

La filosofía como enfermedad. Una introducción a la vida y al nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig

Philosophy as illness. An introduction to Franz Rosenzweig's life and new thinking

KATHIA VERÓNICA ARJONA DÍAZ

Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México

arjona_dkv@yahoo.es

RESUMEN

De acuerdo con Franz Rosenzweig, la filosofía es comprendida, de Platón a Hegel, como algo supremo, íntegro y esencial. La filosofía está hecha sólo para los que son virtuosos. La pregunta filosófica más importante es la relacionada con el ser: ¿Qué es?, interroga. Pero, cuando la pregunta aparece, el sujeto enferma. Rosenzweig piensa que la filosofía es una enfermedad. Hace que el entendimiento humano se detenga y se paralice. Para poder vivir, el hombre tiene que fluir, moverse, ser parte del mundo. Y eso, la filosofía lo obstaculiza. Por lo tanto, cuando la filosofía existe, la vida disminuye en diferentes sentidos. En lugar de filosofía: "Nuevo pensamiento". Algo que abra la conciencia sin paralizar la existencia.

Rosenzweig no está en contra de la filosofía en sí misma, sino en contra de la filosofía académica, en contra de un solo camino posible para la comprensión, que no es otro que el punto de vista tradicional. En este sentido, el judaísmo se convierte en una parte activa de este "nuevo pensamiento". Hay otros caminos para alcanzar la verdad.

En este ensayo introductorio vamos a explorar quién era Fran Rosenzweig, por qué piensa que la filosofía es una enfermedad y por qué el judaísmo juega una parte importante en esta ecuación.

Palabras clave: Filosofía, Franz Rosenzweig, enfermedad, nuevo pensamiento, judaísmo, religión

ABSTRACT

According to Franz Rosenzweig, philosophy is usually understood, from Plato to Hegel, as something supreme, whole and essential. Philosophy is made only for those who are virtuous. The most important philosophical question is related to the being: What is?, it asks. But, when that question appears, the subject becomes ill. Rosenzweig thinks philosophy is an illness. It makes human understanding stop and become paralyzed. In order to live, men have to flow, to move, to be part of the world. And that, philosophy obstaculizes. Therefore, when philosophy exists, life diminishes in very different senses. Instead of philosophy: "new thinking". Something that opens the conscience without paralyzing existence.

Recepción del original: 30/09/18
Aceptación definitiva: 17/11/18

Rosenzweig isn't against philosophy itself, but against academic philosophy, against an only possible way of understanding, that is: the traditional point of view. In this sense, Judaism becomes an active part of this "new thinking". There are other ways to achieve the truth.

In this introductory essay we are going to explore who was Franz Rosenzweig, why does he think philosophy is an illness and why, Judaism plays an important part of this equation.

Key words: Philosophy, Franz Rosenzweig, illness, new thinking, judaism, religion

Muchas y diversas interrogantes se vierten sobre la figura de Franz Rosenzweig, un pensador inusual, de esos que en la historia se dan contadas veces y de los que es posible decir que tuvo la fortuna de culminar una obra antes de que la muerte lo estrechara a la edad de 42 años a causa de una irreversible y progresiva enfermedad: esclerosis lateral amiotrófica.¹ Es curioso, dado este lamentable hecho, que Rosenzweig se haya *detenido* a pensar la filosofía con la imagen de la enfermedad. Este pensador fue un gran crítico de la filosofía, pero, más que de la actividad filosófica, de la filosofía académica:

Lo que vale para cada obra particular de una ciencia, a saber, que si quiere descubrir el secreto de su materia tiene que afrontarla con método y aparatos propios no usados anteriormente, y que sólo el estudiante se deja prescribir sus métodos por el profesor y no por la materia: eso mismo vale exactamente igual también para la filosofía; sólo que, a consecuencia de la ridícula circunstancia de que la filosofía es una especialidad universitaria con cátedras que quieren ser ocupadas y estudiantes de primer curso que hacen imprimir: *stud. philos.* en su tarjeta de visita, los alumnos que no sobrepasan nunca el nivel de alumnos son hasta tal punto la regla que hasta su retiro septuagenario no se dan cuenta de ello y consideran, en consecuencia, como única un tipo de teoría del conocimiento aceptable sólo para los trabajos escolares.²

Para referirse a la actividad intelectual y escapar de lo que ya se ha concebido desde los primeros filósofos griegos hasta Hegel, Franz Rosenzweig propone alternativamente a la expresión filosofía, lo que él denomina "nuevo pensamiento". Busca una separación del camino que va de Jonia –con los antiguos griegos– a Jena –donde "culmina" la filosofía con Hegel. Rosenzweig pretende ubicar su propia labor intelectual en este otro, nuevo, lado del pensamiento. La consigna está en abandonar la línea de la vieja filosofía tradicional y trazar una línea nueva, una manera distinta de comprender que, en cualquier caso, seguirá siendo filosófica. Crear una alternativa distinta desde

¹ Cf. GARCÍA-BARÓ, M., "Sobre *La Estrella de la Redención*" *Ars Brevis, Anuari de la Catedra Ramon Llull*, p. 131.

² ROSENZWEIG, F., *El nuevo pensamiento*, traducción y notas de Isidoro Reguera, Madrid: Visor, La balsa de Medusa, 1989, p. 75.

el margen: desde lo que no ha sido tomado en consideración tal vez ni siquiera como posibilidad. La pregunta esencial de la filosofía conduce a la parálisis. No es ésta otra pregunta que la que interroga por el ser de las cosas: ¿Qué es? Apenas se instala esta cuestión y el ritmo de la vida de un simple mortal se suspende. El camino tradicional hace de esta pregunta el objeto más preciado, no ofrece más opciones para que la existencia transcurra con naturalidad en lo cotidiano y ordinario. De hecho las coarta. Se pierde el ritmo. El rito. El sujeto se olvida de sí mismo por aferrarse a la esencia que ni siquiera es la íntima esencia que lo constituye, sino la esencia del Todo. La vida transcurre paralelamente y el sujeto envejece sin volver a saber cómo instertarse en su corriente. Se petrifica. Cae enfermo. Y si la enfermedad no se trata, cada vez es más difícil recuperar el sano sentido común. La enfermedad tradicional de la Historia de Europa. En este punto se hace preciso asomarse al espacio del judaísmo y concebir desde ahí la voluntad de representar no sólo teóricamente una diferencia, sino de activar esta alternativa desde la experiencia de su propia vocación religiosa. El judaísmo es, para Rosenzweig, una cuestión existencial y por ello determina profundamente su escritura. En él encuentra un remedio a la enfermedad. Si el judaísmo únicamente significara señalar una diferencia, por esa sola razón valdría la pena adoptarlo y vivir conforme a sus normas. La importancia de esta elección es incuestionable. Por ello, estudiar su pensamiento implica respetar esta elección, respetar el hecho de la diferencia, tratar de mantener la mirada en ella. El planteamiento de Rosenzweig no puede ser reducido a un compendio de notas que revelan las necesidades de un hombre por mantenerse fiel a su vocación religiosa. Su escritura revela, más bien, la perspectiva que se tiene de la vida *desde el margen*. Por eso es una crítica a la filosofía tradicional, a su vínculo con el cristianismo. El judaísmo le concede una visión que se tiende desde la otra orilla. Rosenzweig se refiere al tema de la religión de manera extraordinaria. Emmanuel Levinas lo esclarece del siguiente modo:

La religión no es una realidad aparte que se añade a la realidad. Su esencia primera se halla, para Rosenzweig, en el *modo mismo en el que el ser es*. La religión refleja un plano ontológico tan original y tan originario como aquel en el que, en la historia de Occidente, surge el saber. Rosenzweig se remonta hasta la religión, que no es una institución especial entre las instituciones humanas, ni siquiera una forma de cultura, tampoco un conjunto de creencias u opiniones otorgadas por alguna gracia especial y que correrían paralelas a las verdades racionales. [...] Nosotros le debemos, pues, a Rosenzweig —creo que esto es evidente, pero la palabra “religión” provoca tantas reacciones violentas cuando es pronunciada que es necesaria la aclaración— haber evocado una noción de religión totalmente diferente de la que el laicismo combate, y

haberla hecho surgir del mismo nivel del que surge, en la economía del ser, el pensamiento filosófico.³

Aunque es cierto que *El libro del sentido común sano y enfermo* no es en sí un libro de judaísmo —Rosenzweig no hace proselitismo religioso—, también lo es que no puede olvidarse ni simplificarse que esta situación al margen debe su posibilidad de ser, en este caso, a esta cosmovisión. Esto permite considerar el judaísmo como método. Para abarcar este problema, Miguel García-Baró concibe la noción de “judaísmo metódico”,⁴ que representa con exactitud cómo Rosenzweig construye una manera distinta de comprender la realidad. Para aclarar mejor esta cuestión es imprescindible acercarse un poco a la biografía⁵ de Rosenzweig. Comprenderemos, a grandes rasgos, no su vida privada —con lo cual no nos detendremos en detalles íntimos de carácter anecdótico— sino la relación que ciertas experiencias de su vida tuvieron con su momento histórico. Esta relación remite a un panorama general, tanto de influencias y rupturas, como de los motivos que activaron la construcción de su pensamiento.

1.1. Vida

Franz Rosenzweig nace en el año de 1886 en Kassel. Procedente de una familia judía burguesa, cada vez más asimilada a la Alemania de entonces, en su mayoría protestante. Hacia 1913 duda de su pertenencia al judaísmo y se ve tentado a convertirse en cristiano. Tras confrontar ambas religiones toma la decisión, más que de permanecer pasivamente en el judaísmo, de ser un judío practicante. Pero antes de que surja esta tentativa, ha estudiado seis semestres de medicina y ha hecho estudios de filosofía. Se doctora en 1912 con una tesis titulada *Hegel und der Staat*,⁶ dirigida por el doctor Friedrich Meinecke, un profesor de corte claramente hegeliano. ¿Cómo dejar de preguntarse de qué ma-

³ LEVINAS, E., *Difícil libertad*, traducción de Juan Haidar, Caparrós, Madrid, 2004, p. 234-235.

⁴ Cf. ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención*, traducción de Miguel García-Baró, Salamanca: Sígueme, 1997.

⁵ Para confrontar referencias sobre la vida de Franz Rosenzweig, consultar: GARCÍA-BARÓ, M., “Introducción”, en ROSENZWEIG, F., *La Estrella de la redención* de, Salamanca: Sígueme, 1997. También García-Baró, M., “Sobre *La Estrella de la redención*”, *Ars Brevis, Anuari de la Catedra Ramon Llull*. Asimismo, ver JARAUTA, F., “Introducción”, en ROSENZWEIG, F., *El nuevo pensamiento*; REYES-MATE, M., *Memoria de Occidente; Heidegger y el Judaísmo; Sobre la tolerancia compasiva*, Anthropos; MOSES, S., *El ángel de la Historia*, Universidad de Valencia. Las cartas de Franz Rosenzweig, incluidas en sus Escritos Reunidos, *Der Mensch und sein Werk*, La Haya: Nihjoff. El sumario del librito de GLAZER, N., *Franz Rosenzweig*, New York: Yiddish Scientific Institute. Y HAYOUN, M-R, *La philosophie juive*, Paris: Armand Colin, 2004.

⁶ Todavía no se ha hecho ninguna traducción al español. Existe una edición francesa: *Hegel et l'Etat, avant-propos de Paul Laurent Assoun et présentation de Gérard Bensussan*, PUF, 1991.

nera encaja un judío en el *Sistema*? Su conexión con Hegel va variando hasta que, durante la Primera Guerra Mundial, concibe lo que ha quedado plasmado en *La estrella de la redención*, su obra emblemática, escrita el mismo año que *El libro del sentido común sano y enfermo*, 1921. No, un judío no encaja en el Sistema. Sin embargo, ¿cómo es posible que, por el hecho de ser hombre, el Sistema tenga absoluto derecho sobre él? *La estrella de la redención* es una resistencia, es la voz que pronuncia que Hegel –y más que Hegel, toda la Historia de la Filosofía, de la que éste se ha autoproclamado síntesis–, ha olvidado el *antes* del mundo, el *antes* –incluso– del principio.⁷ Un *antes* que, en su condición de siempre previo, es imposible totalizar. Y para que esta *anterioridad* sea posible es imprescindible que haya alguien que desde la propia existencia sea capaz de *articularse* con Dios y con el mundo: dando cuenta, desde sí, desde *su* vida, de la realidad. De lo contrario, no habría realidad alguna: no habría creación.

Después de la conclusión de *La estrella*, Rosenzweig siente la necesidad de vivir de acuerdo con la verdad comprendida en su filosofía. Aunque sigue escribiendo, su afán ya no es el de crear una gran obra, asume que ha terminado el trabajo. Se dedica entonces a la enseñanza del judaísmo en un centro de estudios judíos para adultos, la Freies Jüdisches Lehrhaus –que él mismo ayuda a fundar–, y a la traducción de la poesía de Yehudá Ha-Leví y de la Biblia, esta última como colaborador de Martin Buber, quien continuó con el proyecto tras la muerte de Rosenzweig, en 1929.

1.2. Textos

Lo que está escrito en *El libro del sentido común sano y enfermo* refleja lo que se plantea en *La estrella de la redención*. Desde luego, cada escrito posee un *carácter* distinto. Cada uno tiene un talante peculiar, difícil de deslindar de la vida de su autor. El rigor de *La estrella* no está para ser discutido aunque, hay que decirlo, contiene rasgos que en *El libro* son de alguna manera cuestionados. *El libro* abre con un par de cartas. La primera dirigida a un “conocedor”, la segunda dedicada a un “lector”, ambos, desconocidos. A partir de ahí ya se ha inclinado la balanza en contra de la típica manera de abordar temas propios de filosofía. Es éste un libro no sólo anti-sistemático, sino a-sistemático, y por lo mismo anti-academicista y anti-académico. Pretende la erradicación de la parálisis. En contraste, *La estrella*, a pesar de ser un libro anti-hegeliano, no es anti-sistemático ni a-sistemático. No sólo promueve la construcción,

⁷ Para tener otra lectura acerca de la oscilante relación que Rosenzweig mantenía con la filosofía de Hegel, se puede consultar el artículo de NAVARRETE ALONSO, R., “Der Jude, der in deutschem Geist macht. Das Hegelbuch Franz Rosenzweigs und seine Wirkung”, en *Naharaim*, vol. 10, núm. 2, 2017, pp. 273-302.

aunque sea desde el margen, de un nuevo sistema, sino que lo erige sistemáticamente. Más que para ese “lector” al que tan afectuosamente se dirige Rosenzweig en *El libro*, está dirigido al “conocedor”, al académico del que, a juzgar una vez más por *El libro*, desconfía completamente. *La estrella de la redención* es una obra de suma complejidad, su lenguaje, pese a que juega con recursos poéticos y narrativos, es cuidadosamente conceptual. Cualquiera que la lea no dudará en subrayar que sus pretensiones filosóficas no son pocas, como tampoco lo es su extensión.⁸ En cambio, *El libro* es de una íntima brevedad, carece de las pretensiones de la Obra. No tiene más afán que el de ser leído. Y sin embargo, Rosenzweig quiso que lo dejaran fuera de sus *Escritos Reunidos*.⁹ Quizá él mismo haya sido incapaz de quitarse el prejuicio del “conocedor” para concederle lugar en el futuro del “nuevo pensamiento” a una concepción de tal honestidad y sencillez. En otro breve escrito que data de 1926, precisamente titulado *El nuevo pensamiento*, pretende dejar en claro a cierto gremio o comunidad judía que *La estrella de la redención* no tenía la voluntad de ser un “libro judío”, como algunos querían hacerlo ver. Este texto tuvo la fortuna de haber sido seleccionado para ingresar en el *corpus* de la obra. Redactado de manera un poco más formal, su lenguaje es clarificador y accesible, pero carece de la creatividad de *El libro*, y desde luego, tampoco posee la exquisita prosa de *La estrella*. Rosenzweig sabe que esta aclaración está dirigida a un tipo específico de lector: *La estrella de la redención* no es un “libro judío”, es un libro de filosofía. El judaísmo se limita –como ya se ha dicho– al puro método. Es curioso que haya tenido lugar esta aclaración: no es cosa común que la filosofía reclame este tipo de distinciones. Es posible comprender el motivo de la integración de *El nuevo pensamiento* en los *Escritos Reunidos*, pero no así la deliberada exclusión de *El libro*. Parece que el prejuicio del “conocedor” resultó ser excusa suficiente para así haberlo hecho. *El libro del sentido común sano y enfermo*, al haber sido escrito simultáneamente a su imponente antagonista *La estrella de la redención*, muestra que su contenido está siendo pensado en paralelo. Y por eso considero que reclama para sí mismo su carácter de introductorio a la Obra, mucho más que *El Nuevo Pensamiento* redactado con posterioridad y con un afán de justificar lo que el pequeño libro no sólo no justifica, sino que incluso tajantemente rechaza: jugar el tradicional juego del protocolo, de las formas. Al buen entendedor, pocas palabras. *El libro* sencillamente reclama su justo lugar dentro del ámbito del

⁸ Aunque Rosenzweig esperaba que se volviera a editar tal y como él quería editarlo originalmente: en tres tomos, uno por tema: Creación, Revelación, Redención.

⁹ Tampoco los *Escritos Reunidos –Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften–* han sido traducidas en su totalidad al español. La editorial Sígueme publicó, en 2017, *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*, y en 2015, *Escritos sobre la guerra*, ambas, traducciones de R. Navarrete. Por su parte, la editorial Encuentro, en 2014, publicó *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y de la historia*, traducción de Iván Ortega.

pensamiento humano. Su carácter marginal (y marginado) entraña este derecho. *El libro del sentido común sano y enfermo* es un enfrentamiento del propio Rosenzweig consigo mismo, con su propio académico juicioso y respetuoso de las normas de la tradición académica.

Se señaló, al comparar la obra máxima con *El libro*, que cada uno poseía un *carácter* particular. Pues bien, ante todo hemos de seguir subrayando ese *carácter*. Ese escrito está lleno de motivos, de primeras –y segundas– intenciones. Es un ejercicio de afirmación. Es un libro. No un tratado, ni un sistema, ni una aclaración. De hecho, es un *librito*. Así se articula originalmente en alemán: *Das Büchlein von gesunden und kranken Menschenverstand*.¹⁰ Y todo indica que el diminutivo no es fortuito. Éste subraya, en primer lugar, un hecho obvio que, sin embargo, no hay que omitir: No es *La Biblia*. En segundo lugar, no es la Obra sino tan sólo su introducción, e incluso cuando no lo pretendiera, *La estrella de la redención* exige demasiado para adentrarse en ella. Una introducción tiene por consigna señalar trazos en el lienzo sin atreverse al menor roce. Dirige, conduce, es propedéutica, ejercicio, por ello, se hace acompañar de actitud y disposición: de *carácter*. En palabras de Rosenzweig:

La introducción siempre podrá ser sólo introducción, nunca ciencia. Habrá de defraudar tanto al que pida una demostración como al que crea hallarse exento de pedirla. Introduce: esa es su porción de demostración. Pero tiene que renunciar a la demostración decisiva: la introducción no debe conducir hasta el punto en que se convierte en deducción. Sólo aquello a donde conduce es lo que da a todo acto de introducir su verdad poniéndolo a prueba. Sólo el final demuestra el inicio. El acto de poner a prueba es la verdadera demostración.¹¹

El libro del sentido común sano y enfermo no promete enseñar un saber proverbial inalcanzable para el común de los mortales. No entraña demostración alguna. Lo importante es, siguiendo a Rosenzweig, hacia dónde conduce. Partiendo de este hecho es que nos atrevemos a afirmar que, a pesar de que *El libro* fue concebido por su autor como un camino paralelo a la Obra, éste en apariencia inofensivo escrito, conduce más allá de *La estrella*, nos lleva a muchos otros lugares y podría, incluso, prescindir de ésta. El “pequeño libro” de Rosenzweig encierra, como un pequeño cofre, un tesoro accesible a *cualquiera*. Está concebido “para todos y cada uno”. Cualquier persona puede hacerse de lo que celosamente guarda ese pequeño cofre, con la única

¹⁰ Cf. ROSENZWEIG, F., *Das Büchlein von gesunden und kranken Menschenverstand*, Herausgegeben und eingeleitet von Nahum Norbert Glazer, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1992. La traducción al español estuvo a cargo de Alejandro del Río Hermann en Caparrós Editores, año 2001.

¹¹ ROSENZWEIG, F., *El libro del sentido común sano y enfermo*, traducción de Alejandro del Río Hermann, Madrid: Caparrós, 2001, p. 10.

condición de que sepa leer. A simple vista, la exigencia parece poca cosa. No así cuando ésta es replanteada, pues ¿qué significa leer? ¿Qué es necesario hacer para convertirse en lector? ¿Basta con abrir un libro, fijar la vista en las palabras que contiene, pasar página? ¿O se requiere un esfuerzo extra, una actitud especial para avanzar en la lectura, para estar de verdad leyendo un libro? Afirma Rosenzweig:

Las primeras páginas de los libros filosóficos gozan de una consideración especial por parte del lector. Este cree que son el fundamento de todo lo que sigue. Cree también, en consecuencia, que basta rebatirlas para haber rebatido el todo. [...] Y de ahí el desamparo del *general reader* ante los libros filosóficos. Piensa que deberían ser “especialmente lógicos” y entiende por ello la dependencia de la proposición siguiente de la anterior en cada caso; de modo que si se saca la famosa única piedra “se desmorona el conjunto”. En realidad, en ninguna parte sucede esto menos que en los libros filosóficos. En éstos una proposición no se sigue de la anterior, sino más bien de la siguiente. A quien no entiende una proposición o un párrafo le vale de poco comenzar de nuevo por el principio, creyendo concienzudamente que no puede dejar nada sin comprender. Los libros filosóficos rehúsan esa estrategia metódica del *ancien régime* que cree que no puede dejarse a la espalda ninguna fortaleza inconquistada [...]. Así que para quien no entienda una cosa el modo más seguro de esperar su esclarecimiento es continuar animosamente la lectura.¹²

Existe una enseñanza dentro del judaísmo sobre la importancia del libro y la lectura. El Libro (la Escritura) no es, en principio, cualquier libro. En este sentido, la lectura adquiere importancia mayúscula. El talmudista Marc-Alain Ouaknin, nos dice que:

El libro del comienzo es ilegible e insensato. Es preciso, antes de poder leer, componer el libro; el lector es, realmente, un creador. Leer se convierte en una actividad, en una producción. Así, una infinidad de libros están constantemente presentes en el Libro. No hay una historia, sino historias.¹³

Esta tradición no respeta únicamente la lectura de *La Biblia*, pero porque de algún modo los libros tienen su origen en ella, incluidos desde luego los demás libros sagrados como el propio Talmud, es que cualquier libro es tomado en consideración aunque no por ello todos deban ser salvados del fuego. Para el judaísmo un libro es algo muy serio, justamente por eso resulta de absoluta complejidad decidir si merece, o no, existir. Esto significa que su destrucción no es concebible si no posee la debida justificación. Cuando un

¹² ROSENZWEIG, F., *El nuevo pensamiento*, p. 47.

¹³ OUAKNIN, M-A., *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, traducción de Alberto Sucasas, Barcelona: Riopiedras, 1999, pp. 30-31.

libro merece, por justas razones ser salvado, evitar que se pierda, que se desintegre –por esto la imagen del fuego es precisa–, aun cuando se encuentre en un estado avanzado de desgaste, ya sea por el uso o por el tiempo, es forzoso enterrarlo y hacer una ceremonia especial para ello. Un libro es precioso no sólo por su valor extrínseco de objeto, sino por el valor que, pese a ser intrínseco, es necesario activar con la lectura. Sostiene Levinas:

Los verdaderos libros, ¿no son acaso más que libros? ¿No son también las brasas que duermen bajo las cenizas, como las palabras de los sabios, según Rabí Eliézer? La llama atraviesa así la historia sin arder en ella. Pero la verdad ilumina a aquel que, con su aliento, reanima la llama dormida. Más o menos: es una cuestión de aliento. Admitir la acción de la literatura sobre los hombres es, probablemente, la última sabiduría de Occidente en la que el pueblo de la Biblia se reconocerá. A partir de un viejo libro perdido, recuperado por los sabios, el Rey Osías organizó un reino. ¡He aquí que la figura de la vida se deja influir por los textos! Mito de esta Europa nuestra, nacida de un hallazgo análogo que se llamó Renacimiento.¹⁴

Para que el libro se muestre debe haber alguien con algo más que la mera disposición de mirarlo. Hay que estar ávido de palabras. Sumergirse en el libro con necesidad de alimentarse. Nos dice Rosenzweig:

No se puede prever dónde va a librarse el combate decisivo de la comprensión. En el que la totalidad pueda abarcarse de una mirada; en general antes ya de la última página, desde luego, pero difícilmente antes de la mitad del libro y apenas, ciertamente, en dos lectores en el mismo punto. Al menos cuando son auténticos lectores y no lectores que de puros sabios ya antes de la primera palabra saben lo que hay en el libro y de puro necios no lo saben siquiera después de la última.¹⁵

La disposición por sí misma no haría de la lectura más que un entretenimiento, no una enseñanza. La disposición requiere hacerse acompañar de una enérgica actitud para combatir la indigencia, la ignorancia. Juntas harán posible al lector, ése para el que Rosenzweig escribe su pequeño libro. Y en verdad el lector puede ser cualquiera, incluso “el conocedor”. Si consiguiera olvidar que lo es. Hasta qué punto transgrede Rosenzweig esta noción de filosofía tradicional se muestra en su recurso epistolar que se fundamenta en la importancia de saber leer, de saber escuchar. A la visión, se antepone el oído. A la inmediatez, el tiempo. El conocimiento no se reduce a la luz, rebasa el instante. O la luz, en todo caso, puede iluminar paulatinamente otros

¹⁴ LEVINAS, E., *Difícil libertad*, traducción de Juan Haidar, Madrid: Caparrós, 2004, p. 80.

¹⁵ ROSENZWEIG, F., *El nuevo pensamiento*, traducción y notas de Isidoro Reguera, Visor, La balsa de Medusa, Madrid, 1989, p. 48.

sentidos. Leer, más que saber ver, es saber escuchar. Y para ello se requiere confianza, paciencia.

1.3. *Filosofía y Religión*

Franz Rosenzweig, jugando a *hacer historia*, practica un corte que establece un *antes* y un *después*. Es el suyo un juego lo suficientemente ingenioso como para implicar en esta “genealogía” al tema religioso. La filosofía –la vieja filosofía tradicional– ha seguido una trayectoria, hasta cierto punto organizada, que va de los primeros filósofos hasta el complejo armazón de Hegel. Una línea –con muchas variantes y ramas– que ha acompañado, desde su origen, al Cristianismo. La filosofía del Todo ha abrazado y fortalecido la religión del Espíritu Santo. Y no es que la filosofía no haya estado al alcance de otras perspectivas monoteístas. Los musulmanes tuvieron gran interés en justificar y enriquecer filosóficamente el Islam, intento que fracasó cuando el propio seno del Islam se mostró renuente y desconfiado del indagar filosófico, con lo cual se resistió duramente a fomentar la filosofía entre sus creyentes, e incluso entre sus sabios, con todo y que se proclama como la religión de la búsqueda del conocimiento. En el caso del judaísmo, la filosofía ha tenido una importancia y una influencia que ha trascendido mucho más. Pero en este caso también la filosofía es comprendida como algo externo a la concepción religiosa, y servirá para justificarla, consolidarla o cuestionarla, pero de ningún modo como fundamento, puesto que la filosofía no se había comprendido como un elemento inherente al judaísmo.¹⁶ En cambio, la religión cristiana cuenta con la filosofía desde su origen. Las palabras de los apóstoles contienen la semilla de lo que ya puede ser considerado platonismo. Más allá de que sea considerada una buena o mala interpretación de Platón, la religión cristiana está sustancialmente ligada a su pensamiento. Jan Patocka concibe la Historia de Europa como fiel heredera de Platón, herencia que bien puede resumirse en una frase sustancial: *cuidado del alma*.¹⁷ Es factible percibir que lo que posibilita esta fidelidad al cuidado del alma en Occidente es la huella –el cuerpo– de Cristo. El cristianismo no sólo comparte la misma Idea de la Verdad, que es el Bien, sino que también tiene la misma división de la “realidad” entre lo que es auténtico y lo que es aparente. Y surge así una comprensión del Ser, del mundo y del hombre inversa a la que indica

¹⁶ Desde luego, dentro del judaísmo se reconoce la llamada “filosofía judía” que comprende libros fundamentales para la doctrina y la reflexión del judaísmo, como el propio Talmud. Su importancia es invaluable. Sin embargo, no se reconocen “propiamente” como *filosofía* dentro del ámbito universitario-profesional.

¹⁷ Cf. PATOCKA, J., *Platón y Europa*, traducción del francés Marco Aurelio Galmarini, Barcelona: Península, 1991.

el sano sentido común. Esto es, el mundo en el que nos movemos, donde vivimos nuestras experiencias y acontecen los hechos de la naturaleza, no es auténtico. La realidad que en él se muestra es sólo aparente. Para acceder al mundo “real” y “auténtico” hay que buscar lo permanente, lo invariable, lo eterno. Esencia se llama lo que es perenne. Esencia es la verdad de las cosas, y a ella se llega a través de las Ideas. La Primera es la Idea de Bien, con ella se corresponde la esencia del mundo “auténtico” y “real”. El Bien *es*, en sí mismo, Ser. El “verdadero”, “real” y “auténtico” ser de las cosas es uno y el mismo.¹⁸ En este sentido, el cristianismo es análogo. Hay una línea trazada desde los primeros filósofos –de los que Platón es, a su vez, heredero– hasta Hegel. Con un peculiar giro: lo que desde los griegos se separó –el ser de la existencia– y en la Edad Media se radicaliza, Hegel se empeñó en unirlos. Karl Löwith lo explica de la siguiente manera:

El término *existentia* originariamente era el concepto escolástico que se oponía a la *essentia* o esencialidad. Dentro de la filosofía cristiana de la Edad Media, la diferenciación concernía a todo ser creado por Dios, pero no a Dios mismo. Para el ser de Dios regía la circunstancia de existir esencialmente, porque a su ser le pertenece la perfección y a ésta le corresponde la existencia. [...] Únicamente la crítica de Kant trató de refutarla en principio, porque no permitía entresacar la “existencia” de un “concepto”. [...] Esta separación crítica entre *lo que es algo* y *el hecho de que en general algo “sea”*, volvió a ser anulado por Hegel.¹⁹

Que la realidad efectiva sea racional y que lo racional sea efectivamente real hace que filosofía y religión converjan y se toquen entre sí. Se hace preciso, por ello, ahondar en la distinción entre ser y ente y la relación –o el lugar– de ambos en la realidad. Löwith continúa su explicación al respecto:

La lógica define lo real como “la unidad inmediatezada de la esencia y de la existencia, o de lo interior y lo exterior”. Por tanto, lo que según la concepción antigua sólo caracterizaba el ser de Dios, en Hegel rige para todo ente que sea una realidad, entendida en sentido “verdadero” o “enfático”. En efecto, sería “trivial” oponer a la realidad, concebida como algo meramente externo, la esencia, en tanto algo simplemente interno. Antes bien, la “Idea” o el “concepto”, entendidos como siendo el ser esencial, constituyen, también y en absoluto, lo que actúa y es real. En oposición a semejante unificación de la esencia con la existencia, Schelling propugnaba la diferenciación

¹⁸ Cf. PLATÓN, *La República*, Volumen IV, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1986.

¹⁹ LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968. p. 166-167.

entre una filosofía “positiva” y otra “negativa”; pero no volviendo a Kant, sino sobrepasando a Hegel.²⁰

Sobre la misma línea de Schelling, Rosenzweig. Pero en lugar de abogar por una diferenciación entre filosofía “positiva” y “negativa”, Rosenzweig apuesta por apuntar hacia una filosofía *nueva* que se distinga de la *vieja* filosofía no sólo en el punto de partida, sino en la manera de partir: nueva perspectiva y nuevo método. Sostiene Rosenzweig:

La nueva filosofía no hace otra cosa que convertir el “método” del sentido común en método del pensamiento científico. ¿En qué se diferencia, pues, el sano sentido común del enfermo, que exactamente igual que la vieja filosofía, la filosofía del “asombro filosófico” (asombro significa inmovilidad), se aferra a una cosa y no la quiere soltar hasta que la “tiene” del todo? En que aquél puede esperar, seguir viviendo, no tiene ninguna “idea fija”, sabe que: tiempo vendrá que consejo traerá. Este secreto es la sabiduría entera de la nueva filosofía.²¹

A lo que llama Rosenzweig “nuevo pensamiento” podemos comprenderlo también como filosofía sin Totalidad. Y aquí es donde se ejecuta el corte y se instaura el *antes* y el *después* de Hegel y del conjunto de la filosofía totalizante. Antes que querer deber, libertad es querer querer. Libertad es, en primera instancia, lo que yo busco desde mi egoísmo, lo que deseo aquí y ahora sin importar nada más. Libertad es posibilidad de querer lo que quiero y, en este sentido, algo que los griegos no se plantearon y que sólo hasta la modernidad se pensó (con lo cual, no deja de resultar chocante que, en el más puro tránsito de la modernidad, Hegel reinstale, con un giro al pasado, el olvido del ser del hombre –llevándose consigo la maravilla de Descartes, del empirismo inglés y de Kant–). El Estado Total, que es la autoconciencia del Espíritu, culminada mediante su propia evolución histórica, es a su vez la culminación de la filosofía, y por lo mismo, del filósofo encarnado en la persona del propio Hegel. Después de la cima, no queda espacio más que para filosofías –en plural y con minúscula–, o “nuevo pensamiento”, que lleven consigo el registro de su autor como una especie de marca auto-referencial indeleble, un: soy yo y no otro quien esto escribe y esto que pienso es producto de mi experiencia, finita y mudable, una experiencia *en el* tiempo no mecánico, sino fáctico, cambiante, móvil, cíclico, desde donde las cosas germinan, se desgastan y perecen: tiempo de la vida, tiempo vivo, desde el cual acontece la Revelación. Por ello, siguiendo una vez más a Rosenzweig:

²⁰ LÖWITZ, K., *De Hegel a Nietzsche...*

²¹ ROSENZWEIG, F., *El nuevo pensamiento*, traducción y notas de Isidoro Reguera, Visor, La balsa de Medusa, Madrid, 1989, p. 59.

La revelación, pues, es capaz de ser punto central, firme e inamovible punto central. Y ¿por qué? Porque ella le sucede al punto, al rígido, sordo e indesplazable punto, al yo obstinado que “soy sin remedio”. Mi “libertad”, y no ciertamente mi libertad tal como los filósofos la malversan, extrayéndole la roja sangre del albedrío y dejándola correr el receptáculo de la “sensibilidad”, del “impulso”, de los “motivos”, queriendo reconocer como libertad sólo el exangüe residuo de la sumisión a la ley. Sino la libertad total, todo mi obtuso e irresponsable albedrío, todo mi “así soy sin remedio”, sin el que esa libertad de los filósofos está tullida desde el nacimiento. Pues, ¿de qué sirve toda sumisión al ideal, toda aceptación de máximas universalmente válidas, toda divinidad hegeliana, si el hombre, a quien se le exigen todas esas bellas cosas, se encuentra sin fuerzas?²²

Franz Rosenzweig no ha sido reconocido como figura emblemática del pensamiento filosófico. Esto parece ser un síntoma más del apego que tiene la filosofía –y más que la filosofía, los filósofos– a la Historia lineal de Occidente, de Europa. Síntoma que expone los rasgos de una larga tradición que se hace extensiva a todos los sitios que han heredado y cultivado la tradición de la filosofía académica. Heredar esta tradición significa pensar desde una imagen cristiana, ¿de qué otra manera, si no, se puede entender que se haya reconocido en Hegel la proclamación del final de la filosofía y de la Historia Universal en la autoconciencia del Espíritu Absoluto? Manuel Reyes Mate lo explica de la siguiente manera:

Casi al final de su *Educación del género humano*, Lessing recuerda que el hombre, como individuo, tiene que hacer el recorrido que la humanidad hace como especie. Es entonces cuando se pregunta Lessing “¿es posible, en una misma vida, haber sido judío carnal (sinnlicher Jude) y cristiano espiritual (geistiger Christ)?” (Lessing, 1967, 562, n. 93). Como bien sabemos por la historia de la filosofía posterior, el “espíritu” es logos pero lo “sensorial” no. Lo “espiritual” y lo “lógico” llegarán a confundirse en Hegel, mientras que lo “sensorial”, ligado a la sangre y a la tierra, quedará extramuros de la razón.²³

Esto es lo que la tradición nos ha heredado. Por ello, ni la Academia ni los presuntos “amantes de la sabiduría” han concedido a un hombre que se atrevió a pensar desde otra perspectiva a Dios, al hombre, al mundo, el tiempo meritorio y apenas suficiente para fomentar el estudio de su pensamiento dentro del celoso ámbito universitario. Rosenzweig es plenamente consciente de que hay un vínculo entre lo antiguo y lo moderno y que éste puede sintetizarse en el Concepto, en la Idea –Idea de Unidad, Idea de Totalidad. De la República al Estado, de la Justicia al Espíritu Absoluto, de Platón a Hegel.

²² ROSENZWEIG, F., *El nuevo pensamiento*, pp. 33-34.

²³ REYES-MATE, M., *Memoria de Occidente*, Madrid: Anthropos, 1997, p. 93.

Aunque, de hecho, Rosenzweig se regresa en el tiempo incluso hasta Tales de Mileto. En palabras de Emmanuel Levinas:

La afirmación de Tales: “todo es agua” es, según Rosenzweig, el prototipo de la verdad filosófica. Esta rehúsa la verdad de la experiencia para así reducir las diferencias, para decir lo que toda realidad encontrada es *en el fondo* y para englobar la verdad fenoménica en ese Todo.

Todo se reduce, en efecto, para la cosmología antigua, al mundo; para la teología medieval, a Dios; para el idealismo moderno, al hombre. Esta totalización desemboca en Hegel: los seres no tienen sentido si no es a partir del Todo de la historia, que mide la realidad y engloba a los hombres, los Estados, las civilizaciones, el pensamiento mismo y a los pensadores. La persona del filósofo se reduce a ser un momento del sistema de la verdad.²⁴

Una Idea que exige del hombre la renuncia de su individualidad, el sacrificio de sí mismo en beneficio, no del Otro, su prójimo, sino de un ente abstracto e inapresable que no es más que el fantasmagórico Concepto, cuyo sinónimo se traduce en Razón, el orden puro de la realidad efectiva.

Aquí se pronuncia además un problema no poco relevante, el problema de la Historia, una Historia que, por ser la síntesis cronológica de lo ya sido, de lo muerto, obliga a los vivos a cuestionar su lugar en el mundo. Los que están por morir, mientras viven, se preguntan qué aportará su existencia al resto de la humanidad. Los vivos se interrogan por su destino. Se inquietan y se preocupan por asegurarse un lugar en el Porvenir Ilustre que no distingue más que sucesos generales y olvida nombres de pila y apellidos. Y como la Historia es lineal, su cronología puede anunciar una serie de hechos en los cuales un hombre y su pueblo –en el mejor de los casos–, juegan un papel vergonzoso y degradante. Pero puede llegar a decir, sobrepasando todo límite, que a lo largo del tiempo los pasos de ese hombre y los de su pueblo, no han sido andados y sus palabras no han sido pronunciadas. Esto implica no la tergiversación de datos, la falsación de hechos, la calumnia, sino exigir lo imposible: ni siquiera existir, no haber nacido. Corrigiendo: exigir de ese hombre y de su pueblo el simulacro del ser. *Hacer como si* no hubieran nacido, y asumirlo, vivir conforme a ello. Vivir en la más contundente contradicción. Ser y no ser al mismo tiempo. De qué otro modo podría ser comprendido el temor y el rechazo que, a lo largo de esa Historia, ha representado la “asimilación” para el judaísmo. Un problema, quizá, cada vez menos vigente, pero que a principios del siglo XX seguía teniendo una enorme fuerza. ¿Se podía ser alemán y judío entonces? No es esta una pregunta exclusiva de Rosenzweig. Otros intelectuales mostraron una seria preocupación al respecto,

²⁴ LEVINAS, E., *Difícil Libertad*, traducción de Juan Haidar, Caparrós, Madrid, 2004, p. 235.

como Karl Löwith, quienes también se plantearon la cuestión de contribuir con el “pueblo alemán”. Pensaron que podían ser judíos y alemanes. Y no nada más interactuar con la nación como cualquier ciudadano común, sino haciendo un esfuerzo extra. En el “primer” epílogo de su escrito autobiográfico, Löwith escribe:

La revolución alemana influyó especialmente sobre mí por el hecho de ser judío, aunque de todos modos sería necio pensar que como individuo hubiera podido escapar a estos hechos generales. Efectivamente, mi vida ahora está condicionada por la interrupción de la emancipación judía en Alemania, y de ello se deriva la agravación de la palpitante cuestión que supone ser judío y alemán. Aunque uno llegue a asimilarse a una nueva patria y adquirir la ciudadanía de otro país, necesitará gran parte de su vida para soldar esa fisura; necesitará tanto más tiempo cuanto mayor fuera el sentimiento natural de que era alemán y si obraba como tal antes de la llegada de Hitler.²⁵

Más tarde —o más temprano— estos hombres tuvieron que aceptar que no era posible ser simultáneamente alemán y judío. De acuerdo con Reyes Mate, *Natán el Sabio* de Lessing encierra, en el fondo, la misma pregunta. Tan sólo hay que replantear aquella que ya se ha citado antes: «¿Es posible, en una misma vida, haber sido judío carnal (sinnlicher Jude) y cristiano espiritual (geistiger Christ)?». Seguimos en esto a Reyes Mate cuando sostiene que la reformulación quedaría así:

¿Es posible, en una misma vida, ser judío e ilustrado? Lessing responde que no. Luego abre piadosamente la puerta de la reencarnación para ver si en el segundo intento hay más suerte. Lessing puede hablar y hasta titular uno de sus escritos *Cristianismo racional*, pero no lo podrá hacer con el judaísmo.²⁶

Cómo conciliar este rechazo cuando no es factible ser sólo “ilustrado” (por dejar de utilizar como adjetivo “lo alemán” aun cuando esto constituya, tal vez no una condición ontológica, pero sí una determinación radical para quien lo vive, como sucede, de hecho, con cualquier otra pertenencia a un lugar) o judío a ratos. En lo “ilustrado” es donde radica el dilema de la denominada “cuestión judía”. De acuerdo con Reyes-Mate:

Entre la mirada del marginado y el concepto de la racionalidad occidental hay una tormentosa relación. La razón moderna tematizó lo excluido como *quantité négligéable* mientras que lo marginado analizó esa marginalización

²⁵ LÖWITH, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, traducción de Ruth Zauner y revisión de Andreas Lotha, Madrid: Visor, La balsa de Medusa, 1992, p. 163.

²⁶ REYES-MATE, M., *Memoria de Occidente*, Madrid: Anthropos, 1997, p. 93.

como quiebra racional de la racionalidad marginalizadora. El lugar exacto de esa patética confrontación es la llamada *cuestión judía*.²⁷

Franz Rosenzweig no tuvo ocasión de plantearse tan desgarradoramente esta cuestión. No tuvo que huir, exiliarse, esconderse, articular estas cuestiones arrancado de sí mismo en el abismo de un campo de concentración, para desafiar esta encrucijada. Todavía pudo optar por ser “ilustrado” y judío a su modo. Colaboró en la Primera Guerra Mundial y a su regreso decidió deslindarse del ámbito universitario, esto es, del ámbito público, político, aquél que le obligaba decididamente a renunciar a una parte cardinal de su ser. Fue entonces cuando se involucró en la creación del centro de estudios judíos. En este sentido, se podría incluir a Rosenzweig en el análisis que elabora Karl Löwith para distinguir a los llamados jóvenes hegelianos, del propio Hegel:

A él (a Hegel) todavía le parece algo totalmente conciliable el ser libre para la verdad y, al mismo tiempo, dependiente del Estado.

Así como para Hegel ha sido significativo el hecho de que él, quedando dentro del “sistema de las necesidades”, siga siendo fiel a un fin propio que le sobrepasaba, así también tuvo importancia para todos los sucesores la circunstancia de que con el fin de lograr sus metas se sustrajeran al orden burgués.²⁸

Y refiriéndose a Feuerbach, Ruge, B. Bauer, Marx, Kierkegaard y Schopenhauer —quienes de alguna manera se resistieron a ese modo de vida justificado por la filosofía hegeliana—, Löwith sostiene: “Todos ellos se sustrajeron a los vínculos con el mundo existente o, mediante una crítica revolucionaria, quisieron subvertir la condición actual de lo existente”.²⁹

Todavía eran posibles las alternativas en Alemania. Sin embargo, es imposible afirmar que la decisión de Rosenzweig fuera banal o poco arriesgada. La discriminación y el racismo latían ya con fuerza en las conciencias de sus contemporáneos. Esta toma de postura fue producto de un violento dilema existencial. Se atrevió a ser, a pensar de otro modo. Desde el margen. Y justamente por ello, por estar al margen, era necesario atreverse. Tenía que permanecer fiel a su vocación religiosa como al arraigo a la cultura en la que se hizo hombre. Ambas cosas eran originarias, fundacionales. Renunciar a cualquiera de ellas era renunciar a sí mismo. Traicionarse. Karl Löwith, casi al final de su autobiografía, comenta:

Le preguntaron a un judío alemán, cuyo trabajo sobre Hegel era conocido aunque el grueso de su obra tratara sobre el judaísmo, cuál era su postu-

²⁷ REYES-MATE, M., *Memoria de Occidente*, pp. 88-89.

²⁸ LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968, pp. 101-103.

²⁹ LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche...*, pp. 101-103.

ra frente al germanismo y al judaísmo en una entrevista para acceder a un puesto en una escuela judía. “Contesté: me niego a contestar a esta pregunta; si alguna vez en la vida me torturaran y me partieran en dos pedazos, entonces sabría dónde está mi corazón que tiene una posición asimétrica; también sabría que no sobreviviría a esta operación; pero no me torturen con esa pregunta cuyo sentido verdadero es ponerme en peligro de muerte, y debo rogarles que me dejen entero”. Cuando Franz Rosenzweig decía esto sabía también “que el punto de vista liberal germanojudío sobre el que se había asentado durante casi cien años todo el judaísmo germano, se ha tornado hoy –la carta es de 1923– tan pequeño que sobre él sólo puede vivir una persona, yo. Pobre Herman Cohen!”.³⁰

Löwith deja muy claro en ese escrito que la única renuncia que Rosenzweig estaba dispuesto a hacer, y que es precisamente la que lo distingue de otros pensadores de entonces, era la renuncia al sacrificio de sí mismo:

Rosenzweig aún sabía otra cosa que no saben los alemanes y que hasta Belloch desconoce y no quiere admitir, y esa cosa es que la “y” que aparece en la disyuntiva de ser alemán y/o judío, es una cuestión de tacto: “Difícilmente pueden darse sobre esto normas generales. Decidir dónde debe estar el centro de gravedad en la vida de cada uno, o si hay un centro de gravedad y no dos y cómo se puede repartir el peso entre los dos son cosas que cada uno debe determinar por sí mismo y consigo mismo; pero se debe ‘poder’ decidir. Se deben dar las cualidades para que así se haga. Nunca osaría reglamentar una vida. Eso contraría la inocencia del ‘y’, la cual es para mí [...] una necesidad de fe”.³²

Reyes Mate sintetiza en *Memoria de Occidente* que en torno al problema de la “cuestión judía” lo que siempre estuvo en juego fue precisamente la autoafirmación del hombre judío y su reconocimiento. Esta renuncia queda sintetizada y representada en tres formas gradualmente distintas. Para identificarlas, Reyes Mate ha tomado como base determinadas “referencias históricas”. El primer sacrificio –el “intelectual”– está ubicado en Lessing. El segundo –el “tradicional”– en Herder, y el tercero –y más radical: el “esencial”– tenía que ser concebido por un judío: Karl Marx.³³ Ante esto: Franz Rosenzweig. Dispuesto a pensar, como tal vez pudiera decir acaso Emmanuel Levinas, *de otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Resulta claro, pues, que el pensamiento de

³⁰ Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, traducción de Ruth Zauner y revisión de Andreas Lotha, Madrid: Visor, La balsa de Medusa, 1992, pp. 157-158.

³¹ La referencia a Rosenzweig está sintetizada por el propio Löwith que, a su vez, indica las fuentes: *Briefe*, Berlín, 1935. Estas cartas aún no han sido traducidas al español, a excepción de las traducidas por R. Navarro en Sígueme, Salamanca, bajo el título *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*, 2017.

³² Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933...*, pp. 157-158.

³³ Cf. REYES-MATE, M., *Memoria de Occidente*, Madrid: Anthropos, 1997, p. 112.

Rosenzweig alcanza dimensiones excepcionales. Su importancia es eminente. Consiguió, desde el “judaísmo metódico” darle un giro irreversible, en principio, al judaísmo desde su propia existencia, desde su propia subjetividad. Es difícil hablar al respecto mejor de lo que lo hizo Levinas en una conferencia que tuvo lugar en 1959, en un Coloquio de Intelectuales Judíos de Lengua Francesa:

Este libro³⁴ de filosofía general es un libro judío, que funda el judaísmo de un modo nuevo: el judaísmo no es ya únicamente una enseñanza cuyas tesis pueden ser verdaderas o falsas, *la misma existencia judía* (y escribo existencia en una sola palabra) *es un acontecimiento esencial del ser, la existencia judía es una categoría del ser.*³⁵

Rosenzweig ha sido también rescatado para la filosofía contemporánea por el pensador inusual que fue Emmanuel Levinas. Tal vez haya sido Levinas ese *lector* para el que Rosenzweig ha escrito. Su lectura ha dado vigencia a la filosofía de Rosenzweig, al ser el primero que se ha atrevido a pensar *desde y más allá* de ella. Bajo su estrella, Levinas ha conseguido pronunciarse severamente en contra de la tradición filosófica a la que hemos hecho referencia anteriormente. Levinas ha encontrado en el nuevo pensamiento el puerto necesario al cual acudir después de Auschwitz, después de Heidegger. De hecho, Franz Rosenzweig aporta claves fundamentales para comprender y cuestionar nuestro presente, tan alejado de un sentido de la religión como de la actividad filosófica. Su pensamiento abre umbrales que resulta desafiante atravesar.

Es tan difícil saber que toda prueba de verdad sólo puede encontrarse por delante. Saber que sólo la muerte pone a prueba. Y que es la última prueba de verdad de la vida. Y que poder vivir quiere decir tener que morir. Quien se sustrajera a la vida podría creer que se sustrae a la muerte. Pero en verdad sólo se sustrae a la vida, y la muerte de la que quería zafarse le rodea ahora por todos lados y ha reptado dentro de su corazón que se tornó de piedra.³⁶

Su escritura nos recuerda que los márgenes no sólo no deben ser borrados, sino que es preciso cuidarlos para que, desde la corriente de la vida, sea posible seguirlos reconociendo sin correr el peligro de enfermar, de quedarnos petrificados, de mismificarlos, de aniquilarlos. Desde ellos se tiende un puente que, a la vez que une y dona tiempo, separa subrayando la distancia inevitable –inviolable– entre el yo y el Otro.

³⁴ El libro al que se refiere Levinas –a pesar del propio Rosenzweig– es *La estrella de la redención*.

³⁵ LEVINAS, E., *Difícil Libertad*, “Entre dos mundos (El camino de Franz Rosenzweig)”, traducción de Juan Haidar, Madrid: Caparrós Editores, 2004, p. 229.

³⁶ ROSENZWEIG, F., *El libro del sentido común sano y enfermo*, traducción de Alejandro del Río Herman, Madrid: Caparrós, 2001, p. 93.

Bibliografía

- GARCÍA-BARÓ, M., "Sobre *La Estrella de la Redención*", *Ars Brevis, Anuari de la Catedra Ramon Llull*, 1998.
- HAYOUN, M-R., *La philosophie juive*, Paris: Armand Colin, 2004
- LEVINAS, E., *Difícil libertad*, traducción de Juan Haidar, Madrid: Caparrós, 2004.
- LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.
- LÖWITH, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid: Visor, La balsa de Medusa, 1992.
- MOSES, S., *El ángel de la Historia*, Madrid: Cátedra, 1997.
- NAVARRETE ALONSO, R., "Der Jude, der in deutschem Geist macht. Das Hegelbuch Franz Rosenzweigs und seine Wirkung", en *Naharaim*, vol. 10, núm. 2, 2017, pp. 273-302.
- OUAKNIN, M.A., *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, Barcelona: Riopiedras, 1999.
- PATOCKA, J., *Platón y Europa*, Barcelona: Península, 1991.
- PLATÓN, *La República*, Volumen IV, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1986.
- REYES-MATE, M., *Heidegger y el Judaísmo; Sobre la tolerancia compasiva*, Madrid: Anthropos, 1998.
- REYES-MATE, M., *Memoria de Occidente*, Madrid: Anthropos, 1997.
- ROSENZWEIG, F., *Das Büchlein von gesunden und kranken Menschenverstand*, Herausgegeben und eingeleitet von Nahum Norbert Glazer, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1992.
- ROSENZWEIG, F., *Der Mensch und sein Werk*, La Haya: Nihjoff, 1979.
- ROSENZWEIG, F., *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*, trad. R. Navarrete, Salamanca: Sígueme, 2017.
- ROSENZWEIG, F., *Escritos sobre la guerra*, traducción de R. Navarrete, Salamanca: Sígueme, 2015.
- ROSENZWEIG, F., *El país de los dos ríos*, traducción de Iván Ortega, Madrid: Encuentro, 2014.
- ROSENZWEIG, F., *El libro del sentido común sano y enfermo*, Madrid: Caparrós, 2001.
- ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención*, trad. Miguel García-Baró, Salamanca: Sígueme, 1997.
- ROSENZWEIG, F., *El nuevo pensamiento*, traducción y notas de Isidoro Reguera, Madrid: Visor, La balsa de Medusa, 1989.
- ROSENZWEIG, F., *Hegel et l'Etat*, avant-propos de Paul Laurent Assoun et présentation de Gérard Bensussan, PUF, 1991.