara, Jalisco, 1995.

Friedländer, Saul. *¿Por qué el Holocausto? Historia de una psicosis colectiva*. Ed. Gedisa, Barcelona, 2004.

García-Baró, Miguel. “La figura de la Estrella. Una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig”, en Rosenzweig, F. *La Estrella de la Redención*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1997.

Habermas, Jürgen. “El idealismo alemán de los filósofos judíos”, en *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Ed. Trotta, Madrid, 2001.

Hegel, G. W. F. *Filosofía del Derecho*. Ediciones casa Juan Pablos, México, 2004.

_____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Alianza, Madrid, 2005.

_____. *Fenomenología del Espíritu*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

_____. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*. Ed. Tecnos, Madrid, 1990.

_____. “El espíritu del cristianismo y su destino”, en *Escritos de juventud*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

Hobsbawm, Eric. *La Era del Imperio (1875- 1914)*. Ed. Crítica, Barcelona, 1998.

Horkheimer, Max. “Hegel y el problema de la Metafísica”, en *Historia, metafísica y escepticismo*. Ed. Alianza, Madrid, 1982.

Kant, Emmanuel. *Crítica la razón pura*. Ed. Alfaguara, Madrid, 2004.

_____. “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la Historia*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

_____. “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en *Filosofía de la Historia*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

Karady, Victor. *Los judíos y la modernidad europea. Experiencia de la violencia y utopía*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 2002.

Lévinas, Emmanuel. “Entre dos mundos (el camino de Franz Rosenzweig)”, en *Difícil Libertad*. Ed. Caparrós, Madrid, 2004.

_____. “Franz Rosenzweig: un pensamiento judío moderno”, en *Fuera del sujeto*. Ed. Caparrós, Madrid, 1997.

_____. *Totalidad e infinito*. Ed. Sígueme, Salamanca, 2002.

Lux, Rüdiger.

Franz Rosenzweig, en: <http://jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/Rosenzweig.html>

Mate Rupérez, Manuel-Reyes. *Memoria de Occidente. Pensadores judíos olvidados*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1997.

_____. “Ilustraciones y Judaísmo”, en Beltrán, M.; Mardones, J.M.; Mate, Manuel Reyes (eds.). *Judaísmo y límites de la Modernidad*. Ed. Riopiedras, Barcelona, 1998.

Mate R. Manuel R., **Mayorga**, J. “«Los avisadores del fuego»: Rosenzweig, Benjamín y Kafka”, En Beltrán, M.; Mardones, J.M.; Mate, Manuel R. (eds.) *Judaísmo y límites de la Modernidad*. Ed. Riopiedras, Barcelona, 1998.

Mosès, Stéphane. *El Ángel de la Historia: Rosenzweig, Benjamín y Scholem*. Ed. Cátedra, Madrid, 1997.

_____. *Más allá de la guerra: Tres estudios sobre Lévinas*. Ed. Riopiedras, Barcelona, 2005.

Pilatowsky, Mauricio. *La Autoridad del Exilio. Una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber*. Ed. UNAM-FES Acatlán/ Plaza y Valdés, México, 2008.

Poliakov, Leon. *Historia del Antisemitismo. La Emancipación y la reacción racista*. Muchnik Editores, Barcelona, 1984.

_____. *Historia del Antisemitismo. La Europa suicida: 1870- 1933*. Muchnik Editores, Barcelona, 1986.

Sammuelson, N.S. *Jewish Philosophy*. Ed. Continuum, New York, 2003.

Scholem, Gershom. *Conceptos fundamentales del Judaísmo*. Ed. Trotta, Madrid, 2000.

Traverso, Enzo. *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la “simbiosis judeo-alemana”*. Ed. Pre-textos, España, 2005.

_____. *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*. Ed. UNAM-Fundación Cultural Eduardo Cohen, México, 2004.

Valls Plana, Ramón. *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Ed. Laia, Barcelona, 1976.

Wiehl, Reiner. “La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig” en Rosenzweig, F. *El nuevo pensamiento*. Ed. Visor: Madrid, 1989.

_____. “El pensamiento judío de Hermann Cohen y Franz Rosenzweig: un nuevo pensamiento en la filosofía del siglo XX”, en Gómez Caffarena, J.; Mardones, José M. (coords.) *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*. CSIC-Anthropos, Barcelona, 1992.