



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE HUMANIDADES

DEL PENSAMIENTO AL HABLA. HACIA UNA FILOSOFÍA DEL DIÁLOGO EN  
FRANZ ROSENZWEIG

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES: **FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

PRESENTA:

HUMBERTO ZETINA GUTIÉRREZ

**DR. DAVIDE EUGENIO DATURI**

DIRECTOR DE TESIS

**DR. STEFANO SANTASILIA**

CO-DIRECTOR DE TESIS

**DR. MIGUEL ÁNGEL SOBRINO ORDOÑEZ**

TUTOR ADJUNTO INTERNO



Mayo, 2022

<b>Contenido</b>	<b>Pág.</b>
Introducción	1
Capítulo I. Rosenzweig en el contexto de la filosofía judía	
1.1 Datos biográficos del autor	8
1.2 Contexto histórico y político	12
1.3 Contexto filosófico	30
1.3.1 Antecedentes	31
1.3.1.1 Feuerbach	31
1.3.1.2 Hermann Cohen	38
1.3.1.3 Martín Buber	42
Capítulo II. Franz Rosenzweig, una crítica radical de Jonia a Jena	
2.1 Crítica al concepto de Totalidad	48
2.2 La filosofía en las antípodas de la salud y la enfermedad	55
2.2.1 <i>Apoplexia philosophica</i>	56
2.2.2 Tratamiento	66
2.3 Hacia el planteamiento de un nuevo pensamiento	68
2.4 La experiencia	75
2.5 Verdad y verificación.	79
2.6 La narración: del pensamiento lógico al pensamiento gramatical	86
Capítulo III. Un nuevo sistema de filosofía en el pensamiento de Franz Rosenzweig.	
3.1 Algunas consideraciones generales en torno a la idea de sistema	92
3.2 La idea de la Nada como un principio metodológico en el sistema	99
3.3 <i>La estrella de la redención</i>	104
3.3.1 Dios	106
3.3.2 Creación	111
3.3.3 Mundo	118
3.3.4 Revelación	123
3.3.5 Hombre	131
3.3.6 Redención	135
Capítulo IV. Del pensamiento al habla. La filosofía dialógica de Franz Rosenzweig.	143
4.1 El habla y el tiempo	144
4.2 El habla y el otro	154
4.3 El habla y el amor	160
4.4 El diálogo y el nombrar	168
4.4.1 El hablar y los nombres propios	171
4.5 Nombrar, orar, dialogar	179
4.6 ¿Cuál es el tema del diálogo en la filosofía dialógica?	183
Consideraciones finales	189
Referencias bibliográficas	197

## **Abreviaciones de las obras de Franz Rosenzweig**

Con la finalidad de hacer más sencilla la forma de citación, se ha optado por la dinámica de resumir los títulos de los libros de Rosenzweig con sus iniciales en letras mayúsculas, como a continuación se presenta, para evitar escribir la referencia completa del libro, procurando de este modo una lectura menos tediosa. Las ediciones que se han utilizado pertenecen exactamente a las presentadas en la lista que aparece en la bibliografía al final del texto, por lo que todas las citas de Rosenzweig provienen de dichas fuentes. En el 2021 apareció una nueva edición de *La Estrella de la redención*, preparada nuevamente por Miguel García Baró, no obstante, a pesar de que hay leves modificaciones con respecto a la edición aparecida en el 2006, todas las citas pertenecen a esta edición, que es la penúltima que existe en español, de la nueva solo se han retomado algunas citas que son traídas del completamente nuevo estudio introductorio de García Baró.

***ER*** *La Estrella de la Redención*

***NP*** *El nuevo pensamiento*

***LSCSE*** *El libro del sentido común sano y enfermo*

***ESG*** *Escritos sobre la Guerra*

***CSJC*** *Cartas sobre el judaísmo y cristianismo*

***PDR*** *El país de los dos Ríos*

## **Introducción.**

En la presentación que Miguel García Baró preparó para la edición española de *La Estrella de la redención*, nos invitaba a imaginar qué tan diferente sería el panorama intelectual de Europa e Israel si Franz Rosenzweig no se hubiera visto asaltado prematuramente por la muerte a los 42 años. Efectivamente, la impronta de este filósofo se haría más notoria en la medida que su pensamiento hubiera vuelto con mayor insistencia, de habérselo permitido el tiempo, al debate filosófico que atizaba la polémica primera mitad del siglo XX. De él solo tenemos un libro principal y varios textos que, en su tiempo, sirvieron como introducción a una compleja obra, dividida en tres densas partes, que pondrá en tela de juicio toda la tradición filosófica que se había inaugurado en Jonia y alcanzó su punto más alto en Jena.

Considerando que la resonancia de las diferentes posturas filosóficas del siglo XX tuvieron fuertes implicaciones no solo en Europa, sino que rápidamente se extendieron hacia otras latitudes, y que incluso el pensamiento de hoy está fuertemente influenciado por el de aquella época, es de suponer que la obra de Rosenzweig hubiera alcanzado una incidencia mayor a la que García Baró advirtió, pero limitándola a Europa e Israel. Resulta interesante imaginar cómo hubiera impactado en la historia del pensamiento filosófico en general, si Rosenzweig hubiese logrado una vida más longeva, permitiéndole corregir, puntualizar, o definitivamente reformular su reflexión filosófico-teológica a la luz de los desastrosos acontecimientos experimentados por la segunda guerra mundial. Como quiera que sea, la obra de este autor es breve, pero ello no le quita lo fecundo y la posibilidad de dialogar con nuevas generaciones de intelectuales no solo judíos o cristianos, que fue a quienes tuvo como principales interlocutores. Se trata de una obra rica que apuesta por algo original, por una nueva forma de pensar, de hacer filosofía. Se trata de un nuevo pensamiento que busca como criterio de verdad ya no el mundo de las abstracciones, sino el de la experiencia, pero no una experiencia acotada en los límites de lo epistemológico, sino de una que es respaldada por la

vivencia. Este nuevo pensamiento adquiere su característica más propia en el hecho de que abreva del sentido común, es decir, parte de aquellos supuestos que cierta filosofía daba por descontados. De aquí se desprende una crítica fundamental al filosofar moderno que desechaba el entorno del filósofo y reducía toda la realidad a la conciencia del yo.

Pero el nuevo pensamiento no es tal solo por sus temas sino por su manera de proceder en su reflexión. En cierto momento, éste deja de ser puro pensamiento y se configura como habla. El puro pensamiento es lo que critica Rosenzweig a la tradición, pues a decir de él mismo, en pensamiento es atemporal, ya que piensa objetos a condición de que sean estáticos. En lugar de ello instauro el habla, que interpela no a objetos, sino facticidades que se dan en el tiempo. Por lo que el método rosenzweigiano de inquirir por el ser de las cosas no es pensarlas, sino interrogarlas en sus manifestaciones, en las vivencias que de ellas se tienen. Así, la propuesta de este autor podría denominársela con justa razón, una filosofía del habla. Sin embargo ¿Qué es eso de una filosofía del habla? ¿A quién concretamente es al que se habla? ¿Hay alguien que responde a esta habla? Pero, sobre todo, ¿qué pasa cuando alguien responde a ese habla originaria que, a decir de este autor, tiene sus raíces en el habla de Dios por medio de su Creación? Es esta, sobre todo la pregunta que guían nuestra investigación, y a través de la cual precisamente buscamos esbozar ya no solo una filosofía del habla, sino del diálogo. Pues partimos de la consideración de que si nos quedamos en los límites de la noción de un puro habla éste terminaría por quedar atrapado en la idea de un yo absoluto o como un sujeto trascendental, como reflejo de una verdad trascendente o principio constituyente, así como se desarrolla en la tradición filosófica occidental a la que justamente Rosenzweig cuestiona. Lo que nos inquieta en el presente texto es ver qué tipo de habla es la que nos presenta Rosenzweig y, sobre todo, lo más importante, cómo se constituye la relación que representa en su esencia el acto de habla.

Por lo expuesto anteriormente, si esta filosofía no se puede conformar con el puro habla, pues en tal situación, seguiría siendo el monólogo unidireccional que la filosofía occidental de manera predominante ha sido, a decir del filósofo judío. Si queremos salvar al nuevo pensamiento de dicho monólogo, hay que tratar de que frente al habla haya una respuesta, la cual buscaremos en este trabajo. Así, frente a un habla y la respuesta que le hace frente, se desenvuelve un diálogo. Y es aquí justamente donde podemos situarnos al margen

de la filosofía occidental. Ese diálogo es una relación con lo otro, solo de este modo podemos salir del logos griego y penetrar los terrenos de la tradición hebrea. Pensamos, sin embargo, que los alcances de un diálogo procuran dimensiones que van más allá de lo judío y lo griego, dicho diálogo es una herramienta que puede llegar a otras latitudes. La premisa de la cual arranca esta investigación es justamente esa, preguntarnos cuáles son las implicaciones de una filosofía del habla, por tanto, aspiramos a encaminar las reflexiones de Rosenzweig más allá de donde él pudo avizorar.

El trabajo en general intentará pues, mostrar que todo el entramado conceptual que el pensador judío desarrolló en la densa escritura que representa *La estrella de la redención*, tiene el objetivo de aterrizar en una circunstancia específica, como lo es la circunstancia judía, que presentaba una preocupación constante para la mayoría de los intelectuales judíos que, con la transición del siglo XIX al XX, experimentaban una decadencia del judaísmo al observarlo en la encrucijada de una Europa que se conducía imparablemente por un totalitarismo que, gestado en la ontología, culminaría en lo social, político y cultural. La actividad intelectual de Rosenzweig, sin embargo, puede entenderse como una resistencia ante dicho totalitarismo ¿La estrategia para resistir dicha embestida? Una renovación profunda del judaísmo que permitiera su emancipación, tan es así, que era importante comenzar por reivindicar ciertas categorías que permitieran una comprensión más amplia de la realidad, evitando el reduccionismo absurdo, producto de un acotamiento del pensamiento a la totalidad. De ahí la importancia de repensar categorías centrales para el judaísmo como lo son la Creación, la Revelación y la Redención. Una triada que a pesar de sus específicas peculiaridades que las diferencian entre ellas, permite entenderlas desde una perspectiva abierta, que las descubre en un tiempo que no se totaliza, un tiempo que alimenta la eternidad, misma que se niega a cerrar la historia de la humanidad en un final absoluto. Se trata de una eternidad que se alimenta de instantes que renuevan constantemente el tiempo, que abren una filosofía de la historia en la cual, la Creación nunca termina, la Revelación acontece constantemente, y la Redención, por eso mismo, siempre está aún por venir. Por lo tanto, se trata de encontrar un pensamiento dialógico intrínseco a la serie Creación-Revelación-

Redención, que es la arquitectónica del así llamado “sistema de filosofía” que propone Rosenzweig.

Desde el pensamiento común sabemos que cuando estamos en una situación complicada, hablar de lo que nos aflige puede procurar la sanación de nuestro dolor, sin embargo, dicha sanación no es total mientras no haya alguien que escuche y responda a la demanda del dolor. Lo mismo ocurre en el dialogo esbozado desde la redención: cuando se habla, se habla al otro, cuando éste contesta, ya no solo es el habla que va del yo, sino el habla que viene del otro hacia el yo, como respuesta. En este gesto, el hombre se salva, la redención acontece. Mientras los hombres dialoguen, hay un mundo aun para mañana, hay una historia que se perpetua, por eso la eternidad de Rosenzweig se alimenta de tiempo, de instantes que se renuevan constantemente. El diálogo podría ser entonces la instancia desde la cual la redención se vivencia, la instancia desde la cual el mundo se perpetua, y desde ahí, hay un regreso o mejor, un recorrido que, si partía de la creación hacia la revelación y de ésta a la redención, el diálogo permite un retorno de la redención a la revelación y de ésta a la creación ¿Cómo es posible esto? El hombre se redime cuando dialoga, pero ¿Qué se revela y qué se crea a través del dialogo? Consideramos que en el dialogo se revela ya no solo el amor de Dios al hombre, sino también el amor del hombre por el otro y, a su vez, lo que se crea es un mundo común, desde una perspectiva en que se discute, se consensa, se cuestiona y, acaso, se construye un mundo más justo.

En función de lo anterior, se podría decir que uno de los aspectos que motivó la presente investigación, fue la pregunta de cómo categorías tan presentes en el ámbito religioso (creación, revelación, redención) -pero tan complejas, abstractas e intrincadas en el mundo intelectual- podían tener lugar en la vida común, justamente como el propio Rosenzweig procura recordar una y otra vez al decir que el suyo es un pensamiento amparado en la experiencia. Así, la sospecha de que el dialogo puede ser la instancia en la que la redención se cumple, recorre el cuerpo de este texto, y solo en las conclusiones podremos definir una posición clara al respecto.

Así pues, el presente texto está constituido por cuatro capítulos internamente conectados entre ellos, procurando una linealidad que busca su punto de apoyo justamente en el contexto desde el que arranca la reflexión intelectual del filósofo judío, para saber cuál

es el espacio de enunciación del propio autor, pero tratando, sin embargo, de trazar un camino propio que siga el rumbo de una filosofía dialógica. Por eso mismo, en este texto aparecen expuestos solo aquellos elementos que permitan llegar al objetivo apuntado, prescindiendo de ciertos aspectos que, si bien son importantes al interior de la obra, tienen la finalidad de enriquecer una discusión sobre otros temas distintos al aquí tratado. La argumentación sobre una filosofía dialógica pretenderá ceñirse lo más fielmente a la reflexión del autor del nuevo pensamiento, sin embargo, cuando sea conveniente, resultará provechoso apelar a autores que pueden contribuir a la argumentación aquí expuesta. Habrá casos en los que también nos valdremos de la precisión y pertinencia con la que comentadores de Rosenzweig enfatizan ciertos pasajes de su obra, justificando de este modo el uso de citas y referencias a partir de las cuales se puede realizar un bosquejo más puntual del tema aquí expuesto.

En el primer capítulo elaboraremos una exposición general del contexto filosófico a partir del cual Franz Rosenzweig reflexiona. Esto obedece a dos propósitos principales. Por un lado, el objetivo es exponer las razones que permitieron a este filósofo pensar sobre su propia circunstancia, pues todo pensamiento hunde sus raíces en problemas bien específicos de la época propia de cada autor. En efecto, para entender un pensamiento, es necesario entender primero las circunstancias específicas a las que responde, por lo que señalar el contexto del autor tiene dicha finalidad. Pero, por otro lado, hay una razón mayor para acotar el contexto. La presente investigación parte de la premisa que en este autor la posibilidad y el sentido de un pensamiento dialógico es una tesis que se puede sostener desde el interior de su programa filosófico mismo, sin embargo, lo dialógico es una cuestión muy amplia que se tiene que acotar a ciertas propuestas más o menos homogéneas que otros filósofos, anteriores y contemporáneos al autor, ya habían esbozado; por eso mismo, el contexto filosófico pretende señalar el lugar desde el cual abreva Franz Rosenzweig. Por tanto, se hace necesaria una revisión rápida de algunos autores que lo influyen, tal es el caso de Feuerbach, Cohen y Buber. A partir de ellos, que ya habían preparado las bases de un pensamiento dialógico, es posible hacer ciertas comparaciones que den pauta para situar la propuesta propia del autor aquí tratado.

En el segundo capítulo elaboraremos un análisis del concepto de filosofía en el pensamiento de Franz Rosenzweig. Allí daremos cuenta de las principales aristas que



constituyen su concepción. Se podrá ver que la filosofía es un nuevo pensamiento que contrasta con el anterior en la medida que este nuevo modelo es uno en el que la experiencia es intrínseca al pensamiento, es decir, se trata de precisar bajo qué consideraciones este pensamiento se diferencia y adquiere matices propios. Rosenzweig profundiza su reflexión a partir de una abierta crítica a la filosofía de Hegel, quien es el principal exponente de la filosofía de la totalidad, problema central al que Rosenzweig se enfrenta. Por tal motivo, en dicho capítulo nos preguntaremos sobre los motivos y las implicaciones que generan el distanciamiento de Rosenzweig con respecto a Hegel. En consecuencia, la pregunta que guía este capítulo puede formularse de la siguiente forma: ¿Qué y cómo podemos pensar después de Hegel? El nuevo pensamiento proclamado por Rosenzweig está motivado por la intención, para nada ingenua, de responder a esta pregunta.

En el tercer capítulo haremos un análisis de lo que el propio autor llama “su sistema de filosofía”. Este análisis se centrará principalmente en *La estrella de la redención*. Si el objetivo de la investigación es encontrar los mecanismos a través de los cuales se puede definir como dialógica a la filosofía de Rosenzweig, este capítulo buscará encontrar dichos fundamentos a partir de las relaciones que se establecen entre los tres fenómenos de los que se ocupa Rosenzweig, que son Dios, el hombre y el mundo. Esta parte del texto adquirirá una importancia considerable puesto que solo una vez que se hayan comprendido a estos elementos como entidades en relación con lo otro, el diálogo se podrá percibir como un tipo de relación especial que se da entre Dios y el hombre en un primer momento, pero que, es culminada entre el hombre y el otro, como una relación inevitable, pero también irreductible.

Finalmente, el cuarto capítulo, sirviéndose de los hallazgos obtenidos en el tercero, expondrá la posición mediante la cual el diálogo, tan buscado aquí, es posible. Aunado a la posibilidad del diálogo, se hace también un bosquejo de la importancia que tiene un pensamiento dialógico, en el cual se busca un horizonte que otorgue sentido a la experiencia de la relación con el otro. Asimismo, trata de resaltar las características específicas bajo las cuales se podría decir que cierto ejercicio del habla se convierte efectivamente en un diálogo. De manera concreta, este capítulo tiene la finalidad de configurar el pensar dialógico advertido como hipótesis desde las primeras páginas de la investigación. Ahí se enfatizarán las raíces filosóficas que dicha postura mantiene, pero también se explorarán los fundamentos

que son propuestos a partir de la interpretación de la lectura veterotestamentaria por parte del autor judío. Sin embargo, hay también una búsqueda de cuáles son los otros supuestos en los que el pensar dialógico tiene sus fundamentos.

Por último, se cerrará esta investigación presentando un balance general a partir de los hallazgos encontrados, puntualizando en qué medida las preguntas fundamentales que la motivaron fueron resueltas y reflexionando sobre los posibles alcances que una filosofía como la desarrollada por Rosenzweig pudieron haber tenido en el panorama del pensamiento filosófico en general, por lo que nos permitiremos efectuar una reflexión en la que evaluaremos la posibilidad de abrir otros caminos en la historia de la filosofía, a partir de un pensamiento que no se conforma con solo pensar, sino de un pensamiento que alcanza su plenitud más alta en el dialogar.

## Capítulo I. Rosenzweig en el contexto de la filosofía judía

*Cuando nos hagamos responsables del dolor del otro,  
nuestro compromiso nos dará un sentido que nos colocará  
por encima de la totalidad de la historia.*  
Ernesto Sábato

### 1.1 Datos biográficos del autor

Franz Rosenzweig vino al mundo la navidad de 1886 en Kassel Alemania. Fue hijo único de padres profundamente cultos que pertenecían a la comunidad judía, aunque su forma de vida estaba basada completamente en cierto asimilacionismo en el cual el judaísmo apenas se percibía. Desde pequeño, fue apasionado de la música, el teatro y aficionado de la literatura. El único miembro de la familia que estaba muy allegado a la comunidad judía era un tío lejano del joven Franz, llamado Georg, que fue justamente quien procuraba recordar a su sobrino el pueblo al que pertenecía.

Lector apasionado de Goethe, el pequeño genio dejaría claras las influencias del autor del *Fausto* en la breve pero extraordinaria obra que desarrollaría años más tarde. Con una disciplina muy estricta en el ámbito del estudio, el futuro filósofo de Kassel se convertiría en un profundo conocedor de las lenguas clásicas. De modo que, a la edad de once años, como regalo de cumpleaños solicitó a sus padres poder tomar clases de hebreo, presagiando, de este modo, la impronta que dejaría posteriormente como resultado de un abierto diálogo entre la tradición judía y la historia del pensamiento filosófico occidental.

Cuando ya era un joven que cumplía con la edad de decidir la carrera universitaria que debería estudiar, sus preferencias no se inclinaron precisamente por las humanidades, sino por la medicina, aunque esta elección fue más por complacer a su padre que por mero gusto. No obstante, en la Alemania de aquel tiempo, las ciencias del espíritu imperaban profundamente sobre las ciencias de la naturaleza y viceversa, de modo tal que no era difícil dar un salto de los estudios de las humanidades a las ciencias médicas o de éstas a las ciencias humanas. Así pues, teniendo el título de médico, decidió cambiar el rumbo de su actividad intelectual y comenzó a explorar el mundo de la historia y la filosofía.

Decidido a profundizar en la filosofía, pronto se dio el encuentro inevitable con el pensamiento hegeliano. Si bien el filósofo de Jena, inicialmente, representó un referente para el joven Franz, más tarde nuestro filósofo terminaría por criticarlo ampliamente, al sentenciar que: “dicha filosofía le parecía nociva para el pensamiento”. No obstante, sería la misma obra hegeliana la que le serviría de pretexto para elaborar una propuesta propia. Así, su tesis doctoral, titulada *Hegel y el estado*, sería la primera de sus obras, en la que se advertiría un planteamiento abierto a la posibilidad de seguir pensando, con nuevos fundamentos, desde y más allá del sistema presentado en la *Fenomenología del espíritu*. A pesar de la distancia que tomó de Hegel, es claro que las influencias de éste perdurarían hasta sus últimos días.

Tambaleando en la fe judía, al tiempo que apreciaba las virtudes del cristianismo, Rosenzweig se planteaba, existencialmente hablando, la posibilidad del bautismo, como ya lo habían hecho algunos de sus amigos judíos. Sin embargo, luego de una profunda reflexión, dicha conversión no llegó a ser posible. El testimonio de dicha experiencia lo podemos encontrar escrito por el mismo autor en una carta enviada a Rudolf Ehrenberg, en la que le hace saber que no está dispuesto a abandonar la formación judía. “Tengo que comunicarte algo que te apenará que, al menos en un primer momento, te resultará incomprendible: tras una larga y, creo, fundamental reflexión, he llegado a la conclusión de revocar mi decisión. Ya no me parece necesario, y, por tanto, en mi caso, tampoco posible [ser cristiano]. Seguiré siendo judío”<sup>1</sup>.

A partir de ahí, Franz tendría la firme convicción de que su actividad estaría apuntada a la enseñanza y la práctica del judaísmo, al tiempo que seguiría cultivando la labor filosófica. Así que pronto surgió el encuentro con otro de los filósofos que marcarían un parteaguas en su pensamiento, Hermann Cohen, motivo por el cual Rosenzweig llegaría a la filosofía kantiana y desde allí plantearía los temas relacionados con la ética y el hombre.

Junto con Hermann Cohen, también Martin Buber, que era otro filósofo de filiación judía, marcó una profunda influencia en el pensador de Kassel. Con respecto al autor de *Yo*

---

<sup>1</sup> Franz Rosenzweig y Eugen Rosenstock, *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*, [En adelante: *CSJC.*], Salamanca, Ediciones Sígueme, 2017, p. 17. Esta carta es la principal fuente de la que abrevia buena parte de la biografía de Franz Rosenzweig. Ahí explica y justifica por qué no puede abandonar su vida como judío. A partir de lo que encontramos en ésta y en el resto de las cartas reunidas en el mismo volumen, bien se podría construir una biografía propia del pensador de Kassel.

y *Tú*, inicialmente Rosenzweig tomó cierta distancia, pero finalmente ésta se dirimió al compartir con él los planteamientos vertebrales de la filosofía dialógica. Y a partir de ahí reconoció en él un pensador cercano, con el cual se pudieron conciliar algunos proyectos, que juntos emprenderían, como la traducción de la biblia al alemán, tarea que, culturalmente hablando, aportó mucho al pueblo judeo-alemán, en función de un compromiso personal que tenía de coadyuvar en la renovación de la cultura judía.

El periodo de la primera guerra mundial fue marcado por la participación voluntaria de Rosenzweig como médico de la Cruz Roja.<sup>2</sup> Durante su experiencia en el frente, nuestro autor leía, en sus ratos libres, las obras filosóficas que posteriormente le abrirían los caminos a su pensamiento. Entre los filósofos que leyó estaban Platón, los padres de la Iglesia, entre los que destacaban Agustín y Tomás, además de otros filósofos y escritores propiamente alemanes, como Schelling, Feuerbach, Goethe, Kafka, entre otros; y por supuesto, la literatura talmúdica. Así, desde la trinchera, no solo pudo leer dichos autores, sino que comenzó a vislumbrar los primeros trazos de lo que sería su obra magna, *La estrella de la redención*. De hecho, si se reflexiona sobre la forma en que fue concebida se puede advertir que su autor se aferró desde un principio a que sería una obra que sobreviviría incluso por encima de él. En efecto, los primeros fragmentos de dicho texto fueron redactados en forma de cartas que Rosenzweig hizo llegar a su madre, procurando de este modo que aquel texto tomara forma, independientemente de que el autor perdiera la vida en la guerra.

Desde que *La estrella de la redención* fue dada a conocer al público, de manera apresurada, según el propio testimonio del autor, esta obra no gozó de un éxito favorable entre los estudiosos, quizá porque, en general, solo se le tuvo el aprecio “como un hermoso libro judío, y que después no pudieron sino descubrir, como lo ha hecho uno de los primeros críticos, que sin duda alguna << no está destinado al uso cotidiano de cada miembro de cada familia>>”<sup>3</sup>. En efecto, los críticos, posteriormente repararon en que, filosóficamente hablando, aportaría planteamientos sustanciales que contribuirían bastante al pensamiento contemporáneo. No obstante, haber logrado una obra de semejante envergadura, le daba

---

<sup>2</sup> En la carta fechada el 7 de noviembre de 1916 que Rosenzweig escribe a Eugen Rosenstock, hace una amplia exposición de su participación en la segunda guerra mundial. Sin duda alguna, muchos de los aspectos biográficos del autor se pueden conocer directamente de la correspondencia mantenida con Rosenstock. *CSJC.*, p. 100.

<sup>3</sup> *NP.*, p. 14.

sentido a la vida del autor, pues escribir un libro era motivado no tanto por una temática en específico, sino por la mera voluntad de escribirlo y tener la experiencia de una tarea así<sup>4</sup>, de tal modo que no creía en la posibilidad de hacerle adiciones posteriores o preparar ediciones mejoradas, por creer que, en sí, el texto ya gozaba de todo lo que pretendía expresar. Bastante pertinentes son las palabras de Kemal Ihsan para concluir un texto a propósito del autor aquí tratado, las cuales bien vale la pena citar:

Il genio di Rosenzweig non sta nella «quantità assoluta» delle sue opere, ma nella «profondità» del suo pensiero, nel suo «coraggio» nel difendere verità anche contro l'autorità, e nel suo «modo prolifico» nella sua breve vita. «La stella della redenzione» è un libro che contiene filosofia di Rosenzweig con tutta la totalità, come lui ha proposto un sistema filosofica completa<sup>5</sup>.

En el ámbito sentimental, Franz trabó relación de amistad, de amor e intelectual con Margarit, la mujer de uno de sus amigos, con quien, a pesar de mantener una buena relación, rechazó la idea de vivir juntos, dando la posibilidad al pensador de Kassel de plantear la idea del matrimonio y hacer su vida con Edith Hahn, una joven judía, hija de amigos de la familia con quien viviría hasta sus últimos días.

Para 1921, una terrible enfermedad comenzaba por arrebatarse la buena salud de la que hasta entonces había gozado, se trataba de una esclerosis, ocasionando así la pérdida del movimiento voluntario en relativamente poco tiempo, llegando al grado en que le era prácticamente imposible hablar y, peor aún, mantener comunicación. Sin embargo, con la ayuda de una maquina diseñada especialmente para él, logró terminar los proyectos pendientes que tenía, entre ellos, la traducción de la biblia, que por encargo de Buber había acometido. Cabe destacar que, en esta difícil etapa, el apoyo de su esposa fue fundamental para que el filósofo pudiera culminar con éxito sus tareas, pues era ella quien desempeñaba

---

<sup>4</sup> Cfr. *CSJC.*, p. 38.

<sup>5</sup> “El genio de Rosenzweig no radica en la "cantidad absoluta" de sus obras, sino en la "profundidad" de su pensamiento, en su "valentía" para defender la verdad incluso contra la autoridad, y en su "manera prolífica" en su corta vida. "La estrella de la redención" es un libro que contiene la filosofía de Rosenzweig en toda su totalidad, ya que proponía un sistema filosófico completo”. Kemal Ihsan Kilic, “Franz Rosenzweig: Vita e filosofia, verso «La stella della redenzione»”, Texto en línea: [https://www.researchgate.net/publication/288994315\\_Franz\\_Rosenzweig\\_Vita\\_e\\_filosofia\\_verso\\_La\\_stella\\_della\\_redenzione](https://www.researchgate.net/publication/288994315_Franz_Rosenzweig_Vita_e_filosofia_verso_La_stella_della_redenzione), p. 19. [Fecha de consulta: 09/09/2021].

la función que se podría plantear como una especie de traductora de lo que su marido quería dar a conocer.

Finalmente, fulminado por la enfermedad antes mencionada, Franz Rosenzweig muere la noche del 9 de diciembre de 1929 en Fráncfort, con la satisfacción de haber entregado una monumental obra a la cual lo que le faltaba no era contenido que el autor hubiera que agregar, sino la atención y el éxito que solo hoy, el mundo académico le comienza a conceder.

## 1.2 Contexto histórico y político

En el prólogo a su libro, *Memoria de occidente*, Reyes Mate, señalaba convencido fervientemente que: “la filosofía es la protesta o, mejor, la respuesta a la miseria del mundo”<sup>6</sup>. Empero, a esta definición muy particular de la filosofía, cabe agregar que el filósofo que protesta por esa miseria del mundo es justamente el filósofo que le ha tocado experimentarla, vivirla en carne propia. Por lo que la filosofía no sería un discurso impersonal y neutro, sino una verdad que se enuncia, entre muchas vivencias más, desde el sufrimiento, como también lo consideraba el autor antes mencionado, motivo por el cual, terminaba sentenciando que: “el culto occidental a la metafísica viene del olvido del ser real y el filósofo, si no quiere perder de vista la miseria del mundo, entenderá porqué el judío tiende a dar prioridad a la ética sobre la metafísica, porque no sabe desligar el pensar del pesar”.<sup>7</sup>

En efecto, a propósito de la sentencia auspiciada por el autor antes mencionado, en la cual señala que, para los filósofos judíos, es difícil desligar el pensar del pesar, porque el primero viene estimulado por el segundo, Rosenzweig es un claro ejemplo de semejante forma de filosofar. Así pues, dicha aseveración nos arroja una luz que nos permitirá vislumbrar el concepto de filosofía para el pensador de Kassel. De entrada, se puede decir que al ser éste un pensador judío, está inscrito en un contexto difícil, pero bastante enriquecedor, ya que su pensamiento abreva de dos tradiciones, de la que viene de Israel y la

---

<sup>6</sup> Reyes Mate, *Memoria de occidente. Actualidad de pensadores judíos*, Barcelona, Antrhopos, 1997, p. 26.

<sup>7</sup> *Ídem*.

que viene de Grecia. Así, si para la tradición filosófica occidental la filosofía trata de responder algunas interrogantes claves que, a juicio de Kant, pueden resumirse en la ya clásica pregunta “¿Qué es el hombre?” Por su lado, la tradición judía prefiere cuestionar: “¿Dónde estás tú?”, cuya respuesta se ensalza en la ya también típica fórmula, recordada sin cansancio por el también judío Levinas: “heme aquí”.

Como todo pensamiento, el de Rosenzweig está situado en un contexto histórico al cuál trata de responder. Y el contexto preciso de este pensador es el que se vive en la Alemania de la antesala a la primera guerra mundial. Su filosofía trata de entablar un diálogo abierto con la tradición filosófica imperante, que es el idealismo alemán que culminaba con Hegel. En esta medida, no es posible responder a Hegel desde lo puramente filosófico o abstracto como en primera instancia uno podría creer, sino tendrá que ser considerando la época histórica que les ha tocado vivir a dichos pensadores.

De acuerdo con Hegel, el pensar no puede ser omitido en el ser humano, y es más bien ésta la facultad que nos hace distintos de los animales.<sup>8</sup> Ahora bien, el pensar es la tarea propia de la filosofía, y el pensamiento no es de la nada sino de algo, y ese algo que piensa la filosofía es el cómo lo real puede ser explicado y comprendido. Se trata de dar cuenta de cómo ocurren las cosas. De acuerdo con el parecer de Hegel, todo ocurre según la razón ¿Pero de cual razón es de la que nos está hablando este pensador? De la razón universal, sentencia el filósofo alemán. Así pues, la tarea que le ha sido encomendada a Hegel es explicar el cómo en la historia la razón universal ordena todas las cosas según ella misma. Y Hegel es el personaje elegido para dar cuenta de cómo dichos acontecimientos son posibles, según la autoridad que él se confiere a sí mismo para afirmar dicha aseveración.<sup>9</sup> En este sentido, en las *Lecciones de la filosofía de la historia*, manifiesta también que: “el mundo no está abandonado al acaso ni a las casuales causas externas, sino que una providencia rige el mundo”.<sup>10</sup> Y lo rige de acuerdo con la Razón Universal, por lo que esa providencia, llamándola propiamente, es un espíritu, igualmente universal o, mejor dicho, Absoluto. En

---

<sup>8</sup> Véase: W. F. Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia*, Madrid, Editorial Gredos, 2011, p. 128.

<sup>9</sup> Dice Hegel: “Lo que yo por el momento he dicho y todavía diré no ha de tomarse meramente como presupuesto, aún con respecto a nuestra ciencia, sino como sumario del todo, como el resultado de la consideración que debemos hacer, un resultado que a mí me es conocido porque yo ya conozco el todo”. *Ibid.*, p. 130.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 132.



un segundo intento por definir cuál es la función de la filosofía para Hegel, se puede observar que su función se trata de describir cómo el Espíritu Absoluto se manifiesta, por lo que el filósofo se reduce a mero espectador que, en el mejor de los casos, le es posible conocer al Todo. En todo caso, la manifestación de dicho Espíritu se da en la historia, por eso para Hegel la historia es tan importante para la filosofía.

Las implicaciones que tendría en el futuro semejante manera de pensar eran bastante desastrosas para muchos. Y los filósofos posteriores a Hegel tendrían la gran tarea de tratar de desmentir las tesis antes mencionadas o al menos hacer evidente lo injustas que eran. Por principio de cuentas, siguiendo las tesis aportadas por Hegel, la filosofía tendría que pensar lo real como una totalidad, fuera de la cual no hay absolutamente nada valioso. Como una totalidad enclaustrada históricamente entre un principio y un final. Pues para dicho autor, la historia, propiamente hablando comienza con los griegos, en Jonia, y culmina en Jena. Esto no quiere decir que esté negando que antes de los griegos o después de los alemanes exista algo, pues él mismo en sus *Lecciones de la filosofía de la historia* arranca con el mundo oriental, reconociendo que antes de los griegos hubo otros pueblos extraordinariamente capaces de manifestar su existencia. Lo que sí está haciendo Hegel es negarles su valor histórico a dichos pueblos, tanto antes de los griegos como posteriores a los germanos. Pues para Hegel, la culminación de la historia ocurría con los germanos.<sup>11</sup> Empero, la idea de totalizar la realidad en un sistema firmemente constituido podría desembocar en dos implicaciones igualmente lamentables. O se incluye a todos los pueblos del mundo en el despliegue del Espíritu Absoluto y se les ejerce cierta violencia al forzarlos a entrar en un sistema-mundo en el cual no están dispuestos a participar, o se les deja fuera de dicho despliegue, dejándolos fuera de la historia universal.

Los pueblos que participan de las injusticias que deja tras de sí el sistema filosófico trazado por Hegel son varios, desde oriente hasta Latinoamérica, pasando por el pueblo judío, el Espíritu Absoluto en voz de Hegel no reconoce a estos pueblos como protagonistas de la historia, bajo el pretexto de que: “la historia universal es el proceso divino y absoluto del Espíritu en sus formas supremas; es la descripción de esta marcha gradual por la que él

---

<sup>11</sup> “El cuarto momento de la historia universal; correspondería a éste [el pueblo germano], en la comparación con las distintas edades de la vida, a la ancianidad. La vejez natural es debilidad, pero la vejez del espíritu es su perfecta madurez, en la cual vuelve él a la unidad, pero como espíritu.” *Ibid.*, p. 320.

alcanza su verdad y la autoconciencia sobre sí”.<sup>12</sup> Mientras que el motivo por el cual dichos pueblos no tienen historia es porque no actúan de acuerdo con la libertad y la conciencia, características descubiertas por los griegos y que solo los germanos fueron capaces de perfeccionar.<sup>13</sup>

Ahora bien, una pregunta digna de plantearse a estas alturas sería la siguiente: ¿cuáles son las implicaciones de que a los pueblos no occidentales se les haya negado ser protagonistas de la historia? Dicha interrogante no es nueva, tan pronto como la filosofía de Hegel quedó plasmada en sus obras, hubo pensadores que se hicieron dicho planteamiento. Y no por coincidencia, aquellos a quienes acosó de sobremanera tal inquietud pertenecían justamente al pueblo judío. Se trata de un pueblo que, por tradición, se resiste a creer en el final de la historia. Porque en la culminación de la misma encuentran un totalitarismo que subsume a todos los pueblos en una idea de hombre que termina por diluir toda alteridad en aras de cierta universalidad. “Una universalidad que se basa en el liderazgo de un pueblo - como quiere Hegel- crea marginalidad o exclusión de todo aquello que se resista al liderazgo del momento.”<sup>14</sup> Se trata de un pensamiento que viola o destruye el misterio de lo otro, que calla las voces de los pueblos que, según Hegel, carecían de historia.

De manera que se puede llamar totalitario al pensamiento que sabe localizar las palabras más abstractas para reducirlas, que en la palabra no oye más que aquel que la pronuncia, que rebaja al individuo a la colectividad en cuyo seno le es dado vivir, que detiene, en nombre de la verdad, “el fluido curso de las metamorfosis inconclusas de las que todo rostro humano es la admirable sede” [...]<sup>15</sup>

En función de dicha sospecha, los filósofos judíos, quienes no se consideraban parte de la tradición europea ni sentían la mínima simpatía por pertenecer al pueblo que cerraba la historia, planteaban un pensamiento que reivindicaba el lugar de la alteridad. Rosenzweig se ubica en esta corriente de pensadores. Influenciado por toda la tradición judía, repara en una noción del tiempo que pasa de lo histórico a lo mesiánico, con un enfoque no totalizante, e

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>13</sup> Al respecto, escribe Hegel: “Solo la conciencia es lo abierto y aquello a lo cual Dios, y quien sea, puede revelarse; algo puede revelarse, en su verdad y en su generalidad que es en sí y por sí, únicamente a la conciencia ilustrada. La libertad no es más que el conocer y querer objetos sustanciales de orden universal, tales como la justicia y la ley, y el crearles una realidad que les sea adecuada: el Estado”. *Ibid.*, p. 181.

<sup>14</sup> Reyes Mate, *Heidegger y el judaísmo: Y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1998, p. 129.

<sup>15</sup> Finkielkraut Alain, *La sabiduría del amor*, Barcelona, Gedisa editorial, 1999, p. 81.

instaura, frente a la culminación de la historia, el *todavía no* de la misma. Un *todavía no*, o *aún no*, con relación a su posible final como estadio último al que tendrían que arribar todos los pueblos del mundo, esto debido a que aún hay sufrimiento en el hombre.<sup>16</sup> Por lo que, la filosofía, entendida desde esta perspectiva, tiene la tarea de la redención: redimir del sufrimiento que hay en el mundo.<sup>17</sup> Por ejemplo, si se vuelve la mirada a uno de los textos de Reyes Mate, filósofo español fuertemente influenciado por Rosenzweig, se observará que la redención es un concepto de origen teológico, cuyo significado “es el de extender el derecho a la felicidad también a los muertos, es decir, el reconocer la significación a las víctimas del progreso que hasta ahora eran solo el precio necesario del bienestar de unos pocos. Redención es, por tanto, felicidad, pero para todos.”<sup>18</sup> Mas dicha felicidad es un derecho que Hegel negó a muchos pueblos en su filosofía de la historia. Pueblos para quienes la única experiencia posible era la del sufrimiento. Ésta es al menos una de las muchas interpretaciones que se le puede otorgar al siguiente pasaje de la *Filosofía de la historia*, el cual siempre ha sido de sobremanera polémico: “Pero una gran figura [A saber, el Espíritu Absoluto] debe aplastar unas cuantas flores inocentes y demoler alguna cosa en su camino”.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Para ilustrar mejor el problema, me gustaría llamar la atención con un fragmento de un texto de László Foldéni, en el cual, a propósito del tema del sufrimiento, que es un aspecto que queda fuera de la historia contemplada por Hegel, observa lo siguiente: “La historia manifiesta su esencia a quienes ha excluido. Esta idea jamás se le ocurrió a Hegel, y eso que se pasó una década impartiendo clases sobre historia. Dostoyevski en cambio no necesito una década para llegar a esta conclusión. Vivió en carne propia el hecho de que ninguna época rechazaba el sufrimiento tal como lo hacía la cultura iniciada por la ilustración, con el resultado de que no suprimía el sufrimiento, sino que únicamente lo tapaba, pues ella misma se basaba en el sufrimiento. El sufrimiento silenciado y ocultado sale a la luz y resulta imposible de esconder cuando los límites del ámbito de influencia se vuelven visibles, concretamente para quienes han salido (o han sido expulsados de la historia. Bien es cierto que tal percepción -que es una verdadera ilustración- no suprime el sufrimiento, pero permite que éste, en vez de consumir al hombre por dentro cuando queda reprimido, conduzca a algo así como la redención, es decir, el equilibrio interno, a la salud.” Foldéni, László *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*, Galaxia Gutenberg, p. 11.

<sup>17</sup> Roberto Navarrete Alonso señala, en la “Presentación” que hace a las cartas entre Rosenzweig y Rosenstock, que, el papel que desempeña el judaísmo consiste en hacer ver: “que solo la correlación de ambas religiones, el acaecimiento de lo que mienta la «y» que las une -y las separa-, hace posible la redención: el cristianismo, en la medida que recuerda al judaísmo que el acontecimiento redentor debe suceder en el mundo; el judaísmo en la medida en que recuerda al cristianismo que el mundo debe ser aun redimido, que la promesa todavía no se ha cumplido. El cristianismo tiene que reconocer la legitimidad del judaísmo como factor de la redención. Y a la inversa, el judaísmo -como hace Rosenzweig- debe aceptar el carácter mesiánico de Jesús de Nazaret, al menos para los pueblos del mundo que aún están en camino hacia el dios. Ninguna de las dos religiones posee para Rosenzweig un carácter absoluto, lo cual es condición de posibilidad para todo genuino dialogo interreligioso [...]. Navarrete Alonso, Roberto, “presentación” a Franz Rosenzweig y Eugen Rosenstock, *Cartas sobre judaísmo y cristianismo, op., cit.*, p 13.

<sup>18</sup> Reyes Mate, *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva*, Madrid, Errata nature, 2009, p. 181.

<sup>19</sup> W. F. Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia, op. cit.*, p. 152.

Hay que reparar, no obstante, en que el de Hegel es un proyecto propio de la Ilustración, la cual no inicia con él, pero halla su consumación en sus páginas filosóficas. Es él quien se declara a sí mismo, como ya se ha observado antes, el portador y concededor de cómo el Espíritu se despliega, y el papel que él desempeña es el de quien solamente se limita a describir lo que ve. Con Hegel es con quien más claramente

se puede apreciar cómo la ilustración, siendo un ideal de la humanidad es de hecho un proyecto europeo con vocación universal. Europa sabe que ha descubierto algo así como «el código genético de la racionalidad», esto es, los mecanismos del hombre para entender la ciencia, la política, la moral o la estética desde sí mismo, desde su razón. De ahí que quien, a partir de ahora, quiera progresar «recibirá de nosotros lo que nosotros tuvimos que descubrir», tendrá que seguir nuestro camino.<sup>20</sup>

Hegel no es entonces el iniciador del proyecto de la modernidad, pero sí el que le otorga legitimidad a Alemania para apropiarse el derecho de definir la dirección hacia la cual dicho proyecto apuntaría. Liderando dicha empresa, la modernidad marca los criterios bajo los cuáles habría que definir el ideal de hombre. Y uno de esos criterios es el de la identidad, teniendo la inevitable consecuencia de alinear a todos los hombres de los otros pueblos a la categoría de lo idéntico. Bajo este argumento, el pueblo judío no puede sino sentirse atacado y despojado de su alteridad pura. De ahí que algunos autores, por ejemplo, Alain Finkielraut observen que: “el motivo de queja más antiguo contra los judíos apunta, es verdad, a la fidelidad tenaz de los judíos a un modo de vida riguroso, al hecho de cerrarse al mundo y a las barreras que levantan entre ellos y el resto de la humanidad”.<sup>21</sup>

A la luz de estas aclaraciones, la problemática de la modernidad es clara: se trata de absorber en un sistema todos los pueblos del mundo, despojándolos de su alteridad. Y el judío no es el único pueblo víctima de este proceso histórico.<sup>22</sup> El pueblo judío, lejos de

---

<sup>20</sup> Reyes Mate, *Memoria de occidente*, op. cit., p. 77.

<sup>21</sup> Fienkielkraut Alain, *La sabiduría del amor*, op. Cit., p. 113.

<sup>22</sup> Reyes Mate, filósofo español, lector de Rosenzweig que se suma a la crítica con la que se somete el proyecto moderno, hace ver que a la par, el pueblo judío sufre las consecuencias de este proyecto en la misma medida que los pueblos latinoamericanos, especialmente México y Perú, a quienes Hegel subestima en su filosofía de la historia. En este sentido, anota lo siguiente: “De América y su cultura, esencialmente por lo que se refiere a México y Perú, es cierto que poseemos noticias, pero nos dicen precisamente que esa cultura tenía un carácter del todo natural, destinado a extinguirse tan pronto como el espíritu se le aproximara. América se ha mostrado siempre y se sigue mostrando floja tanto física como espiritualmente. Desde que los europeos desembarcaron en América, los indígenas han ido decayendo, poco a poco, al soplo de la actividad europea, y con ellos no podían mezclarse los aborígenes, sino que fueron desplazados.” W. F. Hegel, *Lecciones de la filosofía de la*

subsumirse en el concepto de la identidad por el que apostaba el proyecto moderno, se regocija en la diferencia, y se declara un ferviente enemigo que atenta contra la ontología de Occidente.

El odio al judío se endereza a esta traición ontológica, a este hecho constitutivo de ser apátrida, a esta infidelidad a la esencia, que lo lleva a no presentar nunca más que una identidad fugitiva, discutible, indeterminable, imposible de fijar en una región determinada del ser. En esto consiste el crimen -en no tener un lugar en el ser, sino en perturbar el ser con su presencia inhallable- que la solución final, en su delirio metódico, quiere hacer pagar.<sup>23</sup>

Frente a la postura de la modernidad cuya tesis central consiste en alinear bajo un solo esquema los pueblos, principalmente los occidentales; los judíos, en nombre de su originaria alteridad como pueblo, no pueden sino resistirse.<sup>24</sup> Tratando de señalar con la mayor precisión posible el problema que el judaísmo suponía para la modernidad, Finkelkraut, insiste en observar que “en el judío la modernidad encuentra simultáneamente causa de enfermedad y su remedio”. Además, prosigue puntualizando acerca del judío como “aquel que pacientemente y en la sombra corroe las estructuras jerárquicas”.<sup>25</sup>

Por lo anterior, el judaísmo se torna en una problemática que tiene su génesis en cuestiones históricas, pero que estalla en el campo de lo político. Así, lo político es una categoría que si bien no aparece en la forma de concebir el mundo desde la perspectiva judía antigua, en función de que “la política era principalmente un asunto de guerra y conquista, y que Dios habría puesto a Israel al margen de estos compromisos conflictivos y fatales,

---

*historia, op. Cit.*, p. 202. En desacuerdo a semejante argumento, Reyes Mate, hace ver que la filosofía judía puede guardar ciertas consonancias con la llamada filosofía latinoamericana al tener en común en reclamar al despliegue del Espíritu Absoluto, la marginación de los pueblos no europeos. Véase, *La herencia del olvido, op.cit., Memoria de occidente, La razón de los vencidos.*

<sup>23</sup> Fienkielkraut Alain, *La sabiduría del amor, op. Cit.*, p. 114.

<sup>24</sup> Véase, Roberto Navarrete Alonso, quien se ocupa de esta temática específica atendiendo la injerencia que este contexto caótico llega a tener el pensamiento de Rosenzweig, declara lo siguiente: “A la excepcionalidad política del pueblo hebreo que significó su pervivencia al margen de un estado soberano propio, y en el interior de múltiples estados en los que los judíos no eran siquiera reconocidos como ciudadanos, les correspondería una excepcionalidad histórica de acuerdo con la cual el pueblo hebreo carecería de todo carácter histórico en sentido moderno, es decir, permanecería al margen de la secularización y continuaría habitando aquel tiempo sagrado que, en su calidad de ciudadanos del estado, no sería ya el propio de los gentiles (cristianizados), protagonistas de la historia profana.” Navarrete Alonso, Roberto, “Disimilación como deshistorización en el pensamiento de Franz Rosenzweig” en *Revista de Filosofía Open Insight*, vol. IV, núm. 10, Querétaro, México, julio-diciembre, 2015, p. 112.

<sup>25</sup> Fienkielkraut Alain, *La sabiduría del amor, op. Cit.*, p. 119.

colocaba al pueblo judío en un destino opuesto a la reivindicación política”<sup>26</sup>, no obstante, el decurso histórico pronto le haría ver al mismo pueblo judío la urgencia de pensarse a sí mismo como una comunidad situada en el ámbito terrenal, por lo que el contacto con otros pueblos y culturas era inevitable, motivo por el que habría que crear una forma de organización política, pese a las hostilidades que las escrituras veterotestamentarias pusieran frente a esta postura. Con todo derecho se puede decir que, si la política es una invención estrictamente griega, a la postre tuvo que ser una instancia a la cual el pueblo judío tuvo que apelar, pues como bien señala Javier Cárdenas Díaz, “no podemos negar que lo que denominamos filosofía política judía es una invención académica moderna”.<sup>27</sup> De hecho es tan moderna que se hizo necesaria a partir del siglo pasado una vez que el pueblo de Israel se vio inmerso en las problemáticas que son bien conocidas y que culminaron con la Segunda Guerra Mundial, de ahí que Gérard Bensussan observe atinadamente lo siguiente: “el judaísmo no es una política, pero tiene necesidad de una política, remite a ella”<sup>28</sup>.

El problema del pueblo judío no era nuevo para el siglo XX, de hecho, tenía ya bastantes años que se había consolidado como un problema urgente de pensar, que la emancipación de los judíos reclamaba desde tiempo atrás una discusión acalorada desde el ámbito filosófico, no solo en las obras de Hegel y la marginación que le otorga, sino que, desde el mismo Marx, el judaísmo no salió bien librado de la posición ante la cual, él podría considerar la emancipación judía. En un texto como lo es *Sobre la cuestión judía*, Marx, cuestionando, pero al mismo tiempo siguiendo a Bruno Bauer, observaba que los judíos no podían emanciparse como judíos, sino como humanidad.

Los judíos alemanes aspiran a su emancipación. ¿Qué emancipación? La emancipación ciudadana, política.

Bruno Bauer les contesta: nadie, en Alemania, se encuentra emancipado políticamente. Ni siquiera nosotros somos libres. ¿Cómo os vamos a liberar a vosotros? Los judíos sois unos egoístas, exigiendo una emancipación especial en vuestra calidad de judíos.

[...] ¿Por qué el alemán podría interesarse por la liberación del judío, si el judío no se interesa por la liberación del alemán?<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Cárdenas Díaz Javier, “Prolegómenos al problema de la filosofía política judía”, en *Desafíos*, Bogotá, Colombia, Universidad del Rosario, vol. 22, núm. 2, julio-diciembre, 2010, p. 394.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 395.

<sup>28</sup> Bensussan Gérard, *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía*, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 122.

<sup>29</sup> Marx Karl, “Sobre la cuestión judía” en *Paginas malditas*, Buenos Aires, Argentina, Libros de Anarres, p. 13.

En la preservativa de Marx, señalaba que, para los judíos, la emancipación entraba en franca contradicción con el ser judío. Desde esta visión complicaba las cosas al señalar que la política, como instancia para la emancipación del Estado, obligaba a la religión a retroceder el terreno ganado. En el reclamo al judaísmo, desde este flanco, se le hacía ver una especie de egoísmo a partir del cual se buscaba la emancipación sin buscarla en términos generales. Contrario a la aspiración de emancipación judía, Marx señalaba que ésta se daría una vez que se diera la anulación de la propiedad privada, por un lado, y la anulación de la religión, por el otro. Asuntos a los que los judíos se negarían de manera rotunda.

En otro texto consagrado a analizar la cuestión del judaísmo, Reyes Mate señala también que el judío es un pueblo que necesariamente se vio arrastrado al problema de la política una vez que se descubrió que, aun siendo el pueblo elegido de Dios, no era el pueblo único, sino uno entre los otros, ante quienes tenía que justificar su existencia.

*La cuestión judía* deja de ser un problema exclusivamente filosófico o religioso para convertirse en un asunto político. Un tratamiento filosófico o religioso de la cuestión judía plantea fundamentalmente el problema de la tolerancia entre religiones; un planteamiento político, por el contrario, pone sobre la mesa el tema de la emancipación del colectivo, lo que no se puede abordar sin implicar al estado en cuyo seno se plantea la citada cuestión. La emancipación política del pueblo judío se resuelve en reconocimiento de una nación distinta dentro de un Estado multinacional.<sup>30</sup>

Franz Rosenzweig, el pensador judío del que se ocupa la presente investigación, tuvo muy en cuenta estas consideraciones, por lo que su reflexión aborda estos problemas que van de lo religioso, lo filosófico, hasta lo político. Consciente de esta problemática, supo hacer de su reflexión tierra fértil para reivindicar al judaísmo como un abrevadero rico en consideraciones que fueran capaces de otorgar sentido a la historia, pero, no aquella historia hegeliana que reduce la alteridad a lo universal y que, por tanto, como señala Roberto Navarrete, se vuelve un “auténtico matadero”<sup>31</sup>, sino de aquella otra historia que no se cierra

---

<sup>30</sup> Reyes Mate, *Heidegger y el judaísmo: Y sobre la tolerancia compasiva*, op. Cit., p. 123.

<sup>31</sup> Navarrete Alonso, Roberto, “Presentación” a Franz Rosenzweig, *Escritos sobre la guerra*, Salamanca, ediciones Sígueme, 2015, p. 15. Confróntese también, del mismo autor: “La concepción mesiánica del tiempo histórico en *La estrella de la redención* y su alcance jurídico-político” en *Actas I congreso internacional de la red española de filosofía*, Vol. 6, 2015, p.p. 101-108.

como una totalidad, sino que a cada instante se renueva y deja el camino abierto para una interpretación del mundo más amplia de sentido. En la interpretación de una historia no totalizante, cobra importancia una noción diferente de la temporalidad, con una importancia mayúscula en el pensamiento de Rosenzweig, tan es así que, a juicio de Javier Toscano<sup>32</sup>, es posible la construcción de un sistema de filosofía, como se verá en el tercer capítulo del presente texto. Mientras, es importante señalar que el lugar que tiene la noción de tiempo mesiánico en su obra hace posible una historia mesiánica que, fincada en la idea de redención, no puede aspirar a un final a la manera que se había pensado a partir de las diferentes consideraciones de la filosofía de la historia nacidas en la modernidad.

Este tiempo debe ser entendido como tiempo mesiánico acaeciente, temporalidad mesiánica que, en cuanto temporalización, no representa final (Ende) alguno de la historia, pero tampoco una meta (Ziel) ideal o atemporal del continuum temporal de la historia en el sentido de una filosofía como la de Kant o como la de Hegel. Más bien, la temporalidad mesiánica es la anticipación acaeciente del fin (Ende) de los tiempos: la temporalización presente del futuro final de la historia que, como tal, no puede identificarse con el final mismo, pero tampoco con la retención revolucionaria o contrarrevolucionaria de la historia en que se traduce todo intento de consumir (voll-enden) o finiquitar (fertig zu machen) un mundo que, por su propia naturaleza, permanece en un estado constante de inacabamiento (Unfertigkeit).<sup>33</sup>

La reflexión filosófica de este autor, anclada en una peculiar forma de percibir la historia, desmiente la premisa de que el judaísmo está distanciado de la política. Que su obra tiene alcances políticos lo muestra el hecho de que aparte de lo concerniente a su sistema de filosofía, sus *Escritos sobre la guerra* muestran una amplia preocupación por el tema de la geopolítica. Esto probablemente se debe a que, como señala Emil L. Fackenheim en su libro *Reparar el mundo*, “La problemática del pensamiento judío moderno está entretejida con la problemática de la modernidad como un todo.”<sup>34</sup> En efecto, aun cuando la filosofía política judía es una invención relativamente reciente, como se ha señalado arriba, ello indica que las cuestiones políticas deban pasar desapercibidas ante una comunidad consolidada, pues por el

---

<sup>32</sup> Toscano Javier, “Rosenzweig. La temporalidad de la redención como principio teológico-político” en *ARETE. Revista de filosofía*, VOL. XXVI., No. 1, 2014, p. 59.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>34</sup> Fackenheim Emil L., *Reparar el mundo. Fundamentos para un pensamiento judío futuro*, Salamanca, ediciones Sígueme, 2008, p. 128.



simple hecho de que participan de un territorio, hay una preocupación latente de procurar su soberanía.

En efecto, Rosenzweig sostiene que “La guerra de hoy, trata por el contrario del territorio mismo.”<sup>35</sup> Por lo tanto, la política moderna tiene que ver con el tema de la guerra<sup>36</sup>. Supo ver en la guerra el tema vertebral de toda filosofía política, supo advertir también esto como consecuencia de un pensamiento totalizante que trata de absorber toda alteridad para promover cierta universalidad. En ello, vislumbró la necesidad de pensar lo judío ya no solo como pueblo elegido de Dios, sino como pueblo en el mundo, con la urgencia de un lugar terrenal, pues, como afirma Reyes Mate: “El Estado es la forma que se dan los pueblos para no morir, para escapar a la usura del tiempo”.<sup>37</sup> Dado que la constitución del estado es uno de los objetos de estudio de toda filosofía política, la urgencia de llevar al pueblo judío a la constitución de un estado se convirtió en una necesidad obligada por factores externos al propio pueblo y, por tanto, la necesidad de pensarse, más que religiosamente, políticamente. Ahí se encuentra pues, la explicación de por qué Rosenzweig confronta a Hegel, pues como bien señala Giacomo Petrarca: “the Hegelian interpretation of Judaism to underline the strong reduction that Hegel executes regarding Judaism.”<sup>38</sup> Petrarca mismo considera que el hegelianismo no solo se desenvuelve en lo abstracto, sino que deja ver el gran alcance histórico que tiene, pero también habría que agregar el alcance político: “The Hegelian thought does not lead out in logical and conceptual horizon. On the contrary, far from being exclusively a logical space, it is first of all a historical place instead. It is necessary to specify that it is historical, but neither “historicist” nor “historiographic”.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> *ESG.*, p. 90.

<sup>36</sup> La guerra es un tópico central en Hegel y su idea de la historia. “No hay en Hegel, dicho sea de paso, algo equivalente a la <<paz eterna>> de Kant. Por el contrario, la guerra es tomada como una instancia ineludible de las relaciones entre Estado soberanos. Mas aun, ella cumple incluso una función positiva al recordar de vez en cuando a las partes de la sociedad que se han solidificado en su aislamiento su dependencia del todo. La guerra opera como una revelación en la que se muestra el verdadero carácter, virtudes y vicios de una sociedad determinada”. Brauer Daniel, “La filosofía idealista de la historia” en Reyes Mate (com.) *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005, p. 115.

<sup>37</sup> Mayorga Juan, Reyes Mate, “Los avisadores del fuego”: Rosenzweig, Benjamín y Kafka”, en *Isegorías*, Número 23, 2000, p. 51. [En línea: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2000>. Fecha de consulta: 28/11/2021].

<sup>38</sup> “La interpretación hegeliana del judaísmo para subrayar la fuerte reducción que Hegel realiza respecto al judaísmo”. Petrarca Giacomo, “Totality and community. Rosenzweig versus Hegel” in *Philosophy and Society*, Vol. 31, NO. 4, 2020, p. 472. [En línea: 0353-57382004467P.pdf (nb.rs). fecha de consulta: 26/11/2021].

<sup>39</sup> “El pensamiento hegeliano no desemboca en un horizonte lógico y conceptual. Por el contrario, lejos de ser exclusivamente un espacio lógico, es ante todo un lugar histórico. Es necesario precisar que es histórico, pero ni “historicista” ni “historiográfico”. *Ibid.*, p. 469.

Por tanto, los judíos alemanes, sorprendidos en la encrucijada que se encontraban, se plantearon la siguiente pregunta. ¿cuál es el destino de este pueblo en un territorio del cual, para formar parte, es necesario renunciar a sus caracteres auténticos? La tarea que estos pensadores tuvieron fue extraordinariamente compleja, se trataba de “darle a la judeidad alemana una plataforma de la vida judía”<sup>40</sup>. Para los intelectuales judíos, y con mayor énfasis, para los judíos alemanes<sup>41</sup>, el problema en el cual la historia los ha situado, se le puede hacer frente desde dos flancos distintos. Dichos flancos se han denominado bajo el nombre de asimilacionismo uno, y sionismo el otro. En cuanto al primero, es una postura en la cual no se vislumbra otro camino que el de participar en el proyecto moderno, dejando atrás toda la carga cultural e histórica con la que dicho pueblo se ha caracterizado. Asimilacionismo quiere decir, asimilar la cultura moderna. Ser un hombre moderno. Gerson Scholem, intelectual judío que es participe de dicha reflexión, discutió ampliamente tales posturas.<sup>42</sup> Reivindicándose él mismo como judío, nos señala, sin embargo, algunos rasgos característicos del asimilacionismo por parte de su padre en la siguiente anécdota: “El día del Yom Kippur, mi padre iba a trabajar y no acudía a la sinagoga. Eso suponía ya un alto grado de asimilación, pues la mayor parte de los judíos asimilados iban a la sinagoga ese día”.<sup>43</sup> Como se ve, el asimilacionismo se trataba de sincronizar la historia judía al ritmo de la historia moderna.

En la contraparte de la postura antes mencionada tenemos el sionismo, cuya tesis central apuntaba a la separación de una vez y para siempre del pueblo judío, con la intención de construir definitivamente su historia aparte. De retornar a vivir a los antiguos guetos, al

---

<sup>40</sup> *PDR.*, p. 174.

<sup>41</sup> En “Formación sin final” Rosenzweig observa lo siguiente: “[...] La emancipación misma, la lucha judía por la justicia. Solo ella abarca a todos los judíos alemanes, y solo ella abarca únicamente a los judíos”. En *Ibid.*, p. 174.

<sup>42</sup> Para comprender la relación intelectual en cuanto al tema del judaísmo, que puede haber entre Rosenzweig y Scholem, puede verse el artículo de Riva Horwitz, “Franz Rosenzweig and Gershom Scholem on Zionism and the Jewish People.” *Jewish History*, vol. 6, no. 1/2, Springer, 1992, pp. 99–111, <http://www.jstor.org/stable/20101123>. En este artículo se expone la forma en la que ambos intelectuales judíos tratar de reivindicar el judaísmo más allá de conceptos que lo definan de una vez y para siempre, terminan situándolo al margen de la historia que se ha hecho oficial en occidente, ambos tratan de situar al judaísmo más que mera nacionalidad o religión, como una experiencia viva que se centra en la Torá. Estas serán las afinidades entre ambos, pero también hay diferencias importantes, como lo es el modo en que dicho judaísmo habría de vivirse. Scholem propone regresar a su patria histórica, mientras que Rosenzweig no cree que para vivir el judaísmo haya que estar situado en un lugar específico, sino al contrario, se puede afirmar fervientemente el judaísmo en suelo almena, sintiéndose almena también, como el caso propio de Rosenzweig.

<sup>43</sup> Scholem Gershom, *Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización. Una conferencia y un diálogo*, Madrid, Trotta, 2006, p. 62.

margen del mundo moderno. Lo que suponía un problema grave, pues implicaba la aceptación de su propia auto marginación de la historia. Aunque, a decir verdad, esta postura era francamente casi imposible de llevar a cabo. Rosenzweig, por su parte, fue un duro crítico del sionismo, del cual a pesar de notar en él importantes contribuciones por despertar la conciencia judía, notó también sus limitaciones más serias en cuanto a la emancipación.

El sionismo, un diagnosticador genial pero un terapeuta muy mediocre, ha reconocido el mal, pero ha aplicado la terapia equivocada. Lo que reconoció fue aquella carencia de vida judía propia, de una vida que había de mostrar otros puntos en común a parte de la posesión común de una erudición libresca muerta, y que ya no conoce nadie, llamada <<ciencia del judaísmo>> y de la común <<defensa contra el antisemitismo>>. <sup>44</sup>

Aunado a dicha crítica, Rosenzweig presagiaba la definitiva marginación del judío en el seno del sionismo, pues en efecto, el hombre “se delimita y se distancia y con ello, es él mismo un hombre limitado”. <sup>45</sup>

Como quiera que sea, tanto una postura como la otra demandaban al judaísmo una renovación profunda a partir de la cual se marcaría un rumbo insólito en su destino, las circunstancias los exponían a un escenario donde era necesario preguntarse a sí mismos sobre su lugar en el mundo, ya no solo desde aquella perspectiva que los suponía como pueblo elegido, sino de aquella otra, más terrenal, como pueblo en el mundo. Pese a sus profundas diferencias, tanto el asimilacionismo como el sionismo tuvieron la necesidad de renovar lo judío, pero las posiciones asumidas los orillaban a un dilema para el que no cabía posiciones intermedias. Para el asimilacionismo, asimilar la cultura imperante implicaba resignarse a no ser judío. Por ejemplo, ser judío alemán, se resumía en ser alemán sin más. Para el sionismo, ocurría justamente lo contrario, por la forma en que sus seguidores trataban de renovar su judaísmo, privilegiando el legado histórico que se ha transmitido desde la literatura hebrea, a partir del cual los judíos tenían que consolidarse en un espacio único, que es la Tierra prometida de Israel.

Este es el contexto en el que se inscribe la reflexión de Franz Rosenzweig. Situado frente a la encrucijada que le demandaba sionismo o asimilacionismo, él niega las dos

---

<sup>44</sup> *PDR.*, p. 175.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 176.

posturas al mismo tiempo y apuesta por un judaísmo germánico, lo que constituiría a la postre un tercer flanco crítico a través del cual vivir el judaísmo.

Para Rosenzweig, tanto la asimilación como el sionismo son las dos formas concurrentes del olvido de la eternidad en beneficio de una reasunción por el pueblo judío de la historicidad concreta de su destino. A través de este giro particular, Rosenzweig propone los lineamientos, frágiles sin duda de un pensamiento antipolítico o <<impolítico>> de lo político.<sup>46</sup>

Es interesante la anécdota que cuenta Karl Löwith en su autobiografía cuando narra la impresión que le causó Rosenzweig y cómo lo influyó intelectualmente. Cuenta, entonces, que cuando le preguntaron a Rosenzweig sobre cuál era su postura frente al judaísmo y al germanismo, éste contestaba que ni aun mediante la tortura sería capaz de tomar partido de una de estas dos opciones. Löwith sentencia el asunto trayendo a colación la siguiente sentencia:

Rosenzweig aun sabía otra cosa que no saben los alemanes (...) esa cosa es que la <<y>> que aparece en la disyuntiva de ser alemán y/o judío, es una cuestión de tacto: << Dificilmente pueden darse sobre esto normas generales. Decidir dónde debe estar el centro de gravedad de 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.<sup>47</sup>

Dicha «y» de la que se nos está hablando es una conexión que intenta poner de manifiesto la posibilidad de que se pueda pertenecer al mundo germánico, sin perder por ello las influencias hebreas que dicha cultura ejerce sobre el pueblo judío, a la luz de los tiempos modernos. *La estrella de la redención*, obra capital del célebre pensador judeo-alemán Franz Rosenzweig, se convierte en un libro, ya no judío –o no solamente judío– sino filosófico por cuanto que la justificación que trata de elaborar de dicha postura lo hace desde el ámbito de la filosofía.<sup>48</sup> En las páginas de aquella obra podemos leer la defensa de la conciliación entre

---

<sup>46</sup> Bensussan Gérard, *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía, op. cit.*, p 15.

<sup>47</sup> Löwith Karl, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid: Visor, La Balsa de la Medusa, 1992, p. 158.

<sup>48</sup> Escribe Rosenzweig en el *Nuevo pensamiento* lo siguiente: “La estrella no es para nada un libro judío, por lo menos no es aquello que los compradores, que se han enfadado tanto conmigo, se representan como un libro judío. Se ocupa, por cierto, del judaísmo, pero no más detalladamente que del cristianismo, y apenas más detalladamente que del Islam. Tampoco tiene la pretensión de ser algo así como una filosofía de la religión -

lo judío y lo alemán, enunciada de la siguiente manera: “Del Y no emerge pues, ninguna palabra-raíz, del mismo modo que él, por su parte no era ya ninguna palabra originaria, sino nada más que el puente entre las dos palabras originarias: el Y entre Sí y No.”<sup>49</sup> Pero la conciliación no es solo entre lo judío y lo alemán, sino que se trata de una conciliación más profunda, que ahondando en la historia se desentraña la conciliación entre Atenas y Jerusalén. ¿El método para efectuar dicha conciliación? El método que bien podría nombrarse como método dialógico, que tiene el objetivo de mostrar la realidad no dialécticamente, como hace tiempo se había hecho, sino dialógicamente, es decir, mostrar la correlación que hay entre el hombre y el mundo y Dios:

¿Qué es lo que está mentando el término “correlación”? el dar cuenta de un modo pensante de la realidad de las realidades *correlacionadas*: inscribir en un sistema de filosofía *puro* las relaciones religantes Dios y hombre, Dios y mundo, y entre hombre y mundo [...] La vida cotidiana se actualiza en esta correlación, real y concreta que ya encontramos establecida desde un principio. Entre las categorías del nuevo pensamiento es la “y” la que vincula, correlaciona y religa a Dios-hombre-mundo: “los vincula en la vida”. [...] La existencia es el ‘y’ que media entre ellas.<sup>50</sup>

De acuerdo con lo anterior, ahora podemos comprender que la postura rosenzweigiana es una lectura crítica a la encrucijada en la que se encuentra el pueblo judío frente al proyecto de la modernidad. En resumen, lo que el autor de *La estrella de la redención* manifiesta es su rechazo por inclinarse necesariamente por el sionismo o el asimilacionismo, que parecería, eran los únicos destinos posibles que deparaban a dicho pueblo. Roberto Navarrete Alonso, quien podemos mirarlo como autoridad en el tema, sitúa a Rosenzweig en una postura antihistoricista y desasimilacionista. “La crítica de Rosenzweig a la idea hegeliana de Estado [...] constituyen el punto de partida de la reacción antihistoricista de Rosenzweig, consumada a partir de 1917 como consecuencia del fracaso alemán de la Gran Guerra”.<sup>51</sup> Por eso, opina Roberto Navarrete Alonso: “la re-evaluación de

---

¡Cómo podría serlo si en él en absoluto aparece el término religión! Antes bien es un sistema de filosofía.” *NP.*, p.14.

<sup>49</sup> *ER.*, p. 278.

<sup>50</sup> Ruiz Pesce, Ramon Eduardo, “Del Tú al nosotros en cristianos y judíos” en Rosenzweig F., *NP.*, p. 87.

<sup>51</sup> Navarrete Alonso, Roberto, “Disimilación como deshistorización en el pensamiento de Franz Rosenzweig” *op.cit.*, p. 117.

su historia llevada a cabo por Rosenzweig a partir de 1917 es efecto de su desencanto político. La afirmación de un judaísmo metahistórico y metapolítico representa en este sentido su inconformista modo de resistir, en el más alto grado posible, frente a los horrores del matadero de la historia”.<sup>52</sup>

Navarrete Alonso observa que Rosenzweig, lejos de vislumbrar el fin de la tradición judía mediante las dos alternativas antes señaladas, considera que ese tercer estadio por el que él está apostando es uno que revitaliza la tradición hebrea y lo sitúa más allá de la historia y la política moderna, reivindicando de este modo el sentido que este pueblo tiene en el mundo. “Situado en la disyuntiva de ambas alternativas, Rosenzweig apostó por la creación de un mundo específicamente judío en el seno de un territorio y una cultura extraños mediante el establecimiento de un programa educativo específicamente judío.”<sup>53</sup> Por tanto, frente a las hostilidades impuestas por el proyecto moderno, el fin de dicho programa trataba de construir un mundo propio en suelo alemán y de darle un sentido auténtico a la experiencia de la configuración de dicho mundo.

Por su parte, la renovación del judaísmo que Rosenzweig proponía, trataba de fundamentarla desde el ámbito educativo, que era el medio a través del cual las nuevas generaciones de judíos podían vivenciar el judaísmo. Para esto, el autor de *La estrella* diseñó un programa específico, que atendiera la circunstancia específica de dicho pueblo.<sup>54</sup> Este modelo educativo es, de hecho, una de las grandes contribuciones que Rosenzweig entregó a su propio pueblo; éste contemplaba una educación a cargo de estudiosos y eruditos que pudieran transmitir el sentido que guarda el ser judío. La formación que él proponía tendría el objetivo de complementar la formación académica que el Estado ofrecía a sus ciudadanos, por lo que, al lado de la academia oficial de educación europea, Rosenzweig planteó la creación de una academia judía, que tenía el propósito de sembrar el renacimiento del judaísmo desde las generaciones más jóvenes. En dicha institución se tenía el objetivo de

---

<sup>52</sup> *Ídem.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 128

<sup>54</sup> Existe un texto que está dedicado precisamente al problema de la enseñanza y la formación judía, titulado precisamente “Sobre el aprendizaje y la formación judía”. En él, Rosenzweig hace una crítica a la enseñanza de aquel tiempo, reivindicando una enseñanza dialógica en la que tanto profesores como alumnos enriquezcan su experiencia judía desde el diálogo. Desde aquí, efectivamente, ya se puede notar la importancia que el diálogo guarda al interior del proyecto rosenzweiguiano. Cfr. En el mismo texto: “Esbozo de un saber judío” en *PDR.*, p.p.165-182.

volver a las fuentes veterotestamentarias, con maestros perfectamente instruidos y a partir de un modelo educativo que llevara a la practica el pensamiento dialógico. Dorothea Kaminska observa que la educación pensada por Rosenzweig, el pensamiento dialógico, es donde halla tierra fértil para implantarse como un modelo en el que, a diferencia del programa de educación académica, aquí el maestro instruye al alumno en función de la experiencia que tiene al haberse formado en el judaísmo, de modo que la enseñanza es a través del diálogo de dicha experiencia.<sup>55</sup>

Rosenzweig está plenamente convencido que la emancipación de los judíos tiene que darse únicamente a través de una educación enfocada en tal propósito, es decir, una educación emancipadora. No obstante, siendo un problema histórico el que trata en enfrentar, tiene, sin embargo, sus más hondas raíces en una problemática filosófica que justamente se gestó en el último sistema filosófico, que fue el de Hegel. Debido a esto, consideramos que hay una explicación pertinente de por qué Rosenzweig afirma a propósito de su principal obra, *La estrella de la redención* que no es un libro judío, sino sobre lo judío, pero también sobre lo cristiano, lo mismo que sobre el islam. Más que un libro judío es un libro filosófico, y más aún, un sistema de filosofía<sup>56</sup> que traza una nueva manera de plantear el despliegue del espíritu, que, por consecuencia, tendrá una forma diferente de contemplar históricamente a los pueblos, desechado la exclusión que en la dialéctica va implícita, y en su lugar, apostar por la inclusión que lleva consigo la dialógica a través de la «y».

Hasta aquí, se ha mostrado cómo es que los problemas filosóficos no son problemas aislados, sino que más bien están fuertemente interconectados con problemas históricos, políticos y culturales; la muestra más ilustrativa de esta postura es con mucho la filosofía de Hegel. Si el pensamiento hegeliano cobra importancia preponderante en el ámbito de la historia, en la perspectiva del filósofo judío no es el despliegue del espíritu absoluto la consumación de la misma, sino la redención, según lo que se tratará de probar más adelante. Definitivamente no es nada fácil dar una explicación sencilla de lo que se entiende por tal, Rosenzweig elaboró una extensa obra para explicar tal categoría. Si en la confrontación

---

<sup>55</sup> Véase: Kaminska, M. D. (2018). The Problem of Jewish "Bildung" in Franz Rosenzweig's "It Is Time" and "Of Bildung There Is No End". *Filosofia*, (63), 107-114. [en línea: <https://doi.org/10.13135/2704-8195/3795>. Fecha de consulta: 14/12/2021].

<sup>56</sup> Cfr. NP. p. 14.

abierta contra Hegel se puede ver que las consecuencias históricas y políticas tienen su génesis en un sistema filosófico amparado en una rigurosa argumentación lógica del mismo, el pensador de Kassel opta por cimentar su filosofía del judaísmo en un entramado conceptual que, de la misma manera, teje sus fundamentos en un sistema de filosofía propio. Las cuestiones que atañen a la existencia del judaísmo, Rosenzweig las quiere discutir desde lo conceptual mismo, que hunde sus raíces en lo teológico, no menos que en lo filosófico.

Hasta aquí, la problemática del pueblo judío es clara: lo complejo de encontrar un lugar en un sistema que explica el mundo, en el cual lo particular queda supeditado a lo universal y se pierden de vista todas las peculiaridades que guarda el seno de un pueblo o comunidad. La posibilidad de buscar un modo de existir fuera de esta ontología es justamente lo que Rosenzweig trata de esbozar. Pues “la ontología occidental, es una ontología de la guerra: la filosofía de la historia, una negación del tiempo y una auténtica afirmación de la catástrofe”,<sup>57</sup> frente a dicha catástrofe, no obstante, habría que ver si lejos de su consumación, la redención podría aplazarla incesantemente. En dicho intento pues, se remite a la necesidad de pensar de modo diferente los grandes temas de la filosofía, los cuales permitirán tener un sentido más amplio de la realidad.

Ahora bien, si la obra de este pensador es declarada por él mismo un sistema de filosofía, veremos cuáles son las principales aristas que lo configuran. Para efectuar el puente que conecta lo contextual expuesto anteriormente con el contenido del sistema filosófico, nos parece sensato ceñirnos al posicionamiento de Reyes Mate, ya que por su parte es prudente la observación que hace al mostrar que:

Su estrategia teórica [la de Rosenzweig] consta de dos movimientos complementarios: en primer lugar, desmontar el edificio teórico construido pacientemente por el Espíritu Universal desde los jónicos hasta Hegel. En un segundo momento, recomponer con los elementos básicos del pensar occidental -aunque vistos y tratados con el saber de su propia experiencia, de su propia tradición, es decir, del judaísmo- un nuevo constructo teórico, un nuevo pensamiento, en el que la diferencia forme parte de la identidad y, el margen, de la metrópolis.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Mate Reyes, “De Max Weber a Franz Rosenzweig”, en *Ilu, Revista de ciencias de las religiones*, 2001, Numero 6, p. 249. [En línea: <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0101140243A/26591>. Fecha de consulta: 28/11/2021]

<sup>58</sup> Cfr. Reyes Mate, *Memoria de occidente, op. Cit.*, p. 18.



Así pues, en este trabajo nos hemos encargado de señalar también esos dos momentos que constituyen la obra de Rosenzweig. Parte de lo que ya se ha bosquejado, aunado a la parte que resta de este capítulo, junto con el segundo capítulo tienen la finalidad de señalar cómo el pensador judío desmonta ese edificio teórico en el que se ha resguardado la filosofía occidental, mientras que en los capítulos consecuentes se encuentra la recomposición del nuevo pensamiento.

### **1.3 Contexto filosófico**

Para hacer frente al problema contextual antes reseñado, Franz Rosenzweig presenta una propuesta filosófica denominada por él mismo como un *nuevo pensamiento*; en ella busca establecer un sistema de filosofía que se basa en un conjunto de relaciones en las que toma como referencia tres elementos que son Dios, el mundo y el hombre. En efecto, estos son los tres conceptos que la filosofía ha problematizado a lo largo de su historia, continuamente se ha preguntado qué es el mundo, qué es Dios y qué es el hombre, sin encontrar hallazgos definitivos al respecto. Rosenzweig se plantea las mismas preguntas, pero descubre que para responderlas es necesario considerar dichos elementos no en su aislamiento, sino en sus relaciones. De dichas relaciones, cabe una especial que nos interesa sobresaltar en esta reflexión, la relación que hay ente el hombre y el hombre mismo, por lo que, sospechamos que a dicha forma de relacionarse bien podríamos nombrarla como un pensar dialógico. ¿Qué se entiende por pensamiento dialógico? Esa es una de las preguntas que precisamente está investigación procura responder. Encontrar dicha respuesta no será para nada fácil, antes, al contrario, convoca a realizar un bosquejo en la historia de la filosofía en la que hay que buscar los interlocutores adecuados.

El pensar dialógico que aparece en los trazos del filosofar rosenzweiguiano tiene sus antecedentes en filósofos anteriores a él, si bien en su obra podemos encontrar una singularidad propia, el pensar dialógico es una confrontación abierta contra Hegel, como ya se ha bosquejado y se seguirá insistiendo en ello. Sin embargo, dicha confrontación nace en el momento mismo que la filosofía hegeliana adquiere plenitud. Rosenzweig no tiene problemas en reconocer que este proceder de la filosofía se lo debe al mismo Feuerbach,

quien es el primer pensador que, siendo justamente discípulo directo de Hegel, se convierte también en uno de los primeros disidentes de su pensamiento. Pero no es Feuerbach el único autor de quien Rosenzweig hereda ideas centrales. Hay que destacar también la fuerte influencia de Herman Cohen y Martin Buber<sup>59</sup>, filósofos igualmente judíos que contribuyeron hondamente a poner en marcha el pensar dialógico, cada uno a su manera, pero teniendo la premisa común de que la filosofía había que entenderla únicamente como un diálogo entre un Yo y un Tú. Aunado a esto, el autor judío resalta que otra de las influencias fuertes de su pensamiento es de Eugen Rosenztock.<sup>60</sup> “La ruta creación-revelación-redención” -según el parecer de Roberto Navarrete Alonso- “mediante la cual Rosenzweig explica en *La Estrella* la estructura de lo real, es aquello que en verdad descubrió su autor gracias al diálogo mantenido con Rosenztock”.<sup>61</sup>

La presente investigación intenta demostrar la hipótesis que la reflexión de Rosenzweig es una filosofía del diálogo, misma que, a su vez, tiene el propósito de responder a la problemática judía desarrollada en los párrafos anteriores. Sin embargo, una aseveración así suena demasiado pretenciosa, por lo que antes de declarar la certeza o la falsedad de la misma es necesario definir qué se entiende por filosofía dialógica, acotar en qué autores se puede apreciar su desarrollo, para ver después, cuáles son los rasgos propios de ésta que se encuentran en el autor aquí estudiado. En la lectura que hacemos de la obra del filósofo judío, hemos descubierto que el diálogo es una categoría que aparece a menudo en Rosenzweig. ¿Hasta qué punto el diálogo es una categoría central de su reflexión? Dicha categoría la rastreamos en los filósofos que le heredaron a Rosenzweig algunas ideas a partir de las cuales pudo desarrollar una postura propia. Por lo que en esta parte únicamente vamos a rastrear la génesis del pensar dialógico para luego, ver en caso de que la hipótesis resulte cierta, cómo se inserta la propuesta de Rosenzweig en dicha corriente y cómo, con ella descubre una respuesta al problema de lo judío. Por lo que, antes de entrar de lleno a Rosenzweig haremos un breve recorrido por los autores que representan la filosofía dialógica en sus propuestas y qué él mismo reconoce como sus influencias.

---

<sup>59</sup> Cfr. NP. p. 35.

<sup>60</sup> *Idem*.

<sup>61</sup> Navarrete, Roberto Alonso, “Presentación” a Franz Rosenzweig y Eugen Rosenztock, *Cartas sobre judaísmo y cristianismo, op., cit.*, p. 12.

### 1.3.1 Antecedentes.

#### 1.3.1.1 Feuerbach

Una premisa común que nos ayuda a entender las propuestas filosóficas del siglo XX, apunta a sostener que los filósofos de aquel contexto se tuvieron que enfrentar a toda una tradición, que, a decir de Rosenzweig, se inauguraba en Jonia y culminaba en Jena. Es decir, una tradición que comenzaba con los primeros filósofos naturalistas jonios, y que a pesar de las diferentes matizaciones que la filosofía adquiriría, se mantenían unas líneas más o menos homogéneas, en las cuales, el problema filosófico seguía siendo el mismo, a saber, la unidad del pensar que englobaba al Todo en un sistema bien determinado, o, mejor dicho, la posibilidad de pensar al Todo sin dejar nada fuera de él. De modo que los planteamientos hegelianos culminaron con la aseveración de que la filosofía había llegado a su final. En este contexto, las propuestas desarrolladas en el siglo XX no serían sino un diálogo contra una tradición de pensamiento que alcanzaba su más alto rendimiento en el sistema de Hegel.

Empero, no fue necesario esperar hasta la entrada del siglo XX para que los planteamientos hegelianos comenzaran a ser embestidos por la crítica filosófica. Tan pronto como este pensador propuso sus ideas, sus alumnos tardarían poco tiempo en cobrar conciencia de las implicaciones que la filosofía hegeliana atraería en el ámbito de lo “real”. Así, uno de los seguidores más cercanos a él, pronto marcó un desacuerdo fundamental que lo convirtió en disidente del sistema trazado por el autor de la *Fenomenología del Espíritu*. En efecto, Ludwin Feuerbach (1804-1872) sienta las bases de una crítica que, si bien aún tenía resquicios tímidos de cierto idealismo, comenzaba por cuestionarlo desde la perspectiva que observaba que el hombre real, de carne y hueso, no tenía lugar en aquel sistema. Complementaba su crítica señalando que, en Hegel, la filosofía terminaba convirtiéndose en teología, y el Ser, se identificaba con Dios, teniendo como consecuencia inmediata el olvido de lo sensible, y el destino inevitable de construir un idealismo en el que: “[...] el hombre ya no tiene nada fuera de él, busca y encuentra todo *dentro* de él, coloca en el sitio del mundo

real al mundo imaginario e inteligible en el cual está todo lo que está en el mundo real pero de *manera representada, abstracta*".<sup>62</sup>

En consecuencia, Feuerbach emprende un ambicioso proyecto filosófico que trataría de reivindicar al hombre real, situándolo en el mundo sensible. Dicho proyecto recibe un nombre bien específico, el cual marca la pauta de las aspiraciones que su representante lleva en mente. Se trata de una Nueva filosofía, que será *la filosofía del futuro*. ¿Qué está entendiendo por "nueva filosofía" dicho autor? En primer lugar, Feuerbach advierte que una nueva filosofía no trataría de enfocar su atención en problemas distintos a los que la ha enfocado la filosofía abstracta. En este sentido mantendría su visión sobre el mismo objeto de estudio. El diferendo aquí, con respecto a la antigua filosofía, apuntaría a la actividad de filosofar tomando como referencia criterios ya no abstractos, sino plenamente sensibles del mundo real. Por eso, observa que: "Dado su origen histórico, la nueva filosofía tiene *la misma tarea* y la misma posición respecto a la *filosofía anterior* [...] La nueva filosofía es la *realización* de la filosofía hegeliana, de la filosofía anterior en general, pero una vez que es a la vez *negación* y *negación sin contradicción* de ella".<sup>63</sup> Y esto que el nuevo proyecto encabezado por Feuerbach estaría negando de una vez y para siempre, sería el ámbito de las abstracciones como criterio de verdad del Ser. Al mismo tiempo, en el planteamiento del filósofo de Landshut se desarticula el papel que juega la contradicción en la dialéctica, puesto que ahí la contradicción terminaría afirmando la abstracción, la idea. Pues, conociendo el insaciable poder del hegelianismo, que termina disolviendo toda alteridad que encuentra a su paso, hay que estar bien prevenidos a largo y mediano plazo de las implicaciones que su dialéctica pueda tener, ya que: "el pensar [hegeliano] niega a todo, pero únicamente para poner todo en él",<sup>64</sup> o como diría un filósofo judío:

El corazón de la empresa hegeliana es la mediación de todas las cosas y, sobre todo, de las más elevadas. Lo que otorga seriedad y profundidad a su empresa (evitando su caída en el lucimiento y en la frivolidad) es la determinación de hacer justicia a todas

---

<sup>62</sup> Feuerbach, Ludwig, *La filosofía del futuro* [Cursivas en el texto], Buenos Aires, argentina, Ediciones Calden, p. 115.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 94.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 116.

las cosas en el proceso de su mediación. A esto se debe que, aun fracasando el sistema hegeliano, no se desvanezca del todo.<sup>65</sup>

En efecto, la filosofía hegeliana tenía el poder de disolver toda crítica proveniente de un enfoque diferente e integrarla en sí misma, convirtiéndose en un engranaje para el cual la totalidad se expresa como la bandera de este pensar filosófico en virtud de que no hay absolutamente nada que quede excluido del pensar. Feuerbach supo ver el largo alcance de este sistema, pero también las limitaciones más claras que presentaba. Por tanto, la nueva filosofía, en franca oposición a Hegel, buscaba sentar sus bases en lo real y concreto. “La nueva filosofía [...] reconoce la verdad de la sensibilidad *con alegría, conscientemente*, ella es la filosofía *francamente sensible*”.<sup>66</sup> En efecto, con estos planteamientos Feuerbach abre nuevamente el camino para pensar después de Hegel. Esta nueva filosofía aspira a quebrantar la unidad del Ser y el pensar. Y en esa tarea, el discípulo de Hegel escombra el terreno para cimentar una nueva noción de hombre, que no esté enajenado e idealizado. La ruptura con el idealismo filosófico encabezado por Hegel no es un fin en sí mismo de Feuerbach, sino tan solo un medio para encaminar la afirmación de una nueva noción de hombre, amparada en la experiencia concreta de cómo éste se conoce a sí mismo con las afecciones de su entorno.

Esto, nos dice Löwit, significa “en primer término, tomar en consideración la sensibilidad que se acredita en el *propio pensar*, cuyo *modus* gnoseológico es la intuición sensible determinada, y que llena de significación el pensamiento; y en segundo lugar, la consideración del *prójimo*, acrecienta también el *propio pensar* que, gnoseológicamente, es el colaborador del pensamiento dialógico”. Feuerbach ataca la idea hegeliana de la unidad del espíritu y el cuerpo, mostrando que bajo esa aparente unidad se encuentra el dominio –idealista- del espíritu.<sup>67</sup>

Cuando observamos que esa *filosofía del futuro* pone énfasis en la relación del hombre sensible con su semejante, o con su prójimo, como lo dice Julio Vera en la “Introducción” que hace al texto feuerbaquiano, comprendemos porqué los planteamientos que existen ahí y en el resto de sus obras, sientan las bases de todo el programa filosófico

---

<sup>65</sup> Fackenheim, Emil L. *Reparar el mundo. Fundamentos para un pensamiento judío futuro*, Salamanca, ediciones Sígueme, 2008, p. 133.

<sup>66</sup> Feuerbach Ludwin, *La filosofía del futuro, op. Cit.*, p. 116.

<sup>67</sup> Vera Julio, “Nota editorial” a Feuerbach, Ludwig, *La filosofía del futuro, op. Cit.*, p. 11.

desarrollado por Carlos Marx y Federico Engels. La crítica del idealismo rubricada por ellos no es nueva en sus fundamentos, sino que toman las bases estructuradas en los textos del autor de *La esencia del cristianismo*.

Feuerbach es el que más influyó sobre Marx, Fue él, según Marx, el que descubrió el misterio de la filosofía hegeliana. Él es el verdadero superador de la filosofía de Hegel [...] Feuerbach es el fundador del verdadero materialismo; es él el que ha reemplazado la dialéctica de los conceptos por <<la relación entre el hombre y el hombre>>; es él el que restaura lo sensible como teniendo su fundamento en sí mismo o en otro ser sensible y no en un ser espiritual.<sup>68</sup>

Si Feuerbach proclamaba la posibilidad de una nueva filosofía, necesariamente ésta tendría que estar anclada a la idea de un nuevo filósofo. Y ese filósofo tenía que encarnar la verdad en la cabeza y en el corazón, es decir, tendría que sacar adelante el compromiso que ha adquirido con la verdad, obteniéndola de dos regiones humanas, a saber, del pensamiento, y del sentimiento que surge en la vida. Y es que es en la vida donde el filósofo encuentra el abrevadero más rico de experiencias de lo real. Y en la vida real, el hombre no encuentra su esencia en sí mismo, sino que “la esencia del hombre está únicamente en la comunidad, en la *unidad del hombre con el hombre*”.<sup>69</sup> Así, en la filosofía ocurre un acontecimiento insólito que marcaría una pauta en la historia del pensamiento, pues ahora en la tarea del pensar, el Espíritu Absoluto ya no necesita del filósofo absoluto, sino del hombre real. Y lo que funda la verdad, no se construye desde la intimidad del Yo, sino “solo por comunicación, solo de la conversación del hombre con el hombre, se originan las ideas”.<sup>70</sup> Por tanto: “la comunidad del hombre con el hombre es el primer principio y *criterio de la verdad* y de la generalidad”.<sup>71</sup> Así, Feuerbach finiquita este asunto, sentenciando: “La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo; es un diálogo entre Yo y Tú”.<sup>72</sup>

Empero, la reflexión de Feuerbach contempla el acercamiento al Ser no a través del pensamiento que, a decir de Platón, era un diálogo del alma consigo misma<sup>73</sup>, sino un diálogo en estricto sentido, del hombre con otro hombre, ambos reales, de carne y hueso. De modo

---

<sup>68</sup> Vásquez Eduardo, “La filosofía postidealista (materialista) de la historia” en Reyes Mate (comp.), *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005, p. 121.

<sup>69</sup> Feuerbach, Ludwig, *La filosofía del futuro*, op. Cit., p. 162.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>71</sup> *Ídem.* [Cursivas nuestras.]

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>73</sup> Platón, *Teeteto*, Madrid, Gredos, 189e.

que las bases feuerbaquianas no solo dan entrada a uno de los debates más polémicos en la historia del pensamiento contemporáneo, como sucede con las propuestas materialistas que confrontan abiertamente el idealismo, sino que abren nuevos derroteros para pensar a la filosofía como un diálogo auténtico, en el cual, la verdad se encuentra, como lo dice el mismo autor, entre un Yo y un Tú.<sup>74</sup>

Por consiguiente, de la crisis de la filosofía idealista o filosofía del Todo que surgió una vez sentada la crítica encabezada por Feuerbach, se desprendieron cuando menos tres flancos críticos que crearon su propia corriente cada uno. El primero fue el materialismo encabezado por Marx y Engels -el cual terminó por cuestionar profundamente la *filosofía del futuro*.<sup>75</sup> De dicha crisis resultó también otra línea, no menos debatida, que es la que apuesta por la singularidad del individuo dentro de los límites de la existencia, la cual fue abiertamente representada por Soren Kierkegaard<sup>76</sup> y finalmente, tenemos un tercer derrotero, en el cual se esboza la filosofía dialógica, corriente a la que ya hemos hecho

---

<sup>74</sup> A propósito de esto Luis Miguel Arroyo señala: “Por donde por primera vez aparece la relación del Yo y el Tú, como una tesis filosófica fundamental es en L. Feuerbach. En efecto, en su propuesta para una filosofía del futuro –en un contexto de rebelión contra el idealismo hegeliano y desde la reducción antropológica de la teología operada por Feuerbach- incorpora éste a la razón filosófica el elemento no-filosófico, lo que Feuerbach llama el principio del corazón”. Arroyo Arrayás, Luis Miguel, “La antropología dialógica en la historia de la filosofía” en *THÉMATA, Revista de filosofía*, No. 39, 200,

p. 302. El desarrollo de *la estrella de la redención*, Franz Rosenzweig tendrá un paralelismo con Feuerbach sobre esta idea, pues para el discípulo de izquierda de Hegel, el principio del corazón apuesta por un acercamiento a la realidad desde un enfoque del amor, que hace contrapeso a la razón. Y justamente el amor es un tema que abona mucho a la relación del Yo y Tú en Rosenzweig.

<sup>75</sup> Pese a que *La filosofía del futuro* representó el más sólido marco teórico para la propuesta de Marx Y Engels, ellos terminaron por cuestionar al mismo Feuerbach, en cuyo planteamiento pensaban que en realidad, pese a su sólido cuestionamiento del idealismo, nunca salió por completo de él, sino que continuó con la línea hegeliana al enmarcar la esencia del hombre en sus relaciones intersubjetivas, solo que, en última instancia, seguía tratando con un hombre abstracto que “diluye la esencia religiosa en la esencia humana”, giro por el cual termina regresando al idealismo. De este modo, Marx se toma el derecho de declarar: “El defecto fundamental de todo materialismo anterior –incluyendo el de Feuerbach, es que solo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad bajo la forma de objeto [objekt] o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo. [...] Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de os objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad objetiva”. Carlos Marx, “Tesis I sobre Feuerbach” en Feuerbach, Ludwig, *La filosofía del futuro*, op. cit., p. 155. En un texto magistral, Eduardo Vásquez ha señalad la impronta feuerbaquiana en el materialismo, sin embargo, está convencido que, efectivamente, Feuerbach quedo muy lejos de superar a Hegel, pues, aunque “ha sido un gran crítico de Hegel, [...] su filosofía no es menos idealista que la de aquel. Feuerach colocara en el lugar de la autoconciencia o el concepto hegeliano a la esencia humana. Esta es una entidad ahistórica y como tal, invariable”. Vásquez Eduardo, “La filosofía postidealista (materialista) de la historia”, op. Cit., p. 123.

<sup>76</sup> La del filósofo existencialista es una línea contrastante con la dialógica puesto que aquí, se “dificulta, por un lado, la relación humana; y, por otro al acentuar la separación abismal existente entre Dios y el hombre (por la que nunca lo finito puede acceder a lo infinito) dificulta la relación entre Dios y el hombre.” Cf. Arroyo, Luis Miguel, “La antropología dialógica en la historia de la filosofía”, op. Cit., p. 302.

mención antes y que es ampliamente signada por Martin Buber, Herman Cohen y Franz Rosenzweig, quienes reconocen explícitamente su enorme deuda para con Feuerbach, como bien ha sabido reconocer Olga Belmonte junto a José Ignacio García<sup>77</sup>. En ese sentido, los filósofos antes mencionados mantienen una similitud con el autor de *La esencia del cristianismo*, que unifica sus propuestas en un proyecto filosófico que busca quebrantar toda la tradición filosófica occidental.

No obstante, entre Cohen, Buber y, por supuesto, Rosenzweig hay un denominador común, en el que ciertamente hay una fractura con respecto a Feuerbach. Dicha fractura acontece en el distanciamiento que estos autores mantienen tocante al tema religioso. Para estos tres pensadores, el judaísmo tiene un peso considerable en sus reflexiones, ya que no quieren y no pueden hacer filosofía sin considerar seriamente las bases que el judaísmo otorga en su vida misma. Incluso van más allá, los auténticos fundamentos de una filosofía totalmente renovada los encuentran únicamente en la experiencia a través de la cual, lo judío complementa lo griego. Sin duda, están de acuerdo en que, contra Hegel, “no todo lo real es racional”<sup>78</sup>, sino que siempre hay un resto que se resiste a ser englobado por la totalidad del discurso filosófico, que el lenguaje del logos no logra aprehender del todo, pero que, sin

---

<sup>77</sup> En efecto, Olga Belmonte y José Ignacio García consideran que el pensamiento dialógico le debe mucho a la crítica que el mismo Feuerbach emprendió contra Hegel, reconocer que tanto Buber como el mismo Rosenzweig son deudores de él en los planteamientos de su filosofía, tanto en lo que concierne a la cuestión dialógica como en lo que concierne a la cuestión religiosa, todo ello siempre y cuando tuvieran que hacer frente a Hegel, empresa de la que, de cualquier manera no podrían salir bien librados dado lo complejo de poder superar el hegelianismo. Para visualizar de una manera más amplia el recorrido que va de Hegel a Feuerbach, y de éste a Rosenzweig pude consultarse el extraordinario texto de los autores aquí citados. Valdecasas Medina, J. I., & Belmonte García, O. (2018). La religión del amor: Feuerbach y los filósofos del diálogo. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35(2), p.p. 395-414. [en línea: <https://doi.org/10.5209/ASHF.59661>]. Fecha de consulta: 08/12/2021].

<sup>78</sup> Rosenzweig es crítico de esta famosa sentencia hegeliana que ha pasado a la historia de la filosofía como una de las frases mayormente conocidas sin saber a bien de dónde proviene o cuál es el sentido que guarda en lo filosófico. Citaremos la forma en que el judío la interpreta, y el modo en que la cuestiona, con la finalidad de hacer hincapié que es una sentencia que tiene relación con cierta noción de totalidad, bajo la cual, fuera de ella no queda nada. “<<lo que es racional, es real<< [...] Esto no es válido en general y desde siempre, sino desde que se convirtió en exigencia ética y criterio de las instituciones humanas a través del cristianismo, por medio de la idea del Reino de Dios en la Tierra. Es válido, en realidad, desde entonces, y porque impone a la acción la tarea de realizar la razón en el mundo. Así (¡desde entonces!), el conocimiento se enfrenta a la tarea de examinar cómo la razón se ha implementado en la realidad efectiva (¡convertida en tal desde entonces!). solo porque lo racional se ha hecho real -principio de la acción-, solo por ello lo real es ahora racional -principio del conocimiento-. La segunda mitad de la frase, que frente a la propia costumbre de Hegel siempre se presenta como el núcleo de este pensamiento -<<la afirmación hegeliana de la racionalidad de lo real<<-, es por tanto solo la consecuencia de lo expresado en la primera parte, la idea revolucionaria en esencia de la realidad efectiva de lo racional.” Rosenzweig, Hegel y el estado, II, 79: Citado por Roberto Navarrete Alonso, “Estudio conclusivo” a las *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*, op. Cit., p. 178.



embargo, hay que mentarlo. Pero ésta es una tarea que, en el lenguaje de la filosofía, no se puede llevar a cabo de manera satisfactoria, por lo que hay que emplear otro discurso, uno que sea capaz de aproximarse, sin abarcar, ese resto de sentido que la filosofía, como había sido practicada, no había logrado atisbar. Ese otro discurso lo encuentran en el hebreo, bajo los mandatos que despuntan en las escrituras veterotestamentarias. Por lo que, en este sentido, a pesar de las influencias de Feuerbach, aparece ya un desacuerdo fundamental con él. Si para aquel la religión es un elemento que enajena al hombre, para estos tres pensadores en cambio, es el elemento que auténticamente humaniza al hombre. Por lo que remitir al judaísmo una y otra vez se convierte en regla fundamental bajo la cual ellos van a pensar. Si ya en *La filosofía del futuro* se proclamaba que la esencia del hombre se descubre en la comunidad, en la relación Yo-Tú, estos tres autores judíos ponen de manifiesto explícitamente cómo es posible que el judaísmo cumple a cabalidad con esta regla, pues la relación con el Tú es la que inviste todo el sentido de las escrituras veterotestamentarias, según su interpretación. Se puede considerar, sin embargo, que no son dichas escrituras el fundamento de sus propuestas, sino el respaldo de éstas.

### **1.3.1.2 Herman Cohen**

En la filosofía del futuro que pregonaba Feuerbach proclamaba que el pensamiento vendría del corazón y no solo de la razón. Una tesis bastante cercana se encuentra también en Herman Cohen (1842-1918), filósofo judío y uno de los mayores representantes del neokantismo, quien justamente trató de hacer una síntesis entre la filosofía de Kant y las principales enseñanzas del judaísmo, quedando plasmada esta apuesta en un texto extraordinario que sería *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. En efecto, desde el título mismo del libro hay una problemática que puede generar mucha polémica, a saber, la categoría de “razón” entraría en contradicción justamente con el judaísmo. Pero el intento de Cohen apuntaba precisamente a librar dicha problemática, argumentando de qué manera, más que antitéticas, ambas categorías podían ser perfectamente complementarias.

Entre otras cosas, una de las peculiaridades por las que Cohen ha tomado relevancia en la historia del pensamiento, se debe a cómo contribuyó con la escuela de Marburgo en replantear los alcances de la filosofía kantiana; dicho proyecto consistió en ceñirse de nuevo a la filosofía sistemática del autor de las grandes críticas, pero el diferendo de Cohen con aquel otro filósofo alemán, fue aprovechar la vía abierta con respecto a la religión, de modo que trató de esbozar su posibilidad misma justamente desde los alcances de la razón. En *El concepto de religión en el sistema de la filosofía* se encuentra esbozada esta posibilidad. Pero la religión de la cual Cohen quiere dar cuenta en dicha investigación es el judaísmo, para él es esa “la religión verdaderamente racional, la que mejor cuadra con la razón kantiana.”<sup>79</sup> Lo que en dicho texto pretende su autor, es fundamentar el concepto de religión<sup>80</sup> en un primer momento, para, en un segundo episodio, mostrar porqué el judaísmo es la religión que mejor se encuadra con la razón.

Para este autor, la religión tiene una importancia peculiar en función de que en ella Cohen encuentra la posibilidad de respaldar a la ética. Dado que la ética que él está tomando en cuenta es la kantiana, observa que en ella el ser humano pierde su singularidad, pues la ética conforma lo universal, y en ese estadio el ser humano pierde completamente su singularidad. La religión, por su parte, aporta la posibilidad de no descuidar al hombre real. Para Cohen, al igual que Feuerbach, el hombre tampoco es el hombre abstracto, sino aquel que sufre, es decir el sufrimiento es la categoría que mayormente enfatiza lo que el hombre es: “El sufrimiento, por decirlo así, se ha revelado en este descubrimiento como la esencia del ser humano”.<sup>81</sup> Si bien cada uno sufre de diferente manera, el sufrimiento es precisamente la categoría que otorga la singularidad más propia a cada ser humano. En el sufrimiento el hombre se experimenta como un sujeto real, y ya no una mera abstracción. Por lo que es el sufrimiento lo que hace del hombre un ser que necesite de una relación con un Tú que le disminuya dicho sufrimiento, aunque también pudiera ser el caso, que ese mismo Tú es quien lo produzca o se lo acreciente. Además, el hecho de que el hombre sufre es lo que puede despertar la compasión, aquel sentimiento del que, a pesar de la protesta nietzscheana, en

---

<sup>79</sup> López de Lizaga José Luis “Presentación” en Cohen Hermann, *El concepto de religión en el sistema de la filosofía*, Salamanca, Sígueme, 2008, p. 12.

<sup>80</sup> Cfr. Cohen Hermann, *El concepto de religión en el sistema de la filosofía*, op. Cit., p. 22.

<sup>81</sup> Cohen Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos editorial, 2004, p. 113.

este autor sensibiliza y deja abierta la vía para el encuentro con el otro. Finalmente, por el hecho de que todos los hombres sufren “el hombre no es para el hombre un extraño que podría ser también un *esclavo*, sino que *forma parte de mi autoconciencia*; y ello no solo teóricamente, sino ante todo prácticamente.”<sup>82</sup> Como se ve, la religión coadyuva con la ética al recordarle que el hombre del que hay que ocuparse no es de aquel ideal abstracto, sino del hombre real, que sufre, y que en Dios encuentra el sentido a dicho sufrimiento y en el hombre la posibilidad de hacerlo llevadero. Por lo demás, es en este sentido que la religión adquiere su auténtico significado. En el sufrimiento, Cohen descubre al ser humano en su necesaria correlación entre el hombre con el hombre mismo, relación que, a su vez, es necesaria para la correlación entre éste y Dios. Ésta es la deuda que Rosenzweig tiene con Cohen, como él mismo lo expresa en una de las cartas escritas en 1916 que conforman el epistolario con Eugen Rosenstock: “Mi admiración por él es justo la que usted describe como la suya propia. [...] Y, sin embargo, aunque no tenga filosofía, es el primer catedrático que he visto al que llamaría filósofo sin reírme a carcajadas. Y algo parecido me parece con su judaísmo.”<sup>83</sup>

En efecto, el concepto de correlación tan perceptible en Rosenzweig es un concepto que, a decir de Reyes Mate, no “estaba en el diccionario del idealismo alemán”,<sup>84</sup> pero que, sin embargo, fue introducido al marco conceptual de la filosofía por Herman Cohen. ¿Cómo es que opera este concepto de correlación al interior de la filosofía neokantiana de Herman Cohen? Una vez más, es el sufrimiento la categoría que hace posible esta correlación, toda vez que, por él, en el hombre se despierta la compasión por el otro hombre. Pero esa compasión es la clave de la moralidad, es decir, en aquella el hombre se vuelve auténticamente sujeto moral. “Uno se constituye en sujeto cuando alguien nos pregunta por el lugar en que nos encontramos”.<sup>85</sup> En consecuencia, el sujeto moral que es el elemento principal por el que toda ética debe estar constituida, se logra mediante la religión. Esta surge justo en el momento que el hombre se ve asaltado por el sufrimiento del otro y, ante semejante experiencia, la responsabilidad se reclama como sentimiento en el cual los hombres auténticamente se religan. Todo ser humano que aspire a una relación con lo divino, lo

---

<sup>82</sup> Cohen Hermann, *El concepto de religión en el sistema de la filosofía*, op.cit., p. 106. [Cursivas en el texto original].

<sup>83</sup> *CSJC*, p. 58.

<sup>84</sup> Reyes Mate, “Presentación” en Cohen Hermann, *La religión desde las fuentes del judaísmo*, op. Cit., p XII.

<sup>85</sup> Reyes Mate, *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la modernidad*, Madrid, Ediciones Akal, 1999, p. 100.

conseguirá solo mediante la correlación que va de hombre al hombre mismo, es decir, del Yo al Tú. El judaísmo, por tanto, es la única religión que guarda justamente el cometido de ahondar en la responsabilidad del hombre por el hombre mismo. “Lo judío -dice Rosenstock en una epístola a Rosenzweig- está inserto en la capacidad de sufrir y en el gozo por ello”.<sup>86</sup>

Si la razón, que es el referente en el que toda filosofía fiel al proyecto kantiano tiene que estar amparada, dota de posibilidades de un conocimiento conceptual sobre la ética, Cohen descubre que el judaísmo se amolda precisamente a los preceptos de la razón. El imperativo categórico empalmaría de manera correcta con los preceptos del judaísmo. Éste, en cuanto que religión, aporta el recurso empírico que la Ley Universal exige a nivel abstracto. En efecto, para Cohen, la religión despunta su peculiaridad no ya solo en el aspecto teórico, sino también en el práctico. Para el judaísmo, la correlación del hombre con Dios tendrá que estar mediada por la correlación del hombre mismo por su prójimo. “La correlación entre Dios y el ser humano no puede consumarse, en efecto, si antes no lo hace la correlación entre un ser humano y otro ser humano incluida en aquella.”<sup>87</sup>

Cohen entra en la historia de la filosofía con una propuesta en la que aparece un concepto clave para el pensamiento dialógico, a saber, el concepto de correlación.<sup>88</sup> En esta propuesta se inaugura un nuevo comienzo del pensamiento, la filosofía se nutre ya no solo del elemento griego, sino también del elemento judío. En este sentido, así como Feuerbach apostaba por una filosofía del futuro, totalmente renovada, Cohen propone una reflexión similar que apuesta por un corazón y un espíritu nuevo.

El corazón y el espíritu nuevo son y seguirán siendo tareas. El yo a su vez no puede ser considerado más que como tarea. Como uno no que se puede imaginar que un

---

<sup>86</sup> *CSJC.*, p. 66.

<sup>87</sup> Cohen Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, op. Cit., p. 88.

<sup>88</sup> Si bien es cierto que, como señala Iliá Dvorkin, ni Cohen tenían una certeza de hasta dónde el pensamiento dialógico formaría una corriente auténtica, pues tal pretensión no era la preocupación central de sus obras, es innegable que a partir de sus reflexiones se pueden encontrar las vías para consolidar una filosofía así, como se trata de mostrar aquí. En ese sentido, el trabajo de Dvorkin es muy puntual al señalar de manera concreta las razones por las que, en su perspectiva, sí se podría situar a estos autores que contribuyeron sustancialmente al pensamiento dialógico, como una consecuencia inevitable de sus posturas. En efecto, para esta autora, el concepto de correlación es la categoría que hace posible esta tesis. Por otro lado, el texto de Dvorkin es sugerente para apreciar la incidencia que Cohen tuvo en Rosenzweig, mostrando cómo la cuestión dialógica opera al interior de la obra de uno y otros autores. Véase: Dvorkin, I., “From Correlation to “Gestalt & quot; Cohen’s and Rosenzweig’s Foundations of Dialogue Philosophy”, *Filosofía*, (63), 2018, p.p.97-106. [En línea: <https://doi.org/10.13135/2704-8195/3794>. Consulta: 14/12/2021].

corazón nuevo deba formarse en una situación concreta, así tampoco una forma que llegara a ser definitiva en el sentido del Yo que ha de engendrarse. Como la ética, así también la religión siempre tendrá que ver solo con tareas que, en cuanto tales, son infinitas y que, por ello, también pueden exigir solo soluciones infinitas.<sup>89</sup>

La transformación del sujeto es una tarea infinita en la que el pensamiento colabora para su realización. Como se puede ver, Cohen se alinea a la otra filosofía que ya Feuerbach pregonaba, a través de la renovación del espíritu y el corazón. ¿Cuál será el ingrediente que renovará el pensamiento que formule la ética, acompañada de la religión y que, en última instancia, reformularán por completo la filosofía y la idea de hombre? Sin duda, en el caso de Cohen, se trata de la compasión que, a su vez, se encuentra investida por el amor, el cual “ha sido definido en la compasión, el amor a Dios se define religiosamente como anhelo, como ansia del alma, como menesterosidad del individuo que solo Dios satisface”,<sup>90</sup> pero que sin embargo, a pesar de que sea un anhelo que se satisface en Dios, no alcanza su plenitud sino está mediado por el amor al hombre, es decir por el anhelo del Tú, pues “el amor al hombre es la forma religiosa de la relación social entre el hombre y el hombre.”<sup>91</sup>

Entre Cohen y Feuerbach hay una similitud importante, ambos apuestan por un renacimiento de la filosofía, para ambos pensadores, el hombre ya no puede ser aquel ideal abstracto, sino el hombre concreto. El proyecto feuerbachiano ha sido denominado una filosofía del futuro, por su parte, el filósofo neokantiano apuesta por una renovación del corazón y del espíritu. ¿Cuál es la trascendencia que tiene la expresión “nuevo corazón y nuevo espíritu”? justamente que en el corazón anida el amor, ingrediente principal con el cual el hombre se dirige al otro en virtud de la compasión que despierta el sufrimiento ajeno. El hombre “se convierte en un yo cuando es capaz de crearse un corazón nuevo y un espíritu nuevo”.<sup>92</sup> Dicho hombre, con un espíritu y corazón renovado, puede ser el sujeto en el que auténticamente la ética puede alcanzar su plenitud más grande.

### 1.3.1.3 Martin Buber

---

<sup>89</sup> Cohen Herman, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, op. Cit., p. 157.

<sup>90</sup> Cohen Hermann, *El concepto de religión en el sistema de la filosofía*, op. Cit., p. 134.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>92</sup> Cohen Herman, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, op. Cit., p. 150.

Cuando Feuerbach señalaba que a la verdad se arribaba a través de la comunicación y el auténtico diálogo entre un Yo y un Tú, estaba preparando las bases no solo del materialismo de Marx y Engels, sino que también estaba, quizás sin ser enteramente consciente de ello, poniendo las bases de lo que, posteriormente con Martin Buber, se vendría a llamar, oficialmente, filosofía dialógica. Y una filosofía así:

Reconoce que la realidad de la relación es una realidad originaria, previa a todo razonamiento y a toda deducción; es una realidad que hay que reconocer y no un argumento o prueba que hay que elaborar. Por eso su tematización filosófica, es difícil; requiere de un pensamiento diferente y, en consecuencia, de un lenguaje diferente.<sup>93</sup>

En efecto, Martín Buber está de acuerdo con Rosenzweig al ver en Feuerbach a un pensador que trataría de hacer justicia al hombre real, situándolo como el centro mismo sobre el cual la filosofía tendría que pensar, y ya no aquel hombre abstracto del que Hegel pregonaba sus reflexiones centrales, subordinándolo a la totalidad. Sin embargo, es importante reconocer que ese hombre real no puede ser conocido en su individualidad, sino en el seno de una comunidad ya constituida entre el Yo y, cuando menos, el Tú. Éste es el mérito que tanto Buber como Rosenzweig reconocen en Feuerbach. Por eso, Buber comenta lo siguiente en uno de sus textos:

La nueva filosofía -así lo formula en su ensayo programático *Los principios de la filosofía del porvenir* (1843)- tiene como comienzo suyo “no el espíritu absoluto, es decir, abstracto, no, para decirlo, en una palabra, la razón en abstracto, sino el ser real y entero del hombre”. Por consiguiente, Feuerbach tratará de convertir en punto de inicio el filosofar no ya, como Kant, el conocer humano, sino el hombre entero.<sup>94</sup>

No obstante, ese hombre entero nunca es del todo “entero” en sí mismo, sino en su relación con el Tú, por lo que, desde aquí, la relación se convierte ya en uno de los principios que servirán de base para efectuar un giro en el pensamiento, que a la postre, aportará los fundamentos del pensar dialógico. Y es que, ciertamente, esta forma de reflexionar marca un giro copernicano, como el mismo Buber lo denomina más adelante:

Pero Feuerbach ha iniciado con aquel pasaje ese descubrimiento del tú que se ha calificado de “revolución copernicana” del pensamiento moderno y de “acontecimiento elemental”, “tan preñado de consecuencias como el descubrimiento

---

<sup>93</sup> Arroyo, Luis Miguel, “La antropología dialógica en la historia de la filosofía” en *THÉMATA, REVISTA DE FILOSOFÍA*, núm. 39, 2007, p. 306.

<sup>94</sup> Buber Martín, *¿Qué es el hombre?* México, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 55.

del yo que hizo el idealismo” y que “debe conducir a un segundo recomenzar del pensamiento europeo que nos lleve más allá del arranque cartesiano de la filosofía moderna”.<sup>95</sup>

Por tanto, se trata de situar en un punto totalmente diferente el arranque del pensamiento. En primer lugar, ya no es un pensamiento fincado en ideas abstractas, sino en lo concreto, cuanto más que se trata del hombre mismo; en segundo lugar, se sitúa la experiencia como criterio epistemológico de toda reflexión. En tercer lugar, el Yo se considera únicamente en su irreductible relación con el Tú, pues un Yo aislado no es posible considerarlo filosóficamente, toda vez que éste está siempre ya en una relación con otro, por lo que el Yo se descubre como tal, únicamente cuando ya hay un Tú que le antecede. Es posible en este sentido hablar de un “giro copernicano” como lo hace Buber toda vez que el punto de arranque del pensamiento se da en el Yo que se constituye solo mediante la relación con el Tú. Por lo que el Tú antecede al Yo, lo que, a la vez, supone que el Yo no es el principio, como lo quería la filosofía moderna encabezada por Descartes. Esta reflexión es una de las tesis centrales de toda la propuesta filosófica de Martín Buber, tan es así, que uno de sus libros principales lleva precisamente como nombre *Yo y Tú*. En aquel texto podemos leer: “Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú”.<sup>96</sup>

Por lo que la relación es también una de las categorías clave a partir de las cuales justamente puede comprenderse al ser humano. En este sentido, Buber establece que en la realidad existen tres tipos de relaciones a través de las cuales el hombre se vincula con el mundo. La primera relación se sitúa en un nivel elemental, en el cual el ser humano se relaciona con la naturaleza; en un segundo momento, hay una relación que acontece entre el hombre con el hombre mismo; mientras que en un tercer momento ocurre otro tipo de relación que se da con lo divino.<sup>97</sup> Sin embargo, esta última, al igual que en Cohen, sucede únicamente cuando acontece la segunda, es decir, la relación con Dios se da si hay una relación con el prójimo. “La relación con el ser humano es la auténtica alegoría de la relación con Dios.”<sup>98</sup> Con base en dicha argumentación, se podría decir, con toda justicia que Buber es uno de los principales exponentes del pensamiento dialógico.

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>96</sup> Buber Martin, *Yo y Tú*, Madrid, Caparrós editores, 2005, p. 18.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 90.

Sin embargo, dicha postura no es para Buber una tesis de la cual se parta hacia la reflexión, sino que es el punto de llegada al que se arriba tras la reflexión de una inquietud que se plantea desde la antropología filosófica. Buber descubre que el hombre solo puede entenderse en su relación con el otro, justamente cuando se interroga qué es el hombre. En dicha reflexión, el hombre se le considera en su irreductible relación con un Tú, toda vez que es evidente que el ser humano no puede entenderse desde su individualidad absoluta. La cuestión dialógica no es el punto de arranque del pensamiento que habría que refundar, sino más bien es en sí un resultado al que se ha llegado, una conclusión probablemente provisional -dado que en filosofía no puede haber hallazgos absolutos, de acuerdo con las posturas críticas del hegelianismo- de que el hombre se le puede conocer, pero siempre en su relación con el mundo en el que se encuentra. Es prácticamente imposible pensar el hombre sin estar rodeado de todas las cosas y los seres en los que cotidianamente se encuentra, la filosofía lo ha intentado, pero ya Rosenzweig mismo mostrará el fracaso de semejante empresa. Es necesario, por tanto, tener en cuenta lo que uno de los esfuerzos más audaces por intentar responder a la pregunta sobre el hombre: “Una antropología filosófica legítima tiene que saber no solo que existe un género humano sino también pueblos; no solo un alma humana, sino también tipos y caracteres; no solo una vida humana, sino también edades de la vida.”<sup>99</sup>

Así pues, al hombre solo se le puede conocer mediante el lugar que ocupa en una comunidad ya dada, en vez de su individualidad absoluta. Buber concluye su trabajo de una antropología filosófica observando que “una antropología individualista que no se ocupa esencialmente más que de la relación de la persona consigo misma, de las relaciones entre el espíritu y los impulsos dentro de ella, etc., no puede llevarnos a un conocimiento de la esencia del hombre.”<sup>100</sup> Por lo que “solo el hombre que realiza en toda su vida y con su ser entero las relaciones que le son posibles puede ayudarnos de verdad en el conocimiento del hombre.”<sup>101</sup>

Frente a la filosofía del futuro de Feuerbach que de alguna manera marca un nuevo pensar, la renovación del espíritu y el corazón de Cohen tiene una pretensión muy similar, Buber se equipara con ellos en la misma pretensión, al momento de buscar algo nuevo, que en este sentido es una forma de hacer filosofía en el preguntar por el hombre. Y esa novedad

---

<sup>99</sup> Buber Martin, *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 20.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>101</sup> *Ídem.*



que propone es “una *nueva* referencia a la vida”.<sup>102</sup> Dicha referencia, no es la individualidad en su soledad, sino en la comunidad, solo mediante ésta es posible hacer un poco más asequible la respuesta a la pregunta ¿Qué es el hombre?

Tomando como base las posturas de los filósofos aquí considerados, se podría obtener, bajo un denominador común, la génesis y el desarrollo de la filosofía dialógica influenciada y enriquecida por el judaísmo. De ello podemos decir que un filosofar de tales características tiene los siguientes puntos en común:

- a) Nace de una crítica radical a la filosofía occidental, principalmente la moderna, que va de Descartes a Hegel.
- b) Hay un replanteamiento explícito sobre la idea del hombre, o más bien, el hombre que ahora se considera, ya no es el hombre como idea, sino el hombre real, el que sufre; no el individuo que vive en soledad, sino aquel otro que vive en comunidad con nosotros.
- c) La correlación es un concepto que no aparecía desarrollado en la filosofía anterior, en cambio aquí, es la categoría bajo la cual acontece la vida del ser humano. Por lo que el Yo ya no está solo como garante de la verdad filosófica, sino que:
- d) El otro o el Tú es una parte fundamental que reviste de vitalidad al Yo mismo. El Yo no puede conocerse sino en virtud de la relación que hay con el Tú.

Ahora bien, la investigación de la que a continuación nos ocuparemos parte de la hipótesis de que Franz Rosenzweig desarrolla una filosofía a la que con justa razón se le puede denominar un pensar dialógico. Teniendo en cuenta las referencias anteriores, la pregunta que guía la investigación es: ¿Bajo qué criterios se puede argumentar la hipótesis señalada? Que los autores antes citados han influido en este pensador es innegable; que haya similitudes, también es algo que se debe aceptar sin mayor problema; pero que haya diferencias es algo que no solo es posible, sino incluso necesario, de otro modo, ¿qué mérito tendría ocuparnos de un autor que repite todo de sus antecesores? Justamente veremos las

---

<sup>102</sup> *Ídem.*

reflexiones que otorgan una originalidad propia al autor de *La estrella*, para ver si se cumple la hipótesis de encontrar en él un pensar dialógico y cómo éste está constituido.

Enfocarse, sin embargo, a tratar de descubrir las tesis que configuran el carácter dialógico de su reflexión sin recurrir a la totalidad de su pensamiento representa una pretensión muy precipitada, por lo que revisar la totalidad de sus meditaciones se convierte en una tarea necesaria para respaldar la tesis que se intenta sostener. Así pues, en el siguiente capítulo hay una exploración del nuevo pensamiento propuesto por Rosenzweig, el cual comienza a perfilar la cuestión dialógica que pretendemos encontrar.

## Capítulo II. EL nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig: una crítica radical de Jonia a Jena

*Yo te voy a decir, padre huésped, cuál es esa casa  
que me pides te muestre, pues tiene a su lado la suya  
mi buen padre. Camina en silencio, que yo iré delante,  
y no mires a nadie, ni a nadie preguntes; las gentes  
de este pueblo no suelen sufrir a los hombres de fuera  
ni demuestran amor al que viene de tierras extrañas;  
confiando en sus naves ligeras traspasan las simas  
monstruosas del mar por merced del que agita la tierra  
y sus barcos tan rápidos son como el ala o el mismo  
pensamiento.  
Odisea, VII, 28-36.*

### 2.1 Crítica al concepto de Totalidad

En el comienzo mismo de *La estrella de la redención*, Rosenzweig inaugura su texto observando que: “por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo”.<sup>103</sup> La idea que el autor está planteando sobre el tema de la muerte, es una que tiene que ver con la génesis misma del filosofar. En este sentido, el filósofo de Kassel comparte con algunos otros filósofos occidentales la tesis de que todo filosofar está fuertemente influenciado por la conciencia que el hombre tiene sobre su muerte. Por la muerte comienza el conocimiento, pues una vez que hay conciencia de ésta y de la finitud humana, el hombre trata de plantarle cara a este fenómeno con la firme convicción de que cada día ganado a ella es en realidad un extraordinario triunfo, sobre el cual uno ha puesto hasta el último de sus esfuerzos para salir airoso. Sin embargo, paradójicamente, cada día transcurrido, aunque es un día ganado, es al mismo tiempo un día que acrecienta la angustia sobre el miedo a morir. Empero, la filosofía, desde esta perspectiva tiene el cometido de retrasar la muerte, y en esta empresa no puede más que pensar.

Es curioso, sin embargo, constatar que, tras una lectura, aunque apresurada, hay un notorio contraste que da mucho que pensar entre la primera y la última página de *La estrella*,

---

<sup>103</sup> ER., p. 43.

pues mientras que el párrafo inaugural de la obra comienza con el tema de la muerte, el párrafo que la clausura presenta una reflexión en torno a la vida. “¿Hacia dónde se abren las hojas de esta puerta? ¿No lo sabes? A la vida”<sup>104</sup>. Pareciera a primera vista que el espacio intermedio entre el primer y último párrafo del texto es una meditación en torno al tema de la vida o, mejor dicho, que, desde el inicio hasta el final, el tema central del texto es justamente la vida.<sup>105</sup> El comienzo es el final, es decir, la muerte constituye el punto de arranque de la reflexión, porque si después de ésta lo único descubierto es la absoluta nada, comenzar de ahí, es decir, desde el final probablemente se presente a ser un criterio apodíctico a partir del cual, con bastante sensatez se puede iniciar la investigación que precisamente Rosenzweig quiere emprender.

Con la conciencia que cobra el ser humano sobre su muerte, éste se percata atentamente del límite infranqueable ante el cual, tarde o temprano, uno terminará por rendirse sin comprender lo que hay más allá de esto. Por eso, el texto puntualiza que: “por el miedo a la muerte, comienza el conocimiento del Todo”. Sin embargo, hay que tener cuidado, pues el texto señala que el miedo a la muerte indica el “comienzo”, mas nunca se aclara ni se enfatiza también sobre el término mismo del conocimiento. Es decir, por la muerte comenzamos a avizorar lo que hay más allá de nosotros mismos, no obstante, nunca logramos tener una absoluta comprensión de esto. La muerte se presenta siempre adelantada, como alguien que llega antes de tiempo. Antes de haber conocido el Todo. Siempre ha sido así,

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 496

<sup>105</sup> Quizás una de las discusiones más vivas en torno al pensamiento de Rosenzweig es aquella que se genera en función de cuál es, en última instancia, el tema al que apunta la reflexión de este autor, si es la vida o, por el contrario, la muerte. Sin entrar de lleno en ella, podríamos decir, que muerte y vida están íntimamente relacionados, de hecho, la muerte tiene un peso considerable al interior de la reflexión y no es gratuito que esté ahí, es más, la muerte se presenta desde una arista radicalmente distinta a la que la filosofía occidental la considera suponiéndola como el final ante el cual no hay posibilidad alguna de ser. Desde el tema de la muerte, Rosenzweig deja entrever el peso que tiene el judaísmo, puesto que muerte y vida se funden en una sola modalidad que entra en la eternidad, desde la cual es posible contemplar la verdad última, que es la verdad de Dios. La muerte, entonces, en este sentido sería incluso la posibilidad de vivir más allá de la propia vida temporal. Rosenzweig entra en un juego dialéctico en el que no es posible entender la vida sin la muerte, pero tampoco es posible entender esta sin aquella. *Cfr.* Zachary Braiterman, "Into Life"?! Franz Rosenzweig and the Figure of Death", in: *AJS Review*, Vol. 23, No. 2 (1998), pp. 203-221 Published by: Cambridge University Press on behalf of the Association for Jewish Studies Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1486906>. Este texto es importante porque señala algunas de las interpretaciones más sobresalientes que hay sobre si es la vida o es la muerte lo que determina el curso reflexivo de Rosenzweig. Por nuestra parte, consideramos que hay una relación inevitable que no permite entender la una sin la otra, no obstante, tomando en cuenta que los intereses de este autor apuntan a reivindicar la vida y la experiencia como horizontes de sentido que otorgan legitimidad al pensamiento, es posible decir que la vida articula la reflexión filosófica de este autor, y solo en lo tocante a la cuestión del judaísmo, es como la muerte encuentra un lugar propio en la reflexión.

tiene que ser así, de lo contrario, no sería muerte, sino la realización absoluta del Todo. Es notorio, a pesar de eso, que mientras está latente la idea de la muerte, ésta tiene a la vida como el sostén a partir del cual justamente se puede pensar, es decir, se piensa desde la vida.<sup>106</sup>

A la luz de estas advertencias preliminares, Rosenzweig enfatiza la imposibilidad de concebir toda idea de Totalidad, más aún, con esta aseveración, asistimos a una de las exposiciones más lúcidas en las que hay una fractura entre ser y pensar, algo que, por lo demás, parecía imposible en el contexto de la ontología occidental. Y tal fractura está encabezada precisamente por la muerte, la muerte es el *todavía no* que rompe con el anhelo de hacer aprehensible cualquier idea de Totalidad. Frente a este suceso, Rosenzweig protesta diciendo: “La filosofía –no tenemos por qué temer repetir algo que ya se dijo– resolvió en torno a 1800 la tarea que ella misma se había impuesto: conocer el Todo pensándolo”.<sup>107</sup> Sin embargo, la muerte siempre llega antes que el Todo se complemente como tal. Y es ahí donde es imposible concebir con absoluta evidencia la idea del Todo que había movido los grandes sistemas filosóficos que se habían encaminado por el rumbo idealista.<sup>108</sup> Por ello, un sistema de esas características no cabe en la nueva filosofía, que está contemplando la experiencia que el sentido común descubre en el mundo cotidiano. “Pues, ciertamente, un Todo no ha de morir, y en el Todo nada moriría. Solo lo aislado puede morir, y todo lo mortal está solo”.<sup>109</sup> La crítica rosenzweiguiana al idealismo es contundente, al tiempo que le reitera los reclamos que ya Feuerbach le había planteado: “Que la filosofía tenga que suprimir del mundo lo singular y aislado, este des-hacer-se de Algo y de-crearlo, es la razón de que la filosofía haya de ser idealista.”<sup>110</sup>

---

<sup>106</sup> En el texto antes citado, el autor reconoce que el concepto de vida que aparece en Rosenzweig puede entenderse simplemente como la vida cotidiana, la que acontece en el tiempo humano, *Cfr. Ibid.*, p. 212.

<sup>107</sup> *ER.*, p. 146.

<sup>108</sup> “La visión abstracta del hombre no era prenda exclusiva de la Modernidad sino la querencia de toda la tradición filosófica que va «desde los jónicos hasta Jena», desde Tales de Mileto hasta Hegel. A esta corriente filosófica que cubre todo el espacio occidental, Rosenzweig la califica de «idealismo», del olvido de la realidad. La estrella de la redención es un enfrentamiento agónico entre la violencia del «idealismo», y la apuesta «redentora», por el hombre concreto.” Reyes Mate, *Memoria de occidente, op. Cit.*, p. 122.

<sup>109</sup> *ER.*, p. 44.

<sup>110</sup> *Ídem.*

Ciertamente, la idea de totalidad no es una aportación nueva del idealismo.<sup>111</sup> Aunque es con éste con el que alcanza su resonancia más alta, al tener un claro impacto en el mundo social y político del contexto occidental. La idea de totalidad está relacionada con la filosofía desde el surgimiento mismo de ésta. Por eso Rosenzweig en repetidas ocasiones afirma su filosofía como un diálogo que confronta a la tradición que comprende desde Jonia a Jena.

El proceso de reducción del múltiplo a la unidad empezó con Tales y con la afirmación de que todo es agua y continuó con Parménides y con la postura de la identidad del pensamiento y ser: si el mundo se puede pesar, puede entenderse como totalidad.<sup>112</sup>

Sin embargo, Rosenzweig considera sospechoso este modo de razonar, pues considera que esta aseveración esconde tramposamente el mecanismo a través del cual, lo verdaderamente real se supedita de forma arbitraria al pensamiento violento que encierra en un Todo lo que el hombre puede percibir en su exterior. Pero en esta forma de proceder, la filosofía olvida que detrás del mundo pensable, hay una exterioridad que escapa siempre a ser aprehendida. Y olvida, al mismo tiempo, que, como se ha señalado arriba, el hombre que filosofa en última instancia es un ser mortal, a quien la muerte le limita siempre el marco sobre el cual su mirada se dirige y le frustra todo intento de contemplar la totalidad, por lo que el pensador judío no titubea en tachar como falacia el supuesto sobre el cual la filosofía se ha fundado. En consecuencia, una idea de totalidad de esta naturaleza clausura la posibilidad de contemplar otras realidades epistémicas, políticas, sociales y culturales que están al margen de la filosofía que se ha desarrollado de Jonia a Jena.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> Como corolario para comprender lo que en el contexto de la filosofía de Rosenzweig se está entendiendo por idealismo, cabe citar, por la sensatez que existe en sus palabras, la definición que otorga Gérard Bensussan al concepto de idealismo, la cual, reza de la siguiente forma: “El idealismo se funda sobre una doctrina de la esencia, una determinación de la esencia de lo que las cosas son. Su esfuerzo de pensamiento consiste en oponer a la evidencia o a la efectividad de los entes tal y como son otra realidad, oculta detrás de los propios entes más esencial que ellos mismos, en oponer a su ser fenoménico otro ser.” *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía, op. Cit.*, p. 16. Sin duda, tomando como referencia esta definición del idealismo, la crítica que Rosenzweig hace de él se puede entender con mayor claridad.

<sup>112</sup> Milani Claudia, *La experiencia del nuevo pensamiento*, Barcelona, editorial Salvat, 2018, p. 37.

<sup>113</sup> Reyes Mate, uno de los lectores contemporáneos más atentos del filósofo de Kassel, observa al respecto: “el idealismo es objeto de crítica no solo por aquello de la prioridad del pensar sobre el ser sino también (y sobre todo) porque en esa estrategia teórica le lleva a construcciones holistas que pierden de vista lo concreto y, por

La crítica abonada por Rosenzweig a este problema fue profundamente fecunda para el desarrollo del proyecto ético levinasiano, quien justamente reconoce su deuda para con su homólogo alemán al advertir la ya clásica sentencia observando que: “La oposición a la idea de totalidad nos impactó en el libro *Stern del Erlosung* [*La estrella de la redención*], de Franz Rosenzweig, demasiado presente en estas páginas [las de *Totalidad e Infinito*] para ser citado.”<sup>114</sup> En efecto, si hay una deuda de Levinas para con Rosenzweig, es por el hecho de reflexionar sobre una filosofía que se abre a dialogar con la alteridad desde la propia ruptura del sistema de la totalidad. Es importante resaltar que una de las contribuciones que el pensador de Kassel ha hecho a la filosofía no solo fue el haber provisto de ideas a un pensador de la talla de Levinas<sup>115</sup>, sino también el haber sentado las bases de una reflexión que encontraría la posibilidad de pensar desde la exterioridad, e instalarse como interlocutor de la hegemonía epistemológica que se había perpetrado en Occidente, desde los inicios mismos de la filosofía, hasta su culminación en manos de Hegel. En este sentido, Levinas es claro al señalar que aquello que lo ha inspirado es:

Una filosofía que, sin embargo, no pretende limitarse a problemas confesionales, ni a manifestar su originalidad formulando tesis inéditas. Su novedad profunda consiste en la discusión del carácter primordial de una cierta racionalidad: de aquella que alumbra la filosofía tradicional «desde las islas Jónicas a Jena», desde los presocráticos a Hegel, y que consistía en totalizar la experiencia natural y social, para extraer de estas, y encadenar entre ellas las categorías, hasta construir un sistema que incluye el orden religioso mismo. La nueva filosofía se esfuerza, por el contrario, en pensar la religión -la Creación, la Revelación y la Redención que orientan la espiritualidad de aquella- como horizonte original de todo sentido, incluido el de la experiencia del mundo y de la Historia. Pero la filosofía que merece probablemente ese nombre en la medida que orienta hacia esa intriga religiosa, porque esta abre un horizonte original de sentido, a partir de una reflexión rigurosa acerca de la crisis de

---

tanto y de nuevo, a la realidad. El idealismo, en efecto, está a la base del monismo, de la querencia a ver el mundo no como Pluralidad sino como Totalidad.” *Memoria de occidente, op. cit.*, p. 130.

<sup>114</sup> Levinas Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012, p. 32.

<sup>115</sup> Levinas reconoce explícitamente la deuda que tiene con Rosenzweig. De hecho, muchos lectores de Rosenzweig se acercaron a él por la referencia que hace Levinas a su obra. De la relación entre ambos pensadores se ha escrito demasiado, una de las autoras que se ha ocupado de desarrollar esta relación es Mariana Leconte. Su trabajo resulta interesante porque hace una equiparación de categorías. Si para Rosenzweig la serie está constituida por la Creación, la Revelación y la Redención, para Levinas, según el parecer de Leconte, la sensibilidad, la proximidad y la substitución son los conceptos a partir de los cuales opera la ética como filosofía primera del pensador francés. Cfr. Mariana Leconte, “Redención y substitución. Rosenzweig-Levinas” en Jorge Medina, *Levinas confrontado*, México, Porrúa, 2014, p.p. 255-282.

inteligibilidad del mundo, es decir, acerca de las crisis de la totalidad y del sistema hegeliano.<sup>116</sup>

Con lo atisbado en este comentario, Levinas nos ayuda a entender que la crítica y posterior propuesta de Rosenzweig en el ámbito filosófico, no surgen de manera arbitraria, antes bien, el pensador francés trata de precisar de dónde viene esa crítica a la filosofía de la totalidad y es claro al observar que la reflexión de su maestro surge de una crisis. Una crisis que no alcanzó a otorgar legitimidad a todas las experiencias naturales y sociales, como se ha resaltado en la cita antes expuesta. Cabe insistir en que una de las limitaciones más notorias de todo idealismo en su aspiración a conformar una idea de totalidad, es que dicho planteamiento filosófico deja de lado lo concreto de la experiencia sensible, pues todo lo concreto y sensible es aquello que está destinado al cambio o a perecer, a morir. Sin embargo, ya hemos señalado que la muerte quebranta cualquier intento de totalizar la realidad. En última instancia, es lo sensible lo que pone en entredicho a la totalidad.

La tesis de la totalidad por la que pugnaba la vieja filosofía estaba también amparada en el supuesto de que toda la realidad estaba supeditada a lo Uno. Así, la esencia de la cual se desprendía el mundo tenía que ser inmutable, eterna, inmóvil, etc. Esa sí es una enseñanza que se ha heredado desde los filósofos presocráticos que apostaban por el origen del Todo en una sola sustancia, la misma a partir de la cual se tenía que explicar el devenir de lo que es. Mas nuestro autor protesta cuestionándose de la siguiente manera: “¿Acaso la filosofía, con ese su único presupuesto de que no presupone nada, no estaba ya llenísima de presupuestos: no era, incluso ella misma ya por entero presupuesto?”<sup>117</sup> En efecto, el pensador aquí tratado está decidido a llevar la actitud crítica frente a la filosofía hasta sus últimas consecuencias. No conforme con esto, Rosenzweig se pregunta también porqué necesariamente los filósofos se han afanado a pensar en la totalidad como la unidad y han descartado la pluralidad. Frente a ese añejo dilema que se pregunta por qué el ser y no la nada, el pensador de Kassel lo podría plantear bajo estos términos: ¿por qué la totalidad y no pluralidad?<sup>118</sup>

La respuesta a esta pregunta se podría rastrear en el itinerario filosófico mismo del autor. Y se deriva de la siguiente razón: únicamente de la totalidad se puede tener un

---

<sup>116</sup> Levinas Emmanuel, “La filosofía de Franz Rosenzweig. Prefacio a << Système et Révélation >>, de Stéphane Mosés” en *En la hora de las naciones*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2019, p. 206.

<sup>117</sup> *ER.*, p. 45

<sup>118</sup> *Cfr.*, *Ibid.*, p. 52.



conocimiento absoluto, la unidad del *logos* funda la posibilidad de inquirir y saber sobre ese mismo *logos*. La filosofía siempre ha querido conocer todo, esto es parte constitutiva del sujeto que reflexiona, y en la ambición de encontrar los secretos últimos de la naturaleza, recurre a este artificio de encerrar el Todo en categorías, que luego sistematizará para poder decir que aspira a la verdad. ¿No ya el mismo Kant nos había prevenido de que en última instancia, el hombre no hace sino recoger lo que él mismo ha puesto ya en la naturaleza? Pues eso podemos entender cuando el autor de la *Crítica de la razón pura* sostiene que:

Entendieron que la razón solo reconoce lo que ella misma genera según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo.<sup>119</sup>

Así pues, el concepto de totalidad está íntimamente ligado con los anhelos humanos de conocer la verdad absoluta de los secretos que esconde la naturaleza, sin embargo, en el ámbito de lo real, dicha empresa está condenada al fracaso. De lo contrario, la alternativa de supeditar la totalidad de lo real a una totalidad abstracta conduciría inevitablemente a un idealismo.<sup>120</sup> Así, es sensata la observación que Esteban J. Beltrán hace al considerar que: “por su parte. El idealismo es una catástrofe, en tanto comprime la realidad a lo pensado y reduce el decir a lo dicho”.<sup>121</sup> Sin embargo, en su mismo comentario, J. Beltrán advierte que: “una vez alcanzada una total objetivación de la realidad, existe un resto que no logra ser tematizado y que no logra ser asumido dentro del plan de la totalización del ser pensado.”<sup>122</sup> Y eso que no logra ser asumido es la alteridad absoluta, lo siempre otro y al mismo tiempo, la prueba de que en el mundo no solo estaba la unidad, sino la pluralidad. Se trata de una alteridad que desenmascara las engañosas de la totalidad.

---

<sup>119</sup> Kant Immanuel, “Prólogo a la segunda edición” de la *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2013, p. BXIII.

<sup>120</sup> Dice Kant en el “Prólogo a la primera edición” de su *Crítica de la razón pura*: “en efecto, este autor se compromete a extender el conocimiento humano más allá de todos los límites de la experiencia posible, cosa que desborda por completo mi capacidad, lo confieso humildemente. En lugar de ello, me ocupo de la razón misma y de su pensar puro. Para lograr su conocimiento detallado no necesito buscar lejos de mí, ya que encuentro en mí mismo ambas cosas [la razón y el pensar]. *Ibid.*, p. AXIV. Con todo esto, a nuestro juicio, Kant supo sortear los errores del idealismo al advertir que en él, ideas tales como Totalidad, solo cumplen una función metodológica que inevitablemente la razón las plantea, pero que no necesariamente se pueden corroborar en el ámbito de lo real. Por eso hay que distinguir el idealismo kantiano con el apelativo de trascendental.

<sup>121</sup> Beltrán Ulalte, Esteban J., “<< El día de Dios >>. Acerca del Tiempo...”, *op. Cit.*, p. 124.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 125.

## 2.2 La filosofía en las antípodas de la salud y la enfermedad

Bajo la óptica de Rosenzweig, el proyecto de la modernidad no está destinado sino al fracaso. A los sistemas filosóficos anteriores a él, que pretendían capturar a la totalidad de lo real bajo las categorías del pensamiento, el pensador judío no los puede catalogar sino de enfermos. Por el contrario, el proyecto que quiere encabezar nuestro insigne filósofo tratará de reformar la filosofía, de vitalizarla o, como él prefiere llamarla, de sanarla. Por lo tanto, aquí cabe una distinción que traza una ruptura a la historia del pensamiento. El autor de *La estrella* aspira a marcar un antes y un después. Frente a una filosofía enfatizada por el idealismo, habría que proponer otra que apostara por la experiencia<sup>123</sup>, o mejor dicho, de la vivencia; una filosofía que a cada fenómeno le encuentre su sentido más amplio en su vitalidad, en su dinamismo, en su correlación con lo otro, en lugar de su estado estático, atemporal, inerte, etc. Así, la

---

<sup>123</sup> En la página que clausura el nuevo pensamiento, Rosenzweig escribe lo siguiente: “En el mejor de los casos dejaría que se le aplicase la caracterización de empirismo absoluto, por lo menos esté daría cuenta del singular modo de proceder del nuevo pensamiento en cada uno de los tres ámbitos –en el del antemundo del concepto, en el del mundo de la realidad efectiva y en el del supramundo de la verdad- aquel modo de proceder que sabe que de lo celestial no sabe ninguna otra cosa que lo que ha experimentado –pero esto que ha experimentado lo sabe realmente, por más que la filosofía lo denigre calificándolo de saber “más allá” de toda experiencia “posible”, y que sabe que de lo terrenal no sabe lo que no ha experimentado-, pero esto que no ha experimentado no lo sabe en modo alguno, por más que la filosofía lo encomie calificándolo de saber “previo” a toda experiencia “posible”. Semejante confianza en la experiencia bien podría ser lo enseñable y transmitible del nuevo pensamiento, sino fuera ya, como me temo, esto mismo signo de un pensamiento renovado [...]” *El nuevo pensamiento, op. Cit.*, p. 50. A propósito de esto, sería interesante rastrear hasta dónde la experiencia de la que el autor se refiere tiene relación con el concepto de experiencia de los filósofos del empirismo como Locke o Hume. Aunque no los cita en sus textos, Rosenzweig habla de un “empirismo absoluto”. Queda claro que no está elaborando una teoría del conocimiento, nos obstante, haría falta aclarar, quizás en un trabajo posterior, la coincidencia o los distanciamientos con estos autores.

Por otro lado, quisiera señalar una puntualización, bastante pertinente por lo demás, que hace Reyes Mate a propósito del concepto de experiencia, pues dicho concepto es una de las categorías principales que sostiene en sistema filosófico de Hegel, al mismo que Rosenzweig quiere destronar. Así pues, es importante trazar la diferencia entre uno y otro modo de entender dicho concepto. “El objeto de la experiencia que propicia Hegel, reside en el *verdadero saber* del que se tiene no la conciencia *natural* sino la *conciencia científica*. [...] esto quiere decir lo siguiente: la experiencia es el contenido de la conciencia, la conciencia, si quiere llegar a un << verdadero saber >> (racional, y no solo sensorial) tiene que rememorar las figuras históricas que ha ido dando forma y contenido a la conciencia a lo largo de la historia. Esa conciencia de lo que ocurre y adviene a la conciencia, es lo que distingue una conciencia natural de una conciencia científico. Y se puede decir que la conciencia científica es, de hecho, una *fenomenología del espíritu* porque lo << científico >> de la conciencia se expresa en las huellas que dejan los acontecimientos en la conciencia, de suerte que leer las distintas formas que ha ido tomando el << espíritu >> (la conciencia de la conciencia) es manifestar la naturaleza de la conciencia científica”. De este modo, la experiencia en Hegel es la experiencia de la conciencia, pero del a conciencia del Espíritu Absoluto, no de la experiencia concreta sobre la correlación de los fenómenos, como quiere Rosenzweig. Por tanto, para Hegel, la experiencia, es una experiencia que no puede experimentar el sujeto, sino solo el Espíritu. *Memoria de occidente, op. Cit.*, p. 179.

distinción entre la antigua y la nueva filosofía, es una de las tesis centrales que marcará el pensamiento de Rosenzweig, la cual puede establecerse bajo los siguientes términos:

Diferencia entre el antiguo y el nuevo pensamiento [...] no reside en que el uno es silencioso y el otro habla en voz alta, sino en la necesidad del otro o, lo que es lo mismo en tomar en serio al tiempo. Pensar significa aquí no pensar para nadie y no hablar a nadie [...]; hablar, en cambio, significa hablar a alguien y pensar para alguien; y ese alguien es siempre un alguien enteramente determinado y, a diferencia del público en general, no tiene meramente orejas, sino también boca.<sup>124</sup>

Si bien la propuesta de Rosenzweig se encuentra articulada en su principal obra que es *La Estrella de la redención*, a ella se le puede acceder a través de los otros escritos menores que, si bien fueron posteriores, representan una introducción relativamente sencilla a su pensamiento.<sup>125</sup> Querer adentrarse a él desde *La estrella* misma desde un principio es una empresa en suma complicada dada la extensión del texto, además de un denso estilo de escribir. En lo que sigue se propone bosquejar una introducción al pensamiento rosenzweigiano apelando en primer lugar, al *Libro del sentido común sano y enfermo* y posteriormente al *Nuevo pensamiento*, sin perder de vista que la riqueza de estos, si bien tienen un desarrollo breve de los grandes temas que le ocuparon al autor (Dios, el mundo y el hombre), radica en que acotan una explicación sucinta, relativamente clara, y sencilla de lo que ya había aparecido en *La estrella de la redención*.

### 2.2.1 *Apoplexia philosophica*

La enfermedad es un tema recurrente no solo entre médicos, sino que también los filósofos se han preocupado de ella en sus reflexiones. Tal es el caso de estoicos y otras escuelas

---

<sup>124</sup> NP., p. 34.

<sup>125</sup> “*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 posteridad y con un afán de justificar lo que el pequeño libro no solo no justifica, sino que incluso tajantemente rechaza: jugar el tradicional juego de protocolo, de las formas.” Arjona Díaz, Kathia Verónica, “La filosofía como enfermedad, una introducción a la vida y al nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig” en *METAFÍSICA Y PERSONA. Filosofía, conocimiento y vida*, Año 11, número 21, enero-junio 2019, p. 128.

filosóficas importantes que practicaron la filosofía para enfrentar los males que aquejan a los hombres. Así, la filosofía ha sido usualmente entendida como un antídoto contra las enfermedades que padece el espíritu, o como una terapia que ayuda a hacer más llevadera la existencia. Sócrates la vio como la preparación hacia la muerte, que en última instancia no era sino el remedio para salir airoso de esta vida. Tampoco a Rosenzweig le fue extraño el tema de la enfermedad. Sin embargo, en su reflexión no es la filosofía la que combate la enfermedad, sino que es ella misma la que ha enfermado, lo que ha palidecido. ¿Su nombre? *apoplexia philosophica*. ¿Los síntomas? Una percepción errónea de la realidad.<sup>126</sup>

Derivado de la propia lectura que hacemos del libro *El sentido común sano y enfermo*, podemos observar que este texto es una crítica al idealismo hegeliano fincada en un fino y francamente bien elaborado sarcasmo, en cuyos parloteos apenas se aprecia que de quien está hablando es del filósofo absoluto, del cual, incluso, en ningún momento aparece explícitamente su nombre y que, por cierto, es sensato reconocer las palabras con las que Rosenzweig lo cuestiona, protestando de la siguiente forma:

Entre caballeros del campo de la filosofía, del derecho y de la medicina, y, por descontado -no “por desgracia”-, también de la teología. Aprobado y acreditado por eminentes y eminentísimas personalidades de las universidades y de los planteles alemanes. El procedimiento tiene ya cuarenta años. El descubridor se ha decidido solo recientemente a darlo a conocer al público. Síntesis de un Kant simplificado y un Nietzsche despojado de sus tonterías.<sup>127</sup>

Situando el párrafo anterior en el contexto del libro, se puede advertir que al filósofo a quien se está dirigiendo sarcásticamente es justamente Hegel. En este libro se plantea ya el problema que el autor ve con respecto a la filosofía. Y propiamente no se trata de un problema filosófico sino, más bien el problema es la filosofía misma, que se percibe como una práctica enferma. En este sentido, podemos ubicar este texto como una clave de entrada al pensamiento rosenzweigiano. Lo que el texto en sí mismo presenta, pese a la continuación que hay con respecto a la *Estrella* y *El nuevo pensamiento*, es que a diferencia de ellos expone un diagnóstico peculiar del estado en el que se encuentra la filosofía de aquellos días, es decir, la filosofía de la totalidad. Y los resultados no son nada alentadores: efectivamente, lo

---

<sup>126</sup> LSCSE., p. 15.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 20.

diagnosticado es una enfermedad terrible, una enfermedad que mata al filósofo lentamente: “una inversión completa de las funciones vitales normales”<sup>128</sup>.

Para analizar los motivos por los cuales Rosenzweig califica como enferma a la filosofía tradicional, vamos a recurrir a la imagen novelesca con la que el autor retrata dicha filosofía. El texto dibuja, de manera cómica la imagen del filósofo que ha practicado la filosofía enferma. Y como el concepto de enfermedad está íntimamente relacionado con las nociones de salud y médico, el autor no ha dudado en insertar estos elementos para configurar una escena en la que se muestra a ese filósofo enfermo recurrir a un tratamiento que lo sane de la terrible enfermedad que lo está poniendo al borde de la muerte. Su enfermedad consiste en una parálisis<sup>129</sup> que le ha sido ocasionada luego de estar atento, por prolongados periodos de tiempo, a esencias atemporales, estáticas (según él, claro está). De este modo, el olvido del mundo real lo está haciendo padecer el sin sentido. El extremo al que ha llegado en su enfermedad es tal, que al enfermo le resulta imposible realizar cualquier actividad en la vida cotidiana. Sin embargo, una vez que el paciente presentaba dichos síntomas, se pretendió curar con el tratamiento de un “médico milagroso”<sup>130</sup> que, lejos de rehabilitarlo, lo posicionó más en la desgracia.

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>129</sup> Quisiera llamar la atención sobre el hecho de que el tema de la parálisis está plenamente presente tanto en la vida y en la obra del autor. Por un lado, la parálisis es el estado en el que el filósofo queda abstraído en sus profundas reflexiones y le hace olvidarse del mundo de la vida en el cual existe. Por otro lado, la parálisis es el estado en el que Rosenzweig se encontraba en los últimos años de su vida al contraer una terrible enfermedad (esclerosis). Estos aspectos, para nada superfluos, nos permiten apreciar que este pensador reflexionó desde su situación enfermiza y desde ahí supo articular un discurso auténtico, digno de valorarse por las intuiciones originales que supo aprovechar de sus circunstancias tan adversas. Lo que, en última instancia nos permite valorarlo como un filósofo que pensó desde lo que vivió en carne propia, si bien no en el mismo ámbito, cuando menos supo sacar ventaja de esto. Valdría la pena, en virtud de una ausencia de análisis sobre este flanco y para ulteriores investigaciones, rastrear hasta dónde es posible argumentar que su pensamiento fue genuinamente una inspiración de su propio sufrimiento y, al mismo tiempo, un enfrentamiento a dicha adversidad fundado en un auténtico vitalismo filosófico. Es un hecho que el desarrollo que Rosenzweig hizo a propósito de la salud y la enfermedad estuvo claramente influenciado por la enfermedad que él padeció, y probablemente la esperanza en recobrar la salud guarda un trasfondo de su pensamiento filosófico. El trabajo que Olga Belmonte ha realizado se ha encargado de aclarar que, en efecto, las tesis de Rosenzweig tienen una fuerte influencia por parte de la medicina, al respecto observa lo siguiente: “no podemos olvidar la amistad de Rosenzweig con el médico y filósofo Viktor von Weizsäcker (1886-1957), quien destacó por sus aportaciones en la medicina psicosomática. La filosofía del médico es una obra en la que Weizsäcker desarrolló las bases del Nuevo Pensamiento en el análisis de la relación médico-paciente”. Belmonte García Olga, *La verdad habitable. Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig*, op. Cit., p. 20.

<sup>130</sup> LSCSE., p. 19,

La enfermedad devino cuando el filósofo se las trataba de ver con el ser de las cosas, es decir, con su esencia. Se apasionó de sobremanera con este modo de proceder, a tal grado que confundió lo real con lo ideal. De este modo, nuestro filósofo olvidó que en la realidad no rigen las mismas leyes que en el mundo del idealismo. Se olvidó que acá, las cosas son tan perecederas que lo único estático que hay de ellas, es el nombre. Y que francamente, nunca, ser humano alguno ha visto las cosas concretas tal y como la idea nos lo sugiere que son. “Arbitrariedad y terquedad” son, a decir de García Baró “virtudes emblemáticas del filósofo”.<sup>131</sup>

Rosenzweig apela a un ejemplo que no podía ilustrar mejor lo enfermo de la filosofía. El autor piensa en algo tan cotidiano como un trozo de queso. Y plantea que el queso no es el mismo que *pensamos* cuando tratamos de hacer filosofía abstrayéndonos del mundo, que aquel otro queso que *tenemos* cuando vamos a la tienda a comprar solo un trozo de él. En el sentido común, no reparamos en la esencia del queso, si bien nos preguntamos todo lo relativo al queso, no pensamos su esencia fuera de la relación que el queso tiene con quién lo vende, con quién lo come, quién lo compra, quién lo hace, con su sabor incluso y; en general, con todo lo que pueda estar en torno a la noción de queso. Y el pensar al queso en sí, o en lo propio del queso, no hace que el queso sea más queso que aquel otro queso que el filósofo tiene, pero solo en la idea.

Apenas va a suceder en la vida real que el comprado del mencionado cuarto de libra de queso desista de su propósito por no poder demostrar la identidad del trozo que está a la venta con el pedazo que quiere comprar. Únicamente al filósofo, e incluso solamente a él en su estudio, y no ya cuando sale a la calle para procurarse su cena se le ocurrirán semejantes pensamientos. Ellos serían irrefutables.<sup>132</sup>

Por eso, para Rosenzweig, el sentido común tiene sus propias respuestas y está amparado en su propia realidad, la cual es realidad sensible. En cambio, el filósofo desespera por aferrarse a encontrar la esencia del queso, y para tal efecto, se afana en separar el queso de todo lo que le rodea, de modo que piensa en algo estático, quiere tener esa imagen inmóvil de él, quiere que no le molesten ¡está contemplando la idea de queso, pero se olvida de lo que acontece alrededor del queso!

---

<sup>131</sup> Baró García Miguel, “Introducción. Una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig” en Rosenzweig F., *ER.*, p. 18.

<sup>132</sup> *LSCSE.*, p. 31

Como vemos, el asunto es grave. La enfermedad en la que la filosofía ha caído no presenta favorables esperanzas. Con todo, el filósofo de Kassel se aferrará a tratar dicha enfermedad esforzándose en detectar sus orígenes, su tratamiento y el medicamento correcto para este fin. Por principio de cuentas, advierte que es el sentido común lo que ayudará a curar la filosofía. Y descarta de una vez y para siempre los medicamentos que en nada ayudan a tratar la *apoplexia philosophica*, y dichos medicamentos son: *criticina* y *misticol*.

Este es el lugar que Rosenzweig reserva a la consideración de la filosofía crítica y de la mística [...] en general, cabría decir que las dos posibilidades aparentes de curación que se ofrecen son la filosofía de la ciencia como única filosofía viable -ya se practique al modo kantiano, al fenomenológico o al lingüístico- y la renovación de la simbólica de las religiones: la revivificación de las posibilidad de participar de lo sagrado de alguna manera, y en definitiva, de la experiencia de lo sagrado.<sup>133</sup>

En realidad, el texto que nos presenta Rosenzweig es una parodia en la cual está tratando la enfermedad filosófica y está recomendando evitar ciertos medicamentos, como los señalados (*criticina* y *misticol*): procurando, por el contrario, ciertas terapias, a las que luego prestaremos atención. Mientras, es suficiente señalar que la *criticina* puede entenderse como la crítica, la crítica desmedida que la filosofía ha hecho de la realidad, una crítica que se ha administrado en sobredosis, la cual ha terminado por hacer un daño mucho mayor al que pretendió sanar. Y lo mismo sucede con el *misticol*, pues se trata de una inyección que, a decir del autor, se ha puesto mucho de moda, y que, a partir de un rastreo de la etimología de la palabra, se puede conjeturar que se trata de un medicamento administrado desde el enfoque de lo místico.<sup>134</sup> Pero igual que con la *criticina*, se trata de tratamientos frustrados, con los que “se busca corregir el error reconocido con otro nuevo”.<sup>135</sup>

En su vocación médica, Rosenzweig detecta que aquello que ha hecho palidecer a la filosofía es el entendimiento. Por tanto, es éste lo que hay que sanar. De modo que, una vez hecho esto, la filosofía sanará por añadidura. Pues la filosofía no es nada sin el que filosofa,

---

<sup>133</sup> García Baró Miguel, “Introducción...”, *op. Cit.*, p. 23.

<sup>134</sup> Considero que la forma didáctica a la que apela Rosenzweig tiene elementos suficientes para interpretar estos pasajes de su *libro del sentido común sano y enfermo* como una “crítica” a la época de las críticas, en la cual, la razón era el común denominador para dar cuenta de lo real. Al igual que otros autores posteriores, Rosenzweig quiere, según mi lectura, poner de manifiesto los límites de la razón que la modernidad había implementado. Los fracasos de la razón moderna, universal y hegemónica harían necesario pensar desde una razón no occidental, desde la razón de la periferia, de los marginados, o *razón de los vencidos*, como lo señalaría Reyes Mate, en otro de sus textos, a propósito del tema.

<sup>135</sup> *LSCSE.*, p. 40.

y aquel que filosofa no es nada sin su entendimiento. Es así como este filósofo se decidirá abiertamente a tratar el entendimiento. Ya hemos señalado que la enfermedad de la que lo quiere liberar se llama *apoplexia philosophica*. ¿En qué consiste esa terrible enfermedad que tanto daño ha ocasionado a la filosofía, según el filósofo de Kassel?

Contrario a la aseveración cartesiana que inauguraba el *Discurso del método*, puntualizando que el sentido común es lo mejor repartido entre los hombres, Rosenzweig también inaugura el primer capítulo del libro que trata del sentido común, sentenciando que: “el sano sentido común está desacreditado entre los filósofos”,<sup>136</sup> y él por su parte se encargará de acreditarlo definitivamente. ¿Puede sospecharse de una confrontación directa contra Descartes? Probablemente, se podría incluso interpretar que el *Libro del sentido común sano y enfermo* trata de reproducir método peculiarmente anecdótico a través del cual pueden enunciarse las verdades filosóficas más sólidas, como el descubrimiento del *cogito ergo sum* en el pequeño libro de Descartes. Cabe pues aquí trazar una distinción entre lo que uno y otro filósofo entienden por sentido común, pues evidentemente se trata de dos concepciones por entero diferentes. Para empezar, Descartes asume que sentido común y razón son una y la misma cosa, y que dicha facultad no tiene otra tarea sino la de “juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso [y que tal facultad] es naturalmente igual en todos los hombres”.<sup>137</sup> De esta definición se desprende que en *el Discurso del método*, el sentido común es el criterio de verdad en la filosofía, y que cuando no se llega a ella (la verdad) no es porque los hombres carezcan de esta facultad, sino porque han dirigido erróneamente el enfoque de su análisis. Sin embargo, desde la óptica de Rosenzweig, Descartes es el más claro ejemplo de un sentido común enfermo. Veremos porqué.

Cuando el filósofo plantea la pregunta por el ser de las cosas, su pregunta está direccionada a inquirir por lo que las cosas “son” propiamente hablando. Al hacerlo, la pregunta trata de inmovilizar la cosa para contemplarla en su más amplio espectro y así tener la cosa objetivamente. Según Platón, la filosofía es así, tiene que ser así; ya lo había advertido cuando observó que el filósofo debe tener la capacidad de asombrarse ante lo que es.<sup>138</sup> No obstante, ese “asombro” es el parámetro metodológico sobre el cual Rosenzweig tenderá su

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>137</sup> Descartes René, *Discurso del método*, Madrid, Gredos, 2011, p. 101.

<sup>138</sup> Platón, *Teeteto*, 154d.



crítica más audaz. Pues “asombrarse quiere decir pararse, quedarse paralizado”.<sup>139</sup> Y esa parálisis es justamente de la que la filosofía difícilmente se recupera.<sup>140</sup> En el intento de contemplar la verdad de las cosas, el filósofo cree ingenuamente que las cosas están estancadas, mas en derredor suyo, el mundo de la vida está aconteciendo, imparabile; un devenir siempre actualizado.<sup>141</sup> El sentido común o razón de Descartes, es lo que se aferra a sacar los objetos de la corriente de vivencias y hacerlos suyos en su esencia. Entonces, es lógico que el sentido común al cual Rosenzweig se está refiriendo, puntualizando que ha sido descreditado en el gremio filosófico, no es el mismo. “El saber del sentido común no es una suerte de “indeterminabilidad”, su “singularidad”, su “peculiaridad” y “concreción” están en el mundo de la vida”.<sup>142</sup>. Ambos pensadores están hablando un lenguaje diferente, y trataremos de precisarlo.

Para Rosenzweig, se puede pensar desde la razón, pero también desde el sentido común. El filósofo<sup>143</sup> apuesta por la razón, pues solo con ésta se puede acceder al “qué es” propio de las cosas. Y aquí, a diferencia de Descartes, sentido común y razón son dos cosas

---

<sup>139</sup> LSCSE., p. 14.

<sup>140</sup> La consideración que sobre esto tiene Rosenzweig, no es nueva, es una noción que se encuentra ya en Platón, cuestión que tampoco nos asombra conociendo el enorme potencial que hay en el filósofo griego para intuir temas que aun hoy, parecen nuevos. Contesta Sócrates a Teeteto: “Y bien, no es verdad que la adecuada disposición de los cuerpos se destruye por el reposo y la inactividad y, en cambio, ¿la protegen de un alto grado los ejercicios y el movimiento?” Platón, *Teeteto*, 153b.

<sup>141</sup> Sin duda alguna, la expresión “mundo de la vida” no aparece como tal en la reflexión filosófica de Rosenzweig, siendo, sin embargo, una de las tesis centrales de la fenomenología, cabe sin embargo pensar cierta dirección común a la cual pudo haber apuntado Rosenzweig con la tesis del “pensamiento común sano”. Desconocemos si Husserl tuvo noticias de Rosenzweig, aunque es más posible que Rosenzweig haya tenido noticias del fenomenólogo, sin embargo, las expresiones “mundo de la vida” como “sentido común sano” pueden tener la misma finalidad de señalar una realidad que está ahí, antes de que el filósofo la piense. En un libro llamado *Teoría del mundo de la vida*, Hans Blumentberg señala, que el tema del mundo de la vida, sobre el cual la fenomenología supo aprovechar para hacer de la ella el terreno fértil para reflexionar a propósito de las condiciones que hace posible toda teoría científica, señala que: “La filosofía, desarraigada dentro de las ciencias o convertida en retaguardia que recoge sus pérdidas, halló en “el mundo de la vida” una área reservada de singular explorabilidad, no accesible por su propia naturaleza a ninguna forma científica”. *Cfr. Teoría del mundo de la vida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 27. Aunado a la consideración que Blumentberg observa sobre esta temática, Saúl Kuri Herrera, quien se ha destacado como uno de los comentaristas de Rosenzweig más importantes de habla hispana, y quien justamente ha enfocado su trabajo en explorar el significado que la expresión “sano sentido común” tiene al interior de *La estrella, El libro del sano sentido común sano y enfermo* y *la Célula originaria*, no tiene ningún reparo en expresar justamente con el apelativo “mundo de la vida” como aquel espacio desde el cual, el sentido común compone su modo de inspeccionar la realidad. Para este autor, no es para nada descabellado hablar del mundo de la vida desde la óptica Rosenzweigiana. *Cfr. Saúl Kuri Herrera, “La Célula, La estrella y el sano sentido común en Franz Rosenzweig, en Revista del centro de Investigación de la Universidad La Salle*, Vol. 13, No. 50, 2018, p. 99.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p 96.

<sup>143</sup> Entiéndase el filósofo en general, en abstracto, no precisamente Rosenzweig.

completamente diferentes. La razón trata de paralizar la corriente de vivencias para aprehender el objeto en su esencia pura. El sentido común, por el contrario, contempla al objeto en la corriente de vivencias, de la cual es imposible aislarlo. “El sentido común opera con las cosas, las personas y los acontecimientos. La filosofía se detiene delante de ellos. El asombro la hace pararse justamente allí donde el sentido común sigue adelante”.<sup>144</sup> Y es justamente ese detalle del cual no pocos filósofos se han olvidado. Por tanto, para Rosenzweig, el anhelo más grande apunta a reconsiderar ese sentido común que es el criterio último, a través del cual, el pensar puede encontrar materia para operar. El sentido común permite retomar el ser de las cosas en su acontecer propio y contemplarlas en un contexto más amplio del que la simple razón aspira. Sobre este asunto, Saúl Kuri nos permite vislumbrar que: “aquello que el sentido común siempre ha pensado, se manifiesta como “contenidos” vivos que comunican al mundo de la experiencia, y no, como ha podido pensarse, como “contenidos fijados” por la reflexividad que apunta al “saber fundamental””.<sup>145</sup>

A propósito, Kuri fija la atención en enmarcar el contexto propio desde el cual entender la noción de sentido común rosenzweiguina. Es consciente que este tópico de su filosofía no es un tema sencillo, sino más bien englobado en una serie de dificultades. Para él: “el alcance que el autor le otorga [al sentido común] confronta el connatural prejuicio de quienes lo consideran como un saber menor, recluso en algún condicionamiento o estado de la condición humana”.<sup>146</sup> Sobre ese prejuicio que considera al sentido común como un saber menor, se plantea la posibilidad de que él guarda sus propias respuestas a sus propias preguntas, no menos válidas que las de la razón, aunque sí menos enfermas, pues no son respuestas que devienen de la parálisis. En consecuencia, pensar desde el sentido común es pensar desde un mundo propio, desde el cual uno ya forma irremediamente parte de él, un mundo en el cual uno ya se encuentra desde antes, y a la luz de esa experiencia es como se piensa dicho mundo. Y el mundo en el que el autor que aquí tratamos se encuentra es un mundo con una tradición, y esa tradición es la judía. Una tradición es tal, a condición de tener cierta confianza en el mundo en el cual está amparada. “El acceso al judaísmo por parte del

---

<sup>144</sup> García Baró Miguel, “Introducción...”, *op. Cit.*, p. 18

<sup>145</sup> Kuri Herrera Saúl, “Sentido común, filosofía y judaísmo en Franz Rosenzweig”, *Revista digital FILHA*, [En línea], Julio, Numero 18, Publicación bianual, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2018, p. 2.

<sup>146</sup> *Ídem.*

autor implica confianza en un mundo de la vida y en las respuestas en ella abonadas”.<sup>147</sup> Una vez hecha esta observación, nos damos cuenta de que todo pensamiento piensa desde una circunstancia, desde un entramado histórico y cultural que ya existe. Por su parte, Kuri se pregunta: “¿No toda verdad está condicionada por lo histórico, lo social y lo cultural?”.<sup>148</sup> En suma, pensamos desde un mundo ya dado, pero ese mundo es uno de vivencias, siempre presente. De lo contrario, apartarse de dicho mundo es enfermar, quedarse paralizado y ¿quién quiere respuestas desde un filosofar que se ha desarrollado en un entendimiento enfermo? Mas aquí nos debemos prevenir de un relativismo que en Rosenzweig nunca podremos probar, pues, aunque no hemos llegado al análisis de *La estrella de la redención*, aquel es un libro en el cual, a diferencia del pequeño texto que ahora analizamos, existe la pretensión de fundar un sistema filosófico, derivado de un optimismo de encontrar aún una idea de verdad. En efecto, aún nos encontramos con un planteamiento de alcance universal.<sup>149</sup> Se trata de que cuando menos hay algo a qué atenernos en el momento de vérnoslas con el Ser de las cosas, y ese algo es la vida, que siempre está ahí, y sin lo cual no podemos hacer absolutamente nada. “El ser humano tiene una concepción de la vida. Eso es cosa distinta que una visión del mundo. No hace falta adquirirla. Uno la tiene. Se nace con ella”.<sup>150</sup> Mas hay que precisar, el ser humano antes o más allá de una concepción de la vida, tiene la vida misma, pues de ésta depende aquella.

Empero, para Franz Rosenzweig, la filosofía enferma es aquella en donde el sujeto piensa, pero a condición de contemplar el “qué es” de las cosas en su abstracción pura, teniendo como consecuencia inevitables el olvido de “sí mismo, por aferrarse a la esencia que ni siquiera es la esencia que lo constituye, sino la esencia del Todo”.<sup>151</sup> Cuando esto ocurre, el sujeto se pierde de los referentes que le dan auténtica certeza del mundo donde estaba parado, es decir, se enajena del espacio y tiempo desde el cual está pensando.<sup>152</sup> Así

---

<sup>147</sup> *Ídem.*

<sup>148</sup> *Ídem.*

<sup>149</sup> En última instancia, lo que Rosenzweig junto con Buber plantean, es una experiencia originaria entendida como relación, y dicha experiencia es encontrada por el sentido común, en la realidad sensible. De ahí que, a pesar de la crítica a la filosofía del Todo, tampoco podemos caer en un relativismo absurdo, sustentado en un nihilismo, o escepticismo, en el cual se da por hecho que no hay nada propio universal. Sobre los ismos, Rosenzweig nos previene de no caer en ellos.

<sup>150</sup> *LSCSE.*, p. 60.

<sup>151</sup> Arjona Díaz, Kathia Verónica, “La filosofía como enfermedad...”, *op. Cit.*, p. 130.

<sup>152</sup> Si la de Rosenzweig es una filosofía que entabla un apasionado debate contra la tradición filosófica, cabe resaltar, para mostrar aún más los contrastes de una y otra postura, aquella conocida anécdota en la cual Platón

pues, el que ha enfermado se desentiende del mundo real, y por supuesto, del hombre real. Finalmente, esta actitud filosófica es lo que con justa razón se podría llamar “sentido común enfermo”.

Rosenzweig propone recuperar la mirada basada en el sentido común, presente en todos, en el que nos sitúa ante la auténtica realidad (que no puede llamarse totalidad, tal y como se entiende en la filosofía tradicional). Lejos de tratarse de un conocimiento vulgar, ciego, el sentido común permite abrirse a la vida cotidiana, sin las barreras que la filosofía tradicional o cualquier tipo de corriente (-ismo) interpone entre el hombre y el mundo, entre el hombre y Dios. En cierto modo este movimiento estará presente en la llamada “vuelta a las cosas mismas” (al margen de los prejuicios científicos o de la actitud natural).<sup>153</sup>

Sin duda, en la crítica al concepto de filosofía de la tradición, Rosenzweig cuestiona los alcances tan reducidos que hay en la noción que se tenía de ésta como tarea del pensamiento, reclamando que ella sea una actividad reservada únicamente a mentes que están dispuestas a una meditación profunda, amparada en el asombro que descuida la realidad. Sería un error, sin embargo, hacer de la filosofía una reflexión separada del asombro, pues, reconoce incluso que, inevitablemente el asombro es un estímulo necesario; sin embargo, su crítica apunta a que la separación acontezca justamente entre el asombro y la realidad. Más aún, reprocha que el asombro sea cualidad específica de los filósofos, de ahí que se pregunte “¿No se asombra también la mitad de la humanidad que no filosofa?”<sup>154</sup> La respuesta es del todo evidente, ciertamente hay mentes reflexivas que piensan lo real, sin enfermar, y sin darse el título de filósofos. Por lo que aquí, lo que hay es una reivindicación de la filosofía como

---

cuenta en boca de Sócrates por qué, tradicionalmente se ha dicho de los filósofos que andan en las nubes. Al respecto, dice en el *Teeteto*, 174<sup>a</sup>: “Es lo mismo que se cuenta de Tales, Teodoro. Éste, cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, *porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies. La misma burla podía hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía.* En realidad, a una persona así le pasan desapercibidos sus próximos y vecinos, y no solamente desconocen qué es lo que hacen, sino el hecho mismo de que sean hombres o cualquier otra criatura. Sin embargo, cuando se trata de saber qué es en verdad el hombre y qué le corresponde hacer o sufrir a una naturaleza como la suya, a diferencia de los demás seres, pone todo su esfuerzo en investigarlo y examinarlo atentamente. ¿Comprendes Teodoro, o no?”. [Cursivas nuestras, para resaltar lo que, a nuestro juicio es extraordinariamente sugestivo para abonar al debate que marca confronta la idea de la filosofía en la que hay un olvido de lo terrenal y lo vivo, en función de prestar mayor atención a lo abstracto].

<sup>153</sup> Belmonte García Olga, *La verdad habitable. Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig*, op. cit., p. 40. Cabe resaltar que el pensamiento de Rosenzweig, es muy cercano a la fenomenología. Aquí Belmonte encuentra cuando menos un punto en común entre el sentido común del nuevo pensamiento y la fenomenología, pero ambas posturas coinciden no solamente en este aspecto, al sentido común habría que sumar la cuestión de la experiencia, entre otros. Cfr. *Ibid.*, p. 128.

<sup>154</sup> LSCSE., p. 14.

una actividad del pensamiento que opera con la realidad, sin descuidar a la vida como el abrevadero desde el cual se tiene que estar reflexionando, lo que al mismo tiempo advierte de los riesgos de que la filosofía opere necesariamente en instancias académicas en las que el filósofo “se para a pensar, repiensa las cosas. Y puesto que ha desviado el flujo de la vida que no se detiene, ese resolvente natural de todos los atascos, de todo asombro estancado, puesto que, en vez de seguir pensando -cosa que solo se puede hacer si se sigue viviendo-, empieza a <<re>>-pensar [...]”.<sup>155</sup> De lo anterior, se colige una concepción más amplia de la filosofía, en la cual, filosofar es pensar, pero también experimentar. Experiencia y pensamiento tendrán que ir acompañados. Rosenzweig, sin embargo, es bastante optimista, considera una amplia posibilidad de renovar al pensamiento, es decir, de sanar el sentido común: “el estado del entendimiento enfermo es de todos modos tan anormal que a la larga la vida puede volver a recuperar su poder sobre él”.<sup>156</sup>

### 2.2.2 Tratamiento

Si nuestro autor ya ha planteado que la enfermedad consiste en la parálisis, y que transportado al ámbito del pensamiento, la enfermedad se presenta cuando el pensamiento tiene que paralizar la realidad para aprehenderla, vale la pena preguntarse en qué consiste la parte sana del pensamiento o, dicho en términos rosenzweiguanos, el sano sentido común. A decir verdad, ya lo sabemos, lo ha advertido el autor desde las primeras páginas del libro. Incluso desde el nombre del libro nos quiere hacer saber que la salud es el sentido común. Estar sano es estar atento a lo que en el mundo de la vida acontece. La salud se trata de no olvidarse que antes de todo, tengo esta vida desde la cual y para la cual pienso. Por tanto, en el acto del pensar lo hago desde ella. Así, dice Rosenzweig: “el sano sentido común se fía de lo real y de la actividad de esto real. El filósofo [al contrario], desconfiado, se retira de lo real, que sigue actuando, al resguardo círculo mágico de su asombro y se abisma en la profundidad de

---

<sup>155</sup> *Ídem.*

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 34.

lo propiamente auténtico, aquí ya nada puede turbarlo. Esta seguro”.<sup>157</sup> De esta comparación entre el sentido común sano y enfermo, se puede realizar una observación más que podría permitirnos comprender la nueva filosofía que propone Rosenzweig. Se trata de lo siguiente: un filósofo como Descartes, que también piensa con el sentido común –pero ya se ha visto que allí es un sentido común enfermo, estático- trata de apartarse de la realidad, en un lugar aislado y desde ahí reflexionar. En el mismo *Discurso del método* se puede corroborar este planteamiento cuando nos relata la anécdota de cómo su autor formuló sus cuatro pasos que constituían su método filosófico. Y él mismo fue, propiamente, maestro en la desconfianza del mundo de la vida. Es por eso por lo que el filósofo de Kassel no puede referirse a esta actitud sino como enferma.

Rosenzweig ha hecho su diagnóstico. Ha establecido los criterios bajo los cuales la enfermedad es contraria a la salud. Nos ha señalado los síntomas, pero la práctica médica del autor no se aprecia en su amplitud sino hasta que el tratamiento que por su parte propone para curar la enfermedad de la filosofía se hace visible. Recordemos que lo que el autor está cuestionando es el olvido del mundo de la vida al momento de la reflexión filosófica. Lo que, en última instancia, es el olvido del mundo sensible, y del hombre sensible también. Que este autor opta por evitar un idealismo, es cosa que cuando menos tenemos clara. Mas también nos quiere prevenir de un sensualismo. En general, nos quiere prevenir de cualquier “ismo” que ponga estático el sentido común y le trace nuevamente límites al entendimiento. Dicho proceder es peligroso, pues nos convocaría nuevamente al estado enfermo que justamente queremos sanar.

Un antiidealismo, materialismo, naturalismo o como quiera que se llame, es aquí igual de peligroso. Pues la dolencia del entendimiento no es que busque lo “espiritual” como la esencia escondida detrás de lo real, sino que simplemente busque algo detrás de lo real. Que se trate de realidad, o de materia, o de naturaleza: todo eso son conceptos-de-esencia ni unas pizcas mejores que el espíritu o la idea. Todos ellos quieren “ser” lo real, o serlo “auténticamente”. Todos ellos conducen fuera de la vida. Todos ellos pasan de largo, con total imperturbabilidad, ante el hecho de que los nombres son nombrados. Y así, ninguno de todos estos conceptos-ismo puede traer aquí la reconciliación entre el obrar y el pensar, que es de lo que aquí se trataría. Precisamente por ser ismos, no importa si ideal-ismos o real-ismos.<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> LSCSE., p. 17.

<sup>158</sup> *Ibíd.*, p. 36.

Lo anotado aquí son las recomendaciones preliminares que el autor está sugiriendo para recuperar la salud de la filosofía. Sin embargo, nos propone un tratamiento complicado toda vez que nos ha sentenciado la prohibición de cualquier *ismo*. Como buen médico que sigue de cerca la noción de salud como el equilibrio de lo que la constituye, nos ha sugerido que nada en demasía para evitar volver a lo enfermo.<sup>159</sup>

Una vez trazadas las recomendaciones preliminares, el siguiente paso es comenzar con las terapias a las que se tendrá que someter el filósofo enfermo. El médico escribe una carta a un colega suyo para pedirle consejo sobre cómo proceder, ordenadamente, con estas terapias, ya que aquel médico, el receptor de la carta, tiene una experiencia más amplia en el tratamiento de estos males. En la respuesta que por su parte ofrece, receta una actividad muy sencilla. Se trata de una “silla giratoria” en la cual el filósofo enfermo debe reposar, con la finalidad de “conseguir una percepción artificialmente cambiante...”.<sup>160</sup> En consecuencia, preguntemos primero ¿Qué es eso de una silla giratoria? ¿Qué es eso de una percepción cambiante? Recordemos que la enfermedad que se quiere curar es una que ha resultado del olvido de lo sensible. Una que ha resultado del “giro” que se dio en la filosofía tradicional al contemplar lo ideal en lugar de lo real. Por tanto, existen los elementos para considerar que lo que el autor está recomendando se trata de invertir el giro para reivindicar la primacía de la experiencia de lo sensible sobre lo ideal. En consecuencia, la percepción cambiante no sería sino la imagen que se obtiene al percibir la realidad desde esa experiencia originaria que pone énfasis en lo real.

### **2.3 Hacia el planteamiento de un nuevo pensamiento**

Cuando Gilles Deleuze se preguntaba sobre qué es eso de la filosofía, en su respuesta sentenciaba que sencillamente, la filosofía era la disciplina de crear conceptos.<sup>161</sup> Así, cada filósofo que elabora una propuesta original no hace sino proponer unos conceptos propios, y

---

<sup>159</sup> “Precisamente es esta ingente riqueza de caminos, que atraviesa y cubre estas montañas, la que hace posible esta solución de equilibrio en que consiste mi camino típico, determinada por la finalidad médica.” *Ibid.*, p.p. 42, 43.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>161</sup> Deleuze Gilles, Guattari Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2017, p. 11.

definirlos en su plano de inmanencia. Si leemos a Rosenzweig a la luz de lo planteado por Deleuze, advertimos que el filósofo de Kassel cuenta precisamente con sus conceptos y plano de inmanencia propios. En consecuencia, toda propuesta parte de una crítica a los planteamientos precedentes, con el optimismo de encontrar en ellos un quiebre en el cual pueda encajar de manera exitosa el nuevo argumento esbozado por el filósofo que pretende implantar su propuesta en lo ya establecido. En efecto, Rosenzweig aspira a ocasionar un quiebre en la filosofía idealista, notando en ella un problema grave, al cual ha denominado enfermedad. Su crítica es esa, una crítica a la filosofía que se fía de lo muerto, de lo estático, y que, en última instancia, termina matando al filósofo que desde esa óptica pretende contemplar el Ser de las cosas. Ahora, de acuerdo con lo propuesto por Deleuze, nos las veremos con los conceptos propuestos por el filósofo de Kassel.

Si bien la filosofía esbozada por Rosenzweig parte de una crítica contundente a la tradición filosófica, que está representada principalmente por el idealismo, en ello no hay criterios para suponer que su pensamiento surge de la nada de forma arbitraria. Sino al contrario, queremos hacer ver que el *nuevo pensamiento*, en sustitución de aquella vieja filosofía enfermiza y paranoica, no es una idea nueva. Sino que tiene, como hemos visto, sus más hondas raíces en lo ya establecido. De alguna manera, encuentra sus génesis en cierta tradición. Y esa tradición la podemos encontrar en otros autores precedentes. Feuerbach, Hermann Cohen y Martin Buber son algunos de ellos.

Si la vía contemplativa en el proceder filosófico está descartada por Rosenzweig, la vía para proclamar una filosofía que se atenga a lo vivo y sensible, estará proclamada como un *nuevo pensamiento*, el cual se ampara en la experiencia. Ahora sí, en el texto que lleva el nombre justamente de la intención del filósofo judío, encontramos una puerta para acceder a la majestuosa obra *La estrella de la redención*. Sin embargo, antes de llegar a aquella, veremos cuáles son los criterios en los que el pensador alemán se basa para advertir ese nuevo pensamiento presagiado ya por Feuerbach. El problema para ambos pensadores consiste básicamente en que, en la contemplación del Ser como la esencia absoluta, eterna, etc., implica un desprendimiento de la temporalidad como parte constitutiva de la condición humana. Escapar de la temporalidad es, para Rosenzweig, el disparate más grande que todo pensador puede exteriorizar al tratar de reflexionar. El nuevo pensamiento, justamente, trata



de reivindicar el orden de las cosas en su tiempo propio y desde ahí reflexionar sobre ellas. Pues la experiencia es el criterio último en el que, el filósofo al final ha de verificar sus verdades. Por el contrario, el problema del viejo pensamiento consiste justamente en la imposibilidad de experimentar la cosa que quiere reflexionar, pues éste pone la mira en la esencia, y ésta es tal a condición de ser imperecedera, inmutable, etc. ¿Cómo experimentar lo que está fuera del tiempo? De ahí que, en última instancia, el idealismo sea el lugar al que inevitablemente todo filósofo que aspire a proceder por la vía de las esencias ha de llegar. Dice Rosenzweig: “El nuevo pensamiento sabe, al igual que el antiquísimo pensamiento del sano entendimiento humano, que nada se puede conocer independientemente del tiempo –lo que, sin embargo, fue el más alto título honorífico que hasta el día de hoy la filosofía se había concedido a sí misma”.<sup>162</sup> En este sentido, Esteban J. Beltrán abunda diciendo que: “Durante el desarrollo de la pesquisa se evidencia una ruptura de Rosenzweig con las tesis filosóficas modernas, que presentan al tiempo como absoluto”.<sup>163</sup> Aquí, en cambio, el tiempo es el presupuesto sobre el cual se funda la experiencia originaria que el hombre tiene del mundo que le rodea.

De esta manera, la concepción de la temporalidad es quizá el eje más importante sobre el cual se articula la posibilidad del nuevo pensamiento, ya que lo nuevo es pensar el ser de las cosas en su condición perecedera, por tanto, temporal y no ya como algo que existe de forma absoluta. Esteban J. Beltrán observa de manera magistral el principal diferendo entre el viejo y nuevo pensamiento.

Según su caracterización, el pensamiento anterior resulta: lógico, atemporal, autosuficiente y tematiza el mundo de manera substancial; mientras que el pensamiento nuevo es gramático, enlazado al tiempo, dialógico, manifiesta un mundo no tematizado sino comprendido como racionalidad.<sup>164</sup>

No obstante, conviene plantearse la pregunta sobre cuál era la razón de que, en la filosofía anterior se aferraran los pensadores a reflexionar con las categorías que justamente en el nuevo pensar quedan descartadas, es decir, lo lógico, lo atemporal, lo absoluto, lo eterno. La enfermedad que Rosenzweig ha diagnosticado no es propia de la historia moderna,

---

<sup>162</sup> *NP.*, p. 30.

<sup>163</sup> Beltrán Ulate, Esteban J. “El día de Dios, acerca del tiempo según Franz Rosenzweig”, en *Open Insight*, Volumen VIII, No 14, (Julio-diciembre 2017), p. 119.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 123.

aunque fue en ésta donde empeoró. La enfermedad diagnosticada tiene su génesis desde el momento mismo que la filosofía nació, y ésta empeoró con la culminación de la filosofía misma, es decir, con Hegel. De ahí que uno de los flancos mayormente cuestionados por el nuevo pensamiento sea la tradición que transcurre de Jonia a Jena. En dicho transcurrir existe un común denominador por el cual la filosofía ha transitado, y dicho denominador común es la empresa de hacer asequible al pensar, la totalidad de las cosas. En este sentido, justamente Rosenzweig intuye con bastante claridad que el acontecer filosófico se ha encaminado por un solo sendero.

Para Rosenzweig, la Historia de la filosofía se encuentra en completa coincidencia con la dinastía del idealismo, idealismo que vio su tarea consumada en el siglo XIX bajo la consigna de conocer la totalidad, pensándola, por lo que al comprenderse a sí misma histórica, se cierra sobre sí en un sistema, según lo expone en *La estrella*. Mas semejante culminación del pensamiento en el hegeliano tiene su origen en el culto al Ser parmenídeo. Rosenzweig, con influjo nitscheano, procura socavar la tradición desde la base, ya que *concibe que la pregunta no subyace en cómo el ser ha sido, sino en cómo el ser se ha manifestado*.<sup>165</sup>

Si la empresa filosófica del reflexionar en torno a la *totalidad* es un proyecto frustrado y enfermizo; cabe entonces aclarar cuál es el tema o los temas sobre los que la nueva filosofía deba pensar. Si observamos atentamente lo que hasta ahora hemos declarado, nos percataremos que lo anotado hace explícita la nueva manera de proceder de la filosofía, pero no ha enmarcado los temas sobre los cuáles esta tenga que versar. Y de alguna manera, en el subrayado de la cita que renglones arriba hemos enfatizado, podemos comenzar a vislumbrar el tema del nuevo pensamiento, a saber, se trata de *cómo el ser se ha manifestado*. Efectivamente, lo que le ocupa al judeo-alemán es desentrañar la manera en cómo el ser se manifiesta, y, sobre todo, de cómo esa manifestación puede ser experimentada.

Si bien es cierto que la línea trazada por la filosofía que va desde Jonia hasta Jena está marcada por la idea de totalidad, dicha categoría no encierra el mismo contenido en todo este itinerario filosófico. Por el contrario, en el nuevo pensamiento resalta una división general de cuando menos tres importantes etapas históricas en las que, en cada una de ellas, ha

---

<sup>165</sup> *Ibíd.*, p. 124. [cursivas nuestras, con la finalidad de resaltar que lo que a continuación le va a ocupar al filósofo judío, consiste en tratar de esbozar la manifestación originaria del ser.]

imperado una esencia a la que se reducen la totalidad de lo exterior. Por consiguiente, son tres fenómenos que han imperado unos sobre otros en el devenir filosófico:

Que, *grosso modo*, caracterizan a las tres etapas de la filosofía europea: la cosmología antigua, la teología medieval, la antropología moderna. Y, en especial, naturalmente al pensamiento preferido de la modernidad: la reducción al yo. Esta fundamentación en o reducción al yo experimentante de la experiencia del mundo y de Dios es hoy día para el pensamiento filosófico algo tan obvio que, quien no crea en este dogma y prefiera remitir su experiencia del mundo al mundo y su experiencia de Dios a Dios, simplemente no es tomado en serio. Esta filosofía tiene la reducción en general por algo tan obvio que, si se toma el trabajo de quemar a un hereje tal, es porque lo acusa de haber practicado una forma prohibida de reducción y lo asa como si fuese un “craso materialista” que ha dicho: “todo es el mundo”, o como a un “místico extático” que ha dicho: “todo es Dios”. Que alguien no quiera en absoluto decir “todo es...”, esto no le entra a esta filosofía en la cabeza.<sup>166</sup>

En este argumento, lo que nos está señalando el autor es que si bien la idea del Todo o la Totalidad ha sido la punta de lanza sobre la cual se ha movido la filosofía, no es, sin embargo, como ya lo señalamos antes, la misma idea de totalidad en toda la historia de la filosofía. De lo contrario, la filosofía hubiera terminado allí donde comenzó, y no habría sobrevivido al acontecer histórico del propio pensamiento. En cambio, lo que sí hace explícito el párrafo es que en momentos diferentes se ha pensado una sustancia que, aunque distinta de una etapa filosófica con respecto a otra, en última instancia es a esa sustancia a la que se reduce el Todo.

Empero, la pregunta principal que se está planteando Rosenzweig será la siguiente: ¿qué ocurre si, en lugar de pensar una única sustancia o, mejor dicho, un único fenómeno como criterio al cual la totalidad exterior del mundo se reduce y se explica, pensamos mejor a los tres fenómenos o temas transcendentales de la filosofía tradicional en su irreductibilidad? es decir ¿qué ocurre si, más que como tres fenómenos que se excluyen entre sí, los pensamos como fenómenos que se interrelacionan? Por nuestra parte, podemos sostener con justa razón que, una vez diagnosticada la enfermedad mortal que asechaba a la filosofía, es esta pregunta sobre la cual girará el itinerario filosófico de Franz Rosenzweig. En consecuencia, a la pregunta ¿cuál es la tarea de la nueva filosofía? Podremos responder: *mostrar no cómo el ser ha sido, sino cómo éste se ha manifestado*. Y a la siguiente pregunta, que también ya hemos planteado e interroga sobre aquellos temas o problemas de los cuáles

---

<sup>166</sup> NP., p. 20.

la nueva filosofía tiene que reflexionar, contestaremos que –según el filósofo de Kassel– estos son los mismos de la filosofía anterior, a saber, el mundo de la cosmología antigua, el Dios de la edad media y el hombre de la edad moderna. Sin embargo, para Rosenzweig ahora se trata de pensarlos en su relación recíproca como tres sustancias que no se anulan unas a otras, sino que se explican en su coexistir ontológico.

De esta manera, en el proceder de esta nueva filosofía se tiende un puente que tiene el cometido de aproximarse a lo otro, sin aprehenderlo, pero sin renunciar a él, dejándolo en su alteridad misma. Llegando así a la posibilidad de construir un auténtico conocimiento científico, en el cual, lo que uno ya sabe de cierta cosa o cierto objeto, se le agrega siempre algo nuevo por parte del sujeto que le conoce, y eso nuevo es la experiencia que se tiene de ellos. Contemplar las tres sustancias a las cuales se ha reducido la totalidad desde su individualidad separada, constituye expresiones tautológicas que nada agregan a lo que ya conocemos de su ser. Dice Rosenzweig: “Dios es solo divino, el hombre solo humano, el mundo solo mundano; se pueden excavar en ellos pozos tan profundos como se quiera, que siempre se los va a encontrar de nuevo a ellos mismos. [...] De ellos [hombre, dios y mundo] sabemos nosotros tanto y tan poco, esto es, todo y nada.”<sup>167</sup> Esto quiere decir que, en la filosofía tradicional, en el afán de hacer asequible el ser de estos tres fenómenos, los filósofos no hacían más que rodearlos y nunca penetrar del todo en la experiencia de ellos. De este modo, solo encontraban que la esencia de Dios era lo divino, la esencia del hombre lo humano y la esencia del mundo lo mundano. De ahí que el judeo-alemán reduzca al absurdo esta forma de filosofar y se queje que, con este proceder, “sabemos tanto y tan poco”. En cambio, hay un aspecto positivo de esto. Sabemos, no con precisión lo que es Dios, lo humano y lo mundano, pues si no supiéramos absolutamente nada de ellos, ¿cómo procederíamos a interrogar sobre su ser? Por lo tanto, sabemos algo. Pero, paradójicamente, por otro lado, no sabemos, porque lo que hemos visto que los filósofos han dado como respuesta, no hace sino un círculo vicioso, en donde se responde con aquello que se pregunta.

Pero Rosenzweig sabe que la respuesta a sus preguntas la puede encontrar en el sentido común. Y por eso insiste en investigar esta instancia del hombre para proponer que esos grandes temas trascendentales de la filosofía tienen una respuesta más sana y más justa

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 23.

en el sentido común sano. Por eso, vuelve apelar a él para recordar que es ahí en donde la nueva filosofía tiene que echar sus raíces.

La nueva filosofía no hace pues aquí otra cosa que convertir el método del sano entendimiento humano en método del pensamiento científico. ¿En qué se distingue, entonces, el sano entendimiento humano del enfermo que, al igual que la antigua filosofía [...] “tiene” por completo a su merced? Él puede esperar, seguir experimentando, él no tiene “ninguna idea fija”, él sabe: hay tiempo, hay remedio.<sup>168</sup>

Así pues, ante el absurdo al cual se llega al contemplar al hombre, a Dios y al mundo en el intento de hacer asequible su ser como fundamento de la totalidad, resultando la absurda conclusión de encontrar su ser en sí mismo (que, por el hecho de ser sí mismos, son inmutables y atemporales, y, por tanto, inaccesibles y no sujetos a experiencia alguna) Rosenzweig opta por contemplarlos a la luz de un nuevo enfoque.

Ese nuevo enfoque contempla, en cambio, a estos tres fenómenos como realidades irreductibles unas a otras y que, sin embargo, están relacionadas entre sí. El estudio cuidadoso de dicha interacción constituye el verdadero corazón de la propuesta de Rosenzweig:

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. 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 fuéramos el mismo, como pretende Schopenhauer, entonces, por cierto, yo no podría amarlo; en efecto, solo me amaría a mí mismo. [...] Así de importante es la separación del “ser” que aquí se ha propuesto y de la que, sin embargo, en lo sucesivo no volverá a hablarse. Pues en la realidad efectiva, que únicamente se nos da la experiencia, esta separación de Dios, el mundo y hombre es superada y *todo lo que tenemos son experiencia de sus vínculos*.<sup>169</sup>

Rosenzweig está plenamente convencido de que el sendero abordado por el sentido común es fuente inagotable de experiencias en las que se encuentra el ser del mundo, de Dios y del hombre, verificadas<sup>170</sup> en la realidad. Por su parte, encuentra una posibilidad de ejercer la reflexión filosófica teniendo como pretextos la contemplación de “objetos” vivos, vitales

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p.p. 29, 30.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 32. [Cursivas nuestras].

<sup>170</sup> “La separación con el guion quiere destacar que el termino debe ser entendido literalmente como “hacer verdadero algo, hacer que sea verdadero, y no en el sentido, hoy día corriente, de constatar la verdad de una proposición”. Esta cita pertenece a una nota aclaratoria que el traductor hace en *El Nuevo pensamiento*, con la finalidad de justificar el uso del guion en la palabra referida. Con la intención de mantener el mismo sentido empleado ahí, hemos dejado la palabra con el mismo guion. *Cfr. Ibid.*, p. 47.

y experienciales. Constatando de este modo que hay una vía alterna de contemplar el ser de Dios, mundo y hombre no ya como entidades abstractas, y, por lo mismo, enfermas; sino como entidades que se vivencian en la vida real y en el transcurrir del tiempo humano.

De este modo, el nuevo pensamiento no guarda en saco roto los presupuestos enseñados por la tradición filosófica europea, como se podría pensar a simple vista tras observar su crítica radical a la filosofía de va de Jonia a Jena, “sino que se trata de una filosofía que pretende una completa renovación del pensamiento”.<sup>171</sup> Obsérvese bien que el autor dice “del pensamiento”, mas no de los temas o problemas del pensamiento. Los temas siguen siendo los mismos de la tradición filosófica, a saber, el tema de Dios, del hombre y del Mundo. En el análisis pormenorizado de ellos y en su posterior reivindicación como entidades correlacionadas, a través de las cuales es imposible entender el Ser como lo idéntico, lo uno, lo total, pues en la coexistencia cabe la posibilidad de percibir al Ser no solo como lo diferente de la sustancia, sino como realidades políticas, culturales y sociales que caben en un mismo mundo, vinculadas por la «y» que Rosenzweig ya había propuesto para vincular dos realidades en un principio distantes, la realidad judía y la realidad germánica, de acuerdo con lo expuesto en el primer capítulo.

## 2.4 La experiencia

Una de las características del nuevo pensamiento es que, a decir del autor, éste tiene que estar amparado en la experiencia, sin ella todo lo que en esta forma de filosofar se logre, no podrá tener una relevancia considerable. En el final mismo de *El nuevo pensamiento*, el autor se atreve a decir incluso que, a su reflexión, “en el mejor de los casos dejaría que se le aplicase la caracterización de empirismo absoluto, [pues] por lo menos ésta daría cuenta del singular modo de proceder del nuevo pensamiento [...]”.<sup>172</sup> La finalidad de Rosenzweig de esta puntualización quizás tenía el cometido de clarificar a qué tipo de filosofía correspondía la

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>172</sup> *NP.*, p. 39.

suya, lo cierto es que más que clarificar dicho asunto, una sentencia aparentemente tan simplona como esa, termina por crear una confusión mayor, pues al leer la expresión “empirismo absoluto” uno podría asumir una postura epistemológica como la que habían marcado autores anteriores, como Hume o Locke. Nada más errado que leer el concepto desde esa perspectiva. La experiencia aquí tratada no se remite al sensismo, para el cual únicamente los sentidos pueden dar cuenta de la realidad, y que se reduce a la experiencia como criterio epistemológico a partir del cual se puede fundar una teoría del conocimiento y, por tanto, un conocimiento de la realidad. En efecto, Else Rahel-Freund, en un texto intitulado *Franz Rosenzweig's Philosophy of existence*, señala muy acertadamente que: "It is wrong to limit empiricism in general to that which merely is susceptible to the senses as though this were its only object".<sup>173</sup> En una observación tan prudente como la que aquí señala el autor citado, uno puede sospechar que la experiencia o el empirismo absoluto es un problema serio que se tiene que comprender, puesto que en la correcta comprensión del mismo uno podrá entender las ulteriores tesis, más intrincadas, por cierto, de lo que conlleva un nuevo pensamiento, de lo contrario, éste terminaría replegándose en una postura de la filosofía anterior. Así pues, los riesgos de no entender el empirismo aquí tratado podrían conducir o a un empirismo epistemológico o a una noción de experiencia que, como en la fenomenología de Hegel, si bien se le otorga un lugar importante, esta se remite a la autoconciencia, pero nunca del individuo concreto. En efecto, Hegel advierte sobre la noción de experiencia que hay de fondo en la fenomenología: “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber cómo en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia”.<sup>174</sup> No es necesario detenerse en esta definición, pues del todo evidente es que la experiencia lo es de la conciencia, lo que permite subrayar con una certeza mayor la distancia que hay entre el concepto de experiencia entre Rosenzweig y Hegel. Es importante, pues, situarse al margen de estas consideraciones, pues de otro modo se eliminaría lo nuevo de este pensamiento.

En un lúcido análisis que emprende Marcos Jasminoy a propósito de la experiencia en Rosenzweig, éste señala que dicha noción adquiere diferentes sentidos al interior de la

---

<sup>173</sup> “Es erróneo limitar el empirismo en general a lo que es meramente sensible a los sentidos como si éste fuera su único objeto”. Else-Rahel Freund, *Franz Rosenzweig's Philosophy of existence an analysis of the star of redemption*, Springer-Science Business Media, B.V.1979, p. 27.

<sup>174</sup> Hegel G. F. *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 58.

obra del autor judío, pero que, efectivamente, en ninguno de ellos, al menos de forma definitiva, la experiencia es contemplada como criterio del conocimiento científico, aún cuando hay ciertos intentos de fundar una filosofía científica.<sup>175</sup> Puesto que la experiencia, en tal sentido, estaría abocada a fungir como criterio epistemológico del conocimiento en un sentido kantiano. La tarea de la experiencia en Rosenzweig está muy alejada de esa finalidad, pues, en efecto, si los tres elementos<sup>176</sup> que, como se verá más adelante, son Dios, hombre, Mundo, constituyen el marco a partir del cual la filosofía reflexiona, la pregunta sería ¿Cómo poder tener una percepción sensible de Dios, el mundo y el hombre? Una pretensión así no raya sino en el absurdo. Frente a dicha aporía, la experiencia como criterio epistemológico queda marginada.

Para seguir precisando la noción de experiencia que Rosenzweig tiene en mente es menester hacer algunas distinciones semánticas y luego analizar sus tipos principales. Hay dos términos alemanes que Rosenzweig utiliza a veces en sentidos diferentes y a veces prácticamente como sinónimos. Se trata de *Erfahren* y *erleben*. Según el contexto ambos pueden ser traducidos como experimentar. [...] *Erleben* por su parte, suele traducirse al español como “vivenciar” o “vivir [algo]”.<sup>177</sup>

Sin embargo, en lugar de una experiencia como marco de referencia del conocimiento científico, Marcos Jasminoy ensaya otro intento de comprenderla, ahora como “vivencia (*Erlebnis*) como un tipo particular de experiencia entre otros tipos posibles”.<sup>178</sup> ¿En qué consiste específicamente la vivencia y cómo puede percibirse a través de ésta el sentido de los conceptos Dios, hombre y mundo? En un primer momento se puede decir que la experiencia como vivencia se finca no en los objetos, sino en la relación que se mantiene con ellos. Así, la vivencia (*Erlebnis*) de Dios, el hombre y el mundo, no es entonces una vivencia de ellos en cuanto objetos, y menos todavía una vivencia que los agota absolutamente, sino una vivencia tan solo de la relación que se mantiene con respecto a ellos.

---

<sup>175</sup> Jasminoy Marcos, “Experiencia y temporalidad. ‘Lo enseñable y transmitible’ del nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”, en *Nuevo pensamiento. Revista de filosofía del Instituto de investigaciones filosóficas de la facultad de filosofía de la universidad del Salvador*, área San Miguel, Volumen VII, Numero 9, Año 7, junio de 2017, p. 73.

<sup>176</sup> “Son llamados <<elementos>> en referencia al comentario aristotélico del pensamiento de los <<físicos>> y de los <<fisiólogos>> presocráticos, los elementos se organizaban fundamentalmente en torno a <<todo es X>> (el agua para Tales, por ejemplo. Dios-Mundo-Hombre designan una triangulación elemental en la que el *Dasein* se movería inmediatamente, la estructura misma de la facticidad, tanto su tejido existencial como el conjunto de los entes”. Bensussan Gérard, *Franz Rosenzweig. Filosofía y existencia, op.cit.*, p.p. 26-27.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 78.



Ahora bien, el hecho de que se trata de una vivencia que no agota a los objetos como totalidades, se puede presuponer también que hay un distanciamiento de la experiencia en el sentido hegeliano, es decir, como una experiencia de la conciencia del espíritu Absoluto, que esa sí es una experiencia absoluta. Aquí, por el contrario, se trata de una experiencia como vivencia que solo lo es de la relación de los profenómenos, relaciones que se hacen perceptibles solo a través del tiempo, por lo que la temporalidad se convierte en el eje sobre el que la experiencia es posible. En este sentido, lo que se puede saber de Dios, el hombre y el mundo no es a través de la experiencia como objetos en sí, sino de estos en su correlación con el hombre. A cada uno de tales elementos corresponde una experiencia particular, que por el momento no tocaremos, pues lo hemos reservado para el tercer capítulo como las tesis principal que ahí se hará más explícita; sin embargo, podemos anticipar que “Las facticidades profenómicas [Dios, mundo, hombre] son el marco en el que se da toda experiencia de una conjunción o, más precisamente, de una correlación”.<sup>179</sup> Sin embargo, es necesario puntualizar que la experiencia como vivencia no agota al objeto, sino que la vivencia, al ser vivencia de la relación, está sometida al tiempo, por lo tanto, las vivencias son siempre temporales, es decir, tienen una duración, por lo que la realidad se vivencia en parcelas que están demasiado lejos de agotarla de manera omniabarcante a través de la experiencia.

Si bien es cierto que la experiencia se puede entender en varios sentidos incluso al interior de la obra rosenzweiguiana, cabe insistir, como lo hace Jasminoy, en que “la vivencia (*Erlebnis*) constituye el tipo de experiencia más propio de todos, aquel que se desarrolla en tiempo presente, que es siempre contemporáneo. Entre sus características se encuentra su “inmediatez y puro carácter presente”<sup>180</sup>. En efecto, la vivencia es el tipo de experiencia que cobra mayor relevancia por el hecho de que en su carácter vivencial está íntimamente relacionada con el tiempo presente, mientras hay presente hay vivencia. En este sentido se podría decir que el tiempo hace posible la vivencia, pero, a su vez, la vivencia le otorga sentido al tiempo. La vivencia, en cierto sentido, permite que se capte lo temporal como un flujo continuo de instantes que constantemente se renuevan, cuestión que, a largo plazo,

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 86.

permite percibir la realidad del mundo en su devenir más explícito, pues en el tiempo se constata la finitud de lo que hay en el mundo.

## 2.5 Verdad y la veri-ficación

Ligado al tema de la experiencia se halla otro de los temas que apenas es tocado por Rosenzweig en *El nuevo pensamiento*, no así en *La estrella de la redención*, pues en esta obra más amplia es quizás el único de los temas del que se puede hablar en su carácter absoluto, se trata del tema de la verdad. Es importante destacar que en *El nuevo pensamiento* apenas hay una página en la que a grandes rasgos se menciona a la verdad como temática intrínseca al sistema de filosofía, el cual, de hecho, no podría pasar desapercibido por una razón principal: desde los tiempos más antiguos la filosofía ha estado vinculada al tema de la verdad, una filosofía que no cifra sus esfuerzos en encontrarla será todo menos un discurso auténticamente filosófico.<sup>181</sup>

Empero, la verdad no es un tema que resulte ajeno en el sistema filosófico de Rosenzweig, ella aparece de manera más explícita en la última parte de *La estrella de la redención*, generando la interrogante de porqué al final de la magna obra encuentra el lugar más propio. En efecto, para Rosenzweig su sistema filosófico está también motivado por el gran tema de la filosofía anterior que es el tema de la verdad, y situarlo al final del texto no hace sino precisamente suponer cuán relevante es, tanto que ésta puede constituir la finalidad última de la filosofía ahí tratada. En este sentido, todo el desarrollo precedido no es sino la antesala de la auténtica intención que guarda de fondo *La estrella*: arribar a la verdad. El autor está plenamente consciente que debe tener una consideración especial en el nuevo pensamiento. “De este modo la verdad deja de ser lo que *es* verdadero y pasa a ser lo que

---

<sup>181</sup> Puede haber toda una polémica sobre este sentido, y podrá someterse a discusión qué se entiende por “verdad”, encontrando diferentes sentidos de acuerdo con el enfoque, corriente, escuela, época, etc., que se le quiera dar a la verdad, pero una filosofía que no se ocupa de ella no tendría motivos suficientes para echar a andar sus métodos, razonamientos, sistemas o todo lo que la motive a conocer lo verdadero. De lo contrario caerá en un discurso distinto que, si bien no se demerita, no tendría razones suficientes para denominarse filosofía.

quiere ser verificado como verdadero”.<sup>182</sup> Del hecho que la verdad necesite ser verificada se desprende una consideración importante, a saber, que la verdad no es algo que de ante mano esté constituido, sino que se debe encontrar una instancia de apelación ante la cual dicha verdad se compruebe. Ese criterio de verificación es la vivencia (*Erlebnis*) como un tipo de experiencia concreta.

Que la verdad no tiene un carácter definido, lo prueba el ‘*es*’ con la cursiva que lo escribe el propio Rosenzweig para tratar de señalar su carácter sospechoso. Una verdad que se consolida a través de la copula “es” resulta ser una verdad permanente, atemporal, que se sitúa al margen de la experiencia y que, sobre todo, está dada de antemano. Por el contrario, una verdad que “quiere ser verificada” no tiene la copula “es” como característica suya, pues en el devenir en el que está amparada, el tiempo puede instituir la como verdad, pero también el mismo tiempo puede despojarla del ser. “Ahora bien, la verdad siempre aparece solo al final. El final es su lugar. No vale la verdad para nosotros como cosa dada, sino como resultado”.<sup>183</sup> Dicho resultado, sin embargo, no hace sino evidenciar que la verdad es algo que se consigue en un proceso. ¿Qué es la verdad entonces en la óptica rosenzweiguiana? ¿Cómo lograr ese resultado? ¿Cuál es la experiencia que de ella se tiene? ¿Cuál es el criterio bajo el cual podemos tener la presunción de que la verdad es la Verdad auténtica?

Rosenzweig parte de una premisa importante, a saber, que la verdad existe, o mejor dicho, que tiene que haber verdad. De entrada, no cabe pensar que no hay verdad, sino que es algo que se tiene que dar por supuesto, y no como petición de principio, sino como algo por sí evidente. Rememorando cierto cartesianismo, se podría decir con certeza: “La proposición <<hay verdad>> sería la única proposición indubitable”.<sup>184</sup> Indubitable, porque cualquier expresión que la contradiga no está sino afirmándola con un énfasis mayor. Decir, por ejemplo, que no hay verdad, es presuponer ya una verdad: que no la hay. Por eso “No cabe, de hecho, decir: No hay verdad. Al menos que no hay verdad, tendría entonces que ser verdadero”.<sup>185</sup> Una vez que se ha encontrado este principio, el autor prosigue a desarrollar cómo es posible concebir dicha verdad.

---

<sup>182</sup> *NP.*, p. 47.

<sup>183</sup> *ER.*, p. 467.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 454.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 453.

No obstante, éste es uno de los temas más espinosos que se encuentra desarrollado en la obra rosenzweigiana, puesto que dicho tema está lleno de ambigüedades e imprecisiones, que en ocasiones hacen sospechar qué tan nuevo es el pensamiento de Rosenzweig, pues a propósito de la verdad, en algunos pasajes de la obra el autor da la impresión que hay un retroceso de todo el terreno ganado por la argumentación del nuevo pensar, y de momento uno se pregunta si no está, una vez más, situado en las entrañas de la anterior filosofía que Rosenzweig tanto cuestiona en la totalidad del texto, para que, en la última parte del mismo se aprecia un notorio retroceso. Eso debido a que en algunos pasajes aparecen expresiones tan complejas como ésta: “Dios es la verdad”<sup>186</sup>, la cual puede recordar ciertos restos de un hegelianismo ante el que la renuncia planteada no llega a consolidarse; o esta otra expresión: “Toda verdad, solo se puede ver al vérsela en Dios”<sup>187</sup>, la cual, por otro lado, puede sembrar la inquietud de si no acaso el sendero del filósofo judío terminó por arribar a un espinosismo<sup>188</sup> que también fue duramente sometido en su crítica.

Para despejar dichas inquietudes es necesario no perder de vista la cuestión de la experiencia, para recordar que es en ésta donde justamente los elementos adquieren su carácter de verdadero. Pero si Dios es la verdad, el problema que ya antes se entrevió, aquí aparece nuevamente con mayor fuerza: ¿Cómo experimentar a Dios? Si la experiencia es la instancia ante la cual lo verdadero se verifica, la experiencia lo es de hechos, no de objetos. Lo que falta por pensar, entonces, es a Dios como facticidad. ¿Cómo puede entenderse la facticidad de Dios?

Por un lado, a Dios le conviene la eternidad, puesto que él es más que el tiempo, y lo que está más allá del tiempo es lo eterno. Sin embargo, como Dios no lo podemos conocer en su esencia, la única forma de acercarnos a él es la relación que mantenemos con el absoluto, no como objeto, sino en la facticidad de la experiencia misma; Dios se aparece

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 464.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 463.

<sup>188</sup> Para Fackenheim, Rosenzweig es junto con Spinoza el judío el pensador que más notablemente ha dejado un interesante legado intelectual, sin embargo, las diferencias entre ambos pensadores son ampliamente contrastables. Sobre todo en lo que tiene que ver con temas de alcance política, Spinoza deslinda el judaísmo del Estado, con la intención de proclamar un Estado liberal, cosa que evidentemente no ocurre con Rosenzweig al tratar de universalizar el mismo judaísmo y a partir de ahí esbozar un Estado con dichas incidencias. Por lo que la historia del judaísmo tiene un amplio significado en Rosenzweig, no así en Spinoza. Para un estudio detallado entre ambos autores, puede verse: Fackenheim, “Prolegómenos sobre Spinoza y Rosenzweig” en *Reparar el mundo, op. Cit.*, p.p. 49-128.

fácticamente en tres momentos, que son la Creación, la Revelación y la Redención. Por tanto, la verdad, si no es algo dado de antemano, es el resultado de un proceso que se contiene en la serie Creación-Revelación-Redención, por lo que la expresión “la verdad siempre aparece solo al final” ahora cobra un sentido más claro: la verdad comienza con la Creación, y culmina con la Redención. Sin embargo, el hombre no tiene ojos para ver el mundo redimido, la Redención escapa a la visión humana, por lo cual la verdad total es allende la experiencia humana, no así a la experiencia divina. La verdad entonces es eterna, y sobrepasa las capacidades humanas para poder captarla. Dice Rosenzweig: “Qué Dios creó, esta palabra primera de la Escritura, grave de presagios, no pierde su fuerza hasta que todo está cumplido”.<sup>189</sup> El “todo está cumplido” sin embargo es una expresión engañosa, puesto que para que se cumpla en su totalidad es importante la Redención, no obstante, esto no puede ser posible desde el judaísmo, como sí sucede en el cristianismo, ya que ésta es precisamente la diferencia sustancial que hay entre uno y otro: “La existencia del judío impone en todos los tiempos al cristianismo el pensamiento de que no ha llegado a la meta, *de que no ha llegado a la verdad, sino de que siempre sigue estando en camino*”.<sup>190</sup> La verdad es eterna porque es verdad contenida en Dios, pero Dios se revela perpetuamente; la Revelación, como amor, se renueva a cada instante, por tanto, la verdad participa de la misma dinámica, a cada instante también se renueva, evitando que sea una verdad asequible al hombre. La verdad es de Dios, está en Dios, y como él es eterno, la verdad también lo es.

Queda sin embargo la posibilidad de que el hombre aprehenda la verdad, aunque sea en parte, es decir, la parte que le es capaz de experimentar. “La visión inmediata de la verdad entera solo se le da al que la ve en Dios. Pero esta visión es de más allá de la vida. La visión viva de la verdad, una visión que es a la vez vida, solo se nos va abriendo a medida que nos hundimos en nuestro propio corazón judío; e incluso en él, solo en imagen y reflejo”.<sup>191</sup> Más adelante continua: “somos criaturas porque no vemos la verdad entera”.<sup>192</sup> Por tanto, la verdad entera es una categoría que pertenece únicamente a Dios. Pero ¿Cómo ver la verdad en Dios? En esta discusión Rosenzweig dirige su posicionamiento hacia el judaísmo a partir del que mucho estuvo influenciada su reflexión. Si hay una parte donde, efectivamente, lo

---

<sup>189</sup> *ER.*, p. 488.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 483. [Cursivas mías].

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 487.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 487.

judío cobra una importancia trascendental es justamente en la cuestión de cómo vivenciar la verdad. La verdad, que es de Dios, se vivifica por medio de la ley.

Si Dios creó al mundo, la verdad tiene que ser la verdad sobre el Mundo, es por eso que está contenida en Dios. En Dios está la verdad del mundo, él la conoce, pues es su Creación. Mas la Creación es eterna, se perpetua en la Revelación y no culmina sino en la Redención, por lo tanto, la verdad es también eterna, y el hombre no conoce ni vivifica sino lo que su temporalidad propia se lo permite. La forma en la que el hombre vivifica la verdad de Dios es en la ley, por tanto, la ley está supeditada al mundo. En la ley el hombre conoce la verdad de Dios.

La ley no es en absoluto algo que se contraponga al mundo, ajena a él, sino que es nada más que la clave de los enigmas del mundo. En su patente sentido literal se oculta un sentido secreto, que no expresa sino la esencia del mundo; de tal modo que para el judío el libro de la Ley puede en cierta manera reemplazar al libro de la Naturaleza, o quizá, el cielo estrellado en que los hombres creían en otro tiempo que podían leer lo terrenal en signos comprensibles.<sup>193</sup>

En efecto, la ley mantiene una estrecha relación con la Revelación. La ley es la constatación de la Revelación de Dios, por lo que la verdad se esboza en la ley que es ley de la Revelación, y la verdad es la verificación, a través de la vivencia como experiencia, por medio de la cual, la verdad se constata como tal. Sin embargo, la verdad sigue siendo un tema bastante problemático, pues genera muchas interrogantes a las que por el momento no es posible atender con la finalidad de no desviar la atención, que por ahora ha estado centrada y limitada a lo que es el nuevo pensamiento. Sin embargo, una verdad como la hemos interpretado hasta ahora ¿no es un concepto de verdad que raya más en lo teológico que en lo filosófico? Por más que Rosenzweig hace un esfuerzo de conciliar la ley de las escrituras con las leyes de la naturaleza, equiparando la Revelación con la manifestación natural del mundo, hay un salto infranqueable entre experiencia y conocimiento.

Si a Dios se le conoce por medio de la experiencia, ésta tendrá que ser experiencia de su facticidad, y tal facticidad está cifrada en el hecho de que Dios crea, se revela y redime. Por tanto, la verdad debe experimentarse y verificarse en estos tres momentos. ¿Cómo es posible la experiencia de ellos? La verdad entera de Dios se verifica en la vida humana. Al

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 479.

hombre le está permitido vivenciar la verdad a través de la Revelación, en el hecho que Dios se revela, la realidad se constata como tal, y es ahí que el hombre verifica que lo real es verdadero, que lo real se puede experimentar, mejor aún, se puede vivenciar. Ahí el hombre vivencia la verdad como parte tan solo de la verdad total.

Pese al intento de distanciamiento con respecto Hegel, en el tema de la verdad, Rosenzweig parece quedar atrapado en la vieja filosofía de querer hallar la verdad última. Kenneth Hart Green escribe, en un magistral texto a propósito de este tema, que en la intención de honrar la tarea propia de la filosofía, Rosenzweig pretende arribar a la verdad después de un proceso<sup>194</sup>, como quedó asentado arriba, sin embargo, en este proceso se da en un devenir que nunca acaba, pues se trata del devenir que forma parte de la serie Creación-Revelación-Redención, y en este sentido hay una rememoración de cierto hegelianismo del que Rosenzweig no llegó a librarse como se lo había propuesto. Sin embargo, es interesante puntualizar la observación que atinadamente hace Kenneth Harth al precisar que la intención de Rosenzweig, en el arranque de su libro, con la problematización de la nada, no es de ninguna manera gratuita, pues, en este comienzo está ya perfilada la articulación de todo el sistema que va de la nada al Todo, a la verdad como un Todo<sup>195</sup>; y en este sentido quizás comienzan a notarse las limitaciones del pensamiento rosenzweiguiano de deslindarse de manera absoluta de una filosofía de la totalidad, sin embargo no es este el lugar para problematizar al respecto, pero podría anotarse marginalmente siquiera, que el tema de la verdad es tan problemático en Rosenzweig que el nuevo pensamiento genera un importante retroceso, el cual sin embargo podría ser un punto de arranque para seguir pensando más allá de la totalidad.

Como se puede ver, en Rosenzweig cohabitan dos instancias que en el pensamiento moderno habían quedado separadas ya radicalmente, a saber, la teología y la filosofía. Una de las peculiaridades, por lo tanto, del nuevo pensamiento, consiste en reconocer que la teología aún tiene una vitalidad considerable a partir de la cual puede reconocerse un esfuerzo, en el que, convocando a la filosofía, tienen la tarea de colaborar juntas en la

---

<sup>194</sup> Kenneth Hart Green, "The Notion of Truth in Franz Rosenzweig's "The Star of Redemption": A Philosophical Enquiry", in *Modern Judaism*, Vol. 7, No. 3 (Oct., 1987), pp. 297-323 Published by: Oxford University Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1396424> . [Fecha de consulta: 09/09/2021].

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 299.

comprensión del mundo “Así pues, la filosofía es convocada hoy por la teología para la tarea, dicho en términos teológicos, de construir un puente entre la Creación y la Revelación, un puente en el que pueda acontecer además la vinculación, de importancia capital para la teología contemporánea entre Revelación y Redención”.<sup>196</sup>

En el trabajo común que ambas instancias pueden hacer, se reivindica un modo de conocer propio que también la filosofía había abandonado con la modernidad, se trata de la fe, como una instancia a través de la cual, en efecto, se vivencia la verdad de Dios. La fe forma parte de un peculiar modo de acceder a la verdad, es ese otro modo de acceder a la realidad que Rosenzweig procura revitalizar ante las embestidas de un rancio racionalismo que no deja lugar para acceder al conocimiento del mundo a través de otro enfoque. Por eso que nos dice: “A la fe no puede contenerla la mera facticidad del ser. Ella exige algo más allá de este ser, en el que, aun todo, dentro de la presuposición única del ser, sigue siendo posible. Lo que ansía es certeza unívoca. Pero esta ya no puede darla el ser”<sup>197</sup>, sino algo que esté más allá que el puro ser. No es este el lugar para desarrollar el tema de la fe, baste con decir que en el nuevo pensamiento hay una consideración especial al respecto que bien valdría la pena bosquejar en otro lugar. Sin embargo, es importante subrayar que, en la medida que la filosofía colabora junto con la teología para la comprensión del mundo, Rosenzweig propone una renovación de ambas disciplinas, de ahí que diga Rosenzweig: “Tiene que surgir un nuevo concepto de filosofía”<sup>198</sup>, pero también un nuevo concepto de teología, como bien observa Olga Belmonte

Rosenzweig propone, de esta forma, elaborar una nueva teología (a la vez que un nuevo pensamiento), que podría recibir el nombre de “racionalismo teológico”. Hay que introducir en la teología el dialogo con el saber, evitando así la separación entre el saber y la creencia. Por un lado, la fe no puede surgir de la razón idealista, no puede justificarse únicamente a través de la razón. Por otro lado, la razón no puede limitarse de forma ciega a lo que le ofrece la experiencia.<sup>199</sup>

---

<sup>196</sup> *ER.*, p. 150.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 127-128.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>199</sup> Belmonte García Olga, *La verdad habitable. Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig*, op. Cit., p 55.



Así pues, en dicha teología debe estar arraigada una confianza profunda en el tema de la fe. ¿Pero una fe en qué? Una fe en la vida, en el mundo de la vida, en la experiencia, pues de alguna manera, es una instancia en la que se cree a ciegas.

## 2.6 La narración: del pensamiento lógico al pensamiento gramatical

En la distinción que hace Rosenzweig entre el antiguo y nuevo pensamiento, hay otro criterio útil para entenderla; además de la experiencia, está también el lenguaje como instancia ante la cual resalta profundas diferencias en el modo de filosofar. El antiguo pensamiento es un pensamiento lógico-matemático mientras que el nuevo es un pensamiento gramatical. Para Rosenzweig, es mediante la lógica y la gramática que se puede proceder a la enunciación de la realidad desde el punto de vista filosófico. Para la tradición, la lógica era la instancia ante la cual el pensamiento tenía la aspiración de llegar al ser de la realidad, pero no hay que perder de vista que la verdad, en la óptica del pensamiento anterior, era atemporal, lo que quiere decir, que, una vez alcanzada la plenitud del ser, la lógica se hace necesaria porque a través de ella el lenguaje sigue reglas que describen al ser de la cosa como algo ya acabado de una vez y para siempre. “La filosofía comenzó en las nupcias del pensar con el ser. Y es justamente a ella, y justamente aquí, a quien rehusamos seguir”.<sup>200</sup> El lenguaje de la lógica termina por encadenar los fenómenos como objetos. La lógica apresa objetos muertos, ella es el instrumento que permite pensar al mundo de forma objetiva, los principios lógicos son reglas que intentan atrapar la esencia de lo real como algo quieto, muerto. “Los símbolos matemáticos [que pueden equipararse a los signos lógicos] eran las <<claves mudas>> que permitían acceder a lo ya-ahí de las tres <<sustancias>>”.<sup>201</sup> Una vez que ha encontrado el hallazgo buscado, tiene que callar, una vez encontrada la verdad ya no queda nada por hacer. Sin duda, la lógica comparte con las matemáticas la nota peculiar que hace de ellas saberes acabados, en los cuales cabe la última palabra.

---

<sup>200</sup> *ER.*, p. 60.

<sup>201</sup> Bensussan Gérard, *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía, op. Cit.*, p. 98.

Ya Platón descubrió que la matemática no lleva más allá del algo, del cualquiera, y que lo real mismo, el caos del esto, a lo sumo es comprendido por ella, pero ya no alcanzado. A este descubrimiento debe a la matemática el respeto o, a veces, el desprecio con que la miran desde entonces los filósofos, según que lo universal se honre en la opinión dominante de cada época.<sup>202</sup>

Es así que frente al pensamiento lógico-matemático de la tradición, Rosenzweig opone el pensamiento gramatical. Frente al pensamiento dialéctico, opone el pensamiento dialógico.

¿Por qué “pensar gramatical” y no más bien “pensar lógico”? ¿Por qué pensar *dialógico* y no más bien pensar *dialéctico*? Desde el *Poema del ser* de Parménides y los *Diálogos* (mitológicos) de Platón hasta la *Fenomenología del espíritu* y *La Ciencia de la lógica* de Hegel, *logos* -palabra y razón- viene experimentando una accidentada metamorfosis. Mas por debajo y por los entresijos de esa variopinta modulación histórico-filosófica del *logos*, fluye, por aguas profundas y subterráneas, el discurso ininterrumpido que denodadamente busca “decir” al “ser”; es la puja del *logos* para nombrar el *ente*.<sup>203</sup>

Ese discurso ininterrumpido va, en las palabras que gusta citar el propio Rosenzweig, de Jonia a Jena, es el discurso que trata de enunciar el ser, pero una vez que esto acontece queda en el ámbito de lo dicho. El decir es gramatical, pero en el paso que hay a lo dicho se convierte en lo lógico, ya no hay nada por decir, todo ha quedado dicho.

A consideración de Rosenzweig, el problema de la filosofía anterior consiste en que la lógica, por medio de tautologías, hace que el pensar no pueda abrirse a la alteridad, sino que quede limitado en la aprehensión de las esencias, pero como éstas tienen que ser atemporales, no cabe descifrar un saber que esté más allá de lo que de por sí ya se sabe. Es decir, cuando en la filosofía anterior se pregunta qué es Dios, el hombre y el mundo, sus respuestas son puras tautologías. “Dios es solo lo divino, el hombre solo lo humano, el mundo solo lo mundano; se puede excavar en ellos pozos tan profundos como se quiera, que siempre se los va a encontrar de nuevo a ellos mismos”<sup>204</sup>. ¿Hay la posibilidad de encontrar el ser de lo divino a través de lo humano y lo mundano? ¿Hay la posibilidad de descubrir el ser del hombre en lo divino y mundano? ¿Hay la posibilidad de bosquejar el ser del mundo a través de rasgos humanos y divinos? El intento rosenzweiguiano del pensar hablante busca esas

---

<sup>202</sup> *ER.*, p. 60.

<sup>203</sup> Ruiz Pesce, Ramón Eduardo, “Del Tú al nosotros en judíos y cristianos”, en Rosenzweig F., *NP.*, p. 95.

<sup>204</sup> *NP.*, p. 23

direcciones prohibidas por los principios lógicos. Bajo el principio de identidad, por ejemplo, Dios (A) tendría, necesariamente que identificarse con lo divino (A), y no puede identificarse con lo humano (B) o lo mundano (C). Jesús María Ayuso Diez, por su parte, comenta lo siguiente: “Reconoce F.R. los derechos de la filosofía -entiéndase: la hegeliana, que representa su cumplimiento- a proclamar <<su privilegiada existencia>>, dado que la forma del conocimiento que tiene de todas las cosas y de sí es la forma  $A=A$ , propia del conocimiento lógico”.<sup>205</sup> La sospecha de Rosenzweig es cada vez más sugestiva, pues a propósito de lo anterior, comenta: “Y nosotros, valiéndonos del saber insidioso y “transformante” del pensamiento, no sabemos en absoluto que Dios, hombre y mundo, pudieran ser otros que sí mismos”.<sup>206</sup>

En el nuevo pensamiento Dios es más que lo divino, el hombre es más que lo humano y el mundo más que lo mundano, y el nuevo pensamiento consiste, justamente, en un estudio del sentido de ese *más*. Uno de los logros más importantes de este pensamiento resalta que a estos elementos se les puede comprender únicamente desde la relación que acontece entre ellos y como meras facticidades, es decir, no como objetos (ese fue el propósito de la matemática. “En efecto, la peculiaridad de estos elementos cuando brotan se dejaba ver bien simbolizándolos matemáticamente”<sup>207</sup>), sino como acontecimientos que se revelan en el tiempo, para lo cual, la gramática se proclama como la forma que puede dar alcance a estos fenómenos. El pensamiento, que es a lo que sirve de instrumento a la lógica, es mudo, mientras que la gramática practica el habla y se sirve de la palabra, no de signos, como lo hace la matemática. Desde esta perspectiva, la filosofía anterior procedió por medio de la matemática, es decir, por medio de signos que trataban de representar lo real, pero en la lógica hay ya un intento de articular una conexión del pensamiento y la realidad, presagiando la necesidad de la gramática<sup>208</sup> que deja que el ser se manifieste por sí mismo, es decir, lo deja

---

<sup>205</sup> Ayuso Diez J. M. “Franz Rosenzweig: sentido de la historia y conciencia judía”, [En línea: <https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000000959&name=00000001.original.pdf>], p. 169.

<sup>206</sup> *NP.*, p. 23

<sup>207</sup> *ER.*, p. 152.

<sup>208</sup> “Esta es la razón por la que hay que recurrir a la Gramática (ámbito de la lengua viva), para poder acceder a la realidad. La matemática (el lenguaje lógico) tiene su lugar en el ámbito del antemundo (de la facticidad), es el lenguaje de los signos mudos, de lo indecible. En el antemundo, el lenguaje de antes del mundo se expresa en el silencio. El arte es el lenguaje subjetivo que permite expresar al habla de este mundo. Ahora es la Gramática (la doctrina de las formas lingüísticas) la ciencia que expresa el sentido en el mundo creado (abierto, revelado). Belmonte García Olga, *La verdad habitable. Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig*, op. Cit., p. 99.

hablar, por lo que aquellos signos que eran representación de los fenómenos que la matemática se afanaba en emplear, se ven rebasados por una realidad que se resiste a ser representada de manera acabada. Por eso dice Rosenzweig:

Aquel lenguaje de la lógica es el augurio del lenguaje real de la gramática. El pensamiento es mudo en cada pensamiento aislado, y, sin embargo, a todos es común. Gracias a esta comunidad funda la comunidad real del habla. Lo que en el pensar era mudo, se vuelve sonoro en el hablar; pero el pensar no es hablar, no es hablar real <<en voz baja>>, sino un hablar antes del hablar, el fondo secreto del hablar.<sup>209</sup>

De este modo, la palabra ocupa un lugar preliminar en la nueva filosofía, pues la palabra es la herramienta con la que Dios, hombre y mundo se narran, como facticidades que acontecen en el tiempo, en una relación. En este sentido, el nuevo pensamiento adquiere una de sus notas más peculiares que es la dialogicidad, es decir, se trata de un pensamiento dialógico en el cual entra en consideración *el otro*. Ya que, para pensar a través del habla, se necesita un interlocutor ante el cual se habla. “Pues la palabra es solo un comienzo hasta que llega al oído que la capta y a la boca que le responde”.<sup>210</sup>

La experiencia, que ha sido bosquejada más arriba, aparece aquí una vez más. Si los elementos Dios, mundo, hombre aparecen como meras facticidades que acontecen en el tiempo, entonces son facticidades de las que puede lograrse una experiencia. Por tanto, tal experiencia no se puede puntualizar matemáticamente, sino describir por medio del habla. Rosenzweig otorga un nombre específico a dicha actividad, le llama el método de la narración.<sup>211</sup> A decir del propio autor, ésta no es una propuesta nueva en el ámbito filosófico,

---

<sup>209</sup> ER., p. 152.

<sup>210</sup> *Ídem*.

<sup>211</sup> Desde la postura narrativa, la filosofía de Rosenzweig cobra un fuerte sentido desde la hermenéutica en función de que aquí, las escrituras bíblicas tienen un peso considerable en la forma de interpretar la realidad. Rosenzweig estaría muy cercano a Paul Ricoeur, más de lo que simple vista uno podría conjeturar. Si en la hermenéutica del filósofo francés, la narración juega un papel importante en la configuración ética del sujeto que al leer se constituye a partir del texto, en Franz Rosenzweig podemos rastrear una tesis similar toda vez que el sentido de la existencia viene dado a partir de las relaciones que se establecen entre el sujeto y el acontecer de las facticidades (Creación, Revelación, Redención) que ciertamente no se podrían entender si un enfoque penamente hermenéutico. Si en Ricoeur la acción del sujeto se configura a través de la narración que hace del texto, en Rosenzweig es a partir de “la relación que debe mirarse al hombre, al mundo y a Dios como don-entrega y como aceptación-acogida, como llamada y como respuesta, como «¿Dónde estás?» -tú interpelado y aquí estoy- «heme aquí», como instante siempre renovado al cual el amor sostiene y corona.” Cfr. Tell, M. (2019). Filosofía y “plus de sentido” en Franz Rosenzweig y Paul Ricoeur. *Cuadernos Judaicos*, (36), 2-18. doi:10.5354/0718-8749.2019.55859 [En línea: <https://cuadernosjudaicos.uchile.cl/index.php/CJ/article/view/55859>], p. 6.

sino que es el desarrollo de una teoría ya propuesta por Schelling<sup>212</sup>, quien “había anunciado en sus geniales fragmentos, *Las edades del mundo*, una filosofía narrativa. El segundo volumen [de *La Estrella de la redención*] procura desarrollarla)”<sup>213</sup>. “¿Qué significa, entonces, narrar?” se pregunta Rosenzweig. “Quien narra no quiere decir cómo ha sido “propriadamente” algo, sino cómo ese algo ha efectivamente acontecido”.<sup>214</sup> Una narración lo es de algo que acontece, y que se capta en el devenir del tiempo, por eso este sistema de filosofía debe apegarse a dicha narración. En los sistemas de la totalidad la narración no tiene lugar porque ya “todo” está hecho, incluso el futuro es ya previsible como en la filosofía de la historia de Hegel, ahí no hay nada nuevo bajo el sol.

La narración es lo que conviene a esta forma de enunciar la filosofía porque aquí no hay acontecimientos terminados, sino facticidades que acontecen y a cada instante se renuevan.<sup>215</sup> Rosenzweig declara que la facticidad de Dios se da en la Creación, la del mundo en la Revelación y la del hombre en la Redención; pero, dichas facticidades, aun la Creación de Dios, nos son terminadas de una vez y para siempre, sino que están siendo renovadas perpetuamente. Esto supone una narrativa que, incluso desde una visión hermenéutica coadyuva a leer la filosofía rosenzweiguiana como una interpretación de la realidad a partir de ciertas categorías tomadas de la tradición religiosa judía. Pero en su carácter de categorías que, a diferencia de las categorías del pensamiento filosófico occidental, no pretenden atrapar la totalidad de lo real, sino que en el entendido de que

---

<sup>212</sup> Para una visión panorámica de la filosofía narrativa de Schelling, de la cual Rosenzweig quiere retomar la idea de narración, puede verse el capítulo “Schelling’s Positive Philosophy” en: Else-Rahel Freund, *Franz Rosenzweig's Philosophy of existence an analysis of the star of redemption*, Springer-Science Business Media, B.V.1979, p.p. 15-46. Ahí se desarrollan los principales flancos del autor de *Las edades del mundo* a través de los cuales, es posible que Rosenzweig pudiera servirse para su filosofía narrativa.

<sup>213</sup> *NP.*, p. 28.

<sup>214</sup> *Idem.*

<sup>215</sup> Desde la postura narrativa, la filosofía de Rosenzweig cobra un fuerte sentido desde la hermenéutica en función de que aquí, las escrituras bíblicas tienen un peso considerable en la forma de interpretar la realidad. Rosenzweig estaría muy cercano a Paul Ricoeur, más de lo a que simple vista uno podría conjeturar. Si en la hermenéutica del filósofo francés, la narración juega un papel importante en la configuración ética del sujeto que al leer se constituye a partir del texto, en Franz Rosenzweig podemos rastrear una tesis similar toda vez que el sentido de la existencia viene dado a partir de las relaciones que se establecen entre el sujeto y el acontecer de las facticidades (Creación, Revelación, Redención) que ciertamente no se podrían entender si un enfoque plenamente hermenéutico. Si en Ricoeur la acción del sujeto se configura a través de la narración que hace del texto, en Rosenzweig es a partir de “la relación que debe mirarse al hombre, al mundo y a Dios como don-entrega y como aceptación-acogida, como llamada y como respuesta, como «¿Dónde estás?» -tú interpelado y aquí estoy- «heme aquí», como instante siempre renovado al cual el amor sostiene y corona.” Cfr. Tell, María Bellen, “Filosofía y plus de sentido en Franz Rosenzweig y Paul Ricoeur” *op. cit.*, P. 6.

en lo real siempre hay un resto<sup>216</sup> que siempre escapa, el sistema que con esas categorías se construye, es también un sistema que no contempla lo real como una obra terminada. Y aquí no hay totalidad, sino una historia abierta en la que siempre se está a la espera de la recta final (Redención), pero esta nunca ocurre, aunque siempre está muy próxima a suceder.

Como se puede ver, a partir de lo esbozado, despunta ya el carácter dialógico que hemos puesto como objetivo inicial de estudio de nuestra investigación, amparado en la idea de un nuevo pensamiento que abreva de la experiencia, que se vale de un pensamiento hablante, fincado en la gramática y que renuncia a la idea de totalidad, persistiendo en la búsqueda de la verdad como finalidad última de toda filosofía. Se analizará, en el siguiente capítulo, cómo los objetos del pensamiento de los que ya se ha adelantado alguna palabra en esta segunda parte, son contemplados como facticidades que articulan un sistema de filosofía.

---

<sup>216</sup> El resto es una noción propia del pensamiento judío que hace referencia “a todos aquellos judíos que se encuentran en el exilio. Cuando venga el Mesías el resto será devuelto a su Tierra de Israel.” No obstante, hay otra manera de entender el resto y es aquella que sitúa a lo real más allá de lo que el concepto o la categoría pueda enunciar, el resto es lo que la sobrepasa pero que sin embargo puede ser comprendido a partir de ella. El resto es la realidad que sobrepasa al concepto, lo que no alcanza a ser nombrado con el lenguaje, porque está más allá del lenguaje. Por ejemplo, en la palabra Dios, se enuncia una realidad que sin embargo sobrepasa lo que ese concepto quiere dar a entender. El resto en ese sentido es lo que impide que haya efectivamente una totalidad, pues siempre hay algo más que no puede ser englobado. “La labor mesiánica del resto será la interrupción, interrupción que impide la clausura de la Totalidad.” Cfr. Balcarce Gabriela, “Franz Rosenzweig y la anticipación de la eternidad”, *op. cit.*, p. 123.

### Capítulo III. Un nuevo sistema de filosofía en el pensamiento de Franz Rosenzweig

*No es Dios, ni el hombre, ni el mundo lo que se hace  
inmediatamente visible en la revelación.  
Al contrario, Dios, Hombre, Mundo que eran en el  
paganismo figuras visibles, pierden ahora su visibilidad.  
Dios parece escondido, el hombre encerrado, en mundo encantado.  
Lo que se hace visible, sin embargo, es la recíproca  
influencia que entre ellos se ejercen. Lo inmediato que aquí  
se vive no es Dios, Hombre, Mundo, sino Creación, Revelación, Redención.  
Franz Rosenzweig*

#### 3.1 Algunas consideraciones generales en torno a la idea de sistema

El *nuevo pensamiento* de Franz Rosenzweig no es nuevo por pensar fenómenos inéditos con respecto a la filosofía anterior, sino más bien por la manera de hacerlo, es decir, por el método a través del cual reflexiona los grandes temas del pensamiento clásico occidental, a saber, el tema de Dios, el Mundo y el Hombre. De ahí la preocupación por remarcar que su obra principal no es un libro judío<sup>217</sup>, sino que lo judío no es más que una cuestión de método. Más aun, su libro tampoco es sobre filosofía de la religión<sup>218</sup>, tan es así que la palabra religión, según el autor, ni siquiera aparece a lo largo del texto.<sup>219</sup> Con una certeza absoluta, Rosenzweig declara que el suyo es un sistema de filosofía. Pero ¿en qué consiste y cómo está constituido?

Si para Rosenzweig la realidad se puede pensar como lo múltiple y no como lo Uno de Parménides, dicha realidad no puede tener una esencia única que le dé el ser. Pues ¿cómo explicamos el devenir de lo múltiple a través de lo Uno? Si algo queda claro, es que en la filosofía siempre han existido tres fenómenos a los que se apela para dar respuesta a la

---

<sup>217</sup> *NP.*, p. 14.

<sup>218</sup> En un texto de 1920, titulado “Fe y saber” Rosenzweig opone justamente estas dos categorías a la filosofía de la religión, pues considera que una filosofía de la religión no es posible puesto que: “Tanto la <<religión>> como la <<filosofía>> repelen, puesto que hacen un <<asunto privado>>, esto es, una <<especialidad>>, algo que concierne a todo el mundo, esto es, que hacen un asunto privado de la fe y del saber”. En lugar de esto, la fe y el saber son instancias de experimentación que son posibles sin llegar a la especialización. *PDR.*, p. 84.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 15.

pregunta anterior. Para la edad media, por ejemplo, Dios fue la entidad de la que emanaba el ser. Para la filosofía moderna, es a partir de la conciencia del yo que se explica la realidad del mundo. Mientras que para la época antigua fue la cosmología quien propuso el mundo es desde el seno del propio mundo de donde emana la realidad. Por tanto, Rosenzweig está en la encrucijada de definir cuál es la esencia primera a partir de la cual todo existe.

Ante dicha encrucijada uno podría presionar al filósofo alemán a que se decante por una esencia primera –ya sea Dios, el Mundo o el Hombre– para explicar el Ser del mundo. Pero su respuesta es tajante: no considera que haya una esencia primera a la cual las otras se tengan que supeditar, pues dicha forma de proceder sería un grotesco reduccionismo, mismo del que la filosofía ha pecado mucho en su historia. Su postura más bien apunta a sostener que las tres realidades mencionadas son realidades interrelacionadas, las cuales se explican unas a otras, y no solo eso, sino que unas a otras se deben su existencia.

Dios no sería nada sin el Hombre al que le habla y el Mundo ante el que se revela. Por su parte, el Mundo no sería nada sin un Dios que lo haya creado. Mientras que el hombre, ciertamente, tampoco cobraría sentido sin el Mundo en el que se redime. “Este sistema se abre y expone en la segunda parte de *La estrella*, al situarse sus elementos en una relación explícita (la creación es una relación de Dios y el mundo; la revelación, de Dios y el hombre; la redención, del hombre y el mundo)”.<sup>220</sup> De esta manera vemos que la forma de proceder del autor es a través de un esquema siempre tripartita. No es que haya tres realidades, sino una compuesta por tres elementos irreductibles entre sí. De manera correlativa, existen también tres formas de percibir el tiempo: el pasado, que pertenece a la creación (Dios); el presente, que se vivencia en la revelación (Mundo); y el futuro, que se cumple en la redención (Hombre). Esto hace que la obra principal de Rosenzweig esté dividida en tres partes, de las cuales cada una está compuesta a su vez por tres libros, de los cuales, cada uno constituye un saber que, en última instancia, juntos, configuran lo que nuestro autor denomina su sistema de filosofía.<sup>221</sup> Así pues, el sistema de filosofía se encarga de esclarecer las relaciones de cómo estas tres realidades se manifiestan en su interdependencia, mostrando así que el antiguo pensamiento erraba al imponer una filosofía monista y totalitaria. El diferendo

---

<sup>220</sup> Toscano Javier, “Rosenzweig: la temporalidad de la redención como principio teológico-político”, *op. Cit.*, p. 64.

<sup>221</sup> *NP.*, p. 16.



principal con respecto al viejo pensamiento consiste en que éste piensa los tres elementos – así son llamados por Rosenzweig– (Dios, Mundo, Hombre) como objetos que se subsumen bajo una idea y el pensamiento únicamente los contempla. En cambio, la nueva filosofía no es solo pensamiento, sino una forma de abordar a esas tres realidades mencionadas porque ya no se las concibe como objetos, estáticos e inertes, sino como facticidades que acontecen en la vida real, es decir, en el tiempo. “El pensamiento anterior es lógico y atemporal, el nuevo, gramático, ligado al tiempo; el pensamiento anterior es un dialogo a lo mucho interno; autosuficiente, el nuevo, el habla que se dirige a los demás; el pensamiento anterior es un mundo de sustancias, el nuevo, un mundo de relaciones”.<sup>222</sup>

Sin embargo, seremos capaces de proceder al análisis del sistema de filosofía rosenzweigiano, solo si aceptamos que frente a la crítica a que es sometida la vieja filosofía, florece, no obstante, una nueva ontología, es decir, una nueva forma de concebir la realidad. Pese al tozudo reclamo de Rosenzweig a la filosofía occidental por ser ésta una ontología de la totalidad, sería prudente considerar aquella que se desprenden de su pensamiento como una ontología diferente, que se ampara en el devenir. Pero ontología al fin de cuentas, mientras que el intento de salir definitivamente de ella será emprendido por el propio de Emmanuel Levinas<sup>223</sup> partiendo justamente de las bases que solo Rosenzweig pudo proporcionar. En consecuencia, es necesario advertir que la justificación, y posterior explicación del sistema de filosofía rosenzweigiano podrá comprenderse a la luz de ciertas puntualizaciones que podrán clarificarse si sometemos dicho sistema a la siguiente interrogante: ¿Cuál es el mérito o la importancia de configurar una ontología alterna a la ontología occidental como lo hace el autor aquí tratado? Pues, en última instancia, la preocupación fundamental debería centrarse en cómo lograr establecer una conexión entre un sistema de filosofía y la realidad vivencial y concreta, que es a lo que el filósofo judío

---

<sup>222</sup> Toscano Javier, “Rosenzweig: la temporalidad de la redención como principio teológico-político”, *op. Cit.*, p. 62.

<sup>223</sup> Dicho intento es el que se emprende en el Levinas en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, texto que marca la diferencia con respecto a *Totalidad e infinito* en virtud de que éste aún está escrito en clave ontológica, es decir, con un lenguaje filosófico que no logra salir del problema del ser, mientras que la última obra cifra el intento de salir de la ontología, al instaurar al Bien como lo que está más allá del ser, o fuera del ser. Lo que para Rosenzweig sería lo “meta” lo que no necesita ser pensado para ser, rompiendo en este sentido la identidad entre ser y pensar. En este sentido, podría considerarse a Levinas un fiel sucesor del proyecto Rosenzweigiano no solo en *Totalidad e infinito*, sino que los resultados de esta profunda reflexión se apreciarán hasta el libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, ediciones Sígueme, 2011.

trata de persuadirnos de no olvidar en el *Libro del sentido común sano y enfermo*. Pero, por otra parte ¿no está cayendo en una contradicción el autor, al plantear un sistema de filosofía al tiempo que nos recuerda no olvidar la vida real y concreta, ya que es de lo que casi siempre se olvidan los filósofos que se preguntan por el “auténtico” qué es de las cosas?

Recordemos que en el primer capítulo se hizo notar que una reflexión filosófica está siempre alentada por el contexto en el cual los filósofos viven, es decir, todo texto depende de un contexto, real y concreto. La forma en la que una ontología se configura tendrá siempre implicaciones en el plano social, ético, político e histórico.<sup>224</sup> Ese es un tema que la filosofía del siglo pasado mostró con total claridad en el contexto de las grandes guerras de la primera mitad del siglo, así como de los movimientos sociales y políticos de la segunda mitad del mismo siglo. Levinas, uno de los filósofos que más percibió la influencia de Rosenzweig, declaró que el totalitarismo es algo que se concibe en la ontología y estalla en la política.<sup>225</sup> Por su parte, Rosenzweig trata de dialogar con Hegel, haciendo evidente lo desastroso que serían las implicaciones de una filosofía enclaustrada en la totalidad: el sistema hegeliano es la instancia más cercana que tenemos para corroborar aquella sentencia levinasiana. Frente al final de la historia encabezado por el pueblo germano, según la óptica hegeliana, Rosenzweig se opone a esta tesis, y la notación que él marca del ser como lo múltiple, lo conduce a reflexionar la posibilidad de lo múltiple, que comienza con las esencias (Dios, Mundo, Hombre), pero que, como pensaba Levinas, lo conduce a lo múltiple no solo ontológico, sino político, cultural y social. Sin embargo, en Rosenzweig existe ciertas influencias hegelianas que no se disipan totalmente en su sistema de filosofía, pues como bien observa Gérard Besussant

Rosenzweig toma de Hegel los instrumentos conceptuales que le permiten efectuar la endoscopia de aquello de donde el judaísmo se retira y así escrutar el interior del cuerpo histórico-político donde el pueblo judío no se puede alojar. No se trata en ningún caso de invalidar la ontología política hegeliana (Espíritu, Pueblo, racionalidad sustancial, realidad inmediata, potencia absoluta), sino de exponer su

---

<sup>224</sup> Sobre la justificación de este argumento, no puedo dejar de volver una y otra vez a Levinas, pues en él se encuentra, a mi juicio, semejante consideración con un convencimiento casi objetivo de esta tesis. En una entrevista sentenciaba: “No creo que la filosofía pura pudiera ser tal sin ir al «problema social»” *Ética e infinito*, Madrid, Antonio Machado libros, 2008, p. 52.

<sup>225</sup> “El totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico. El sería un todo. Ser en el que nada acaba y en el que nada comienza. Nada se opone a él y nadie lo juzga”. *Ibid.*, p. 68.

terrible verdad práctica (Estado, Imperio, guerra), es decir, su <<nocividad>>, a fin de separar de ella concretamente la eternidad judía.<sup>226</sup>

En consecuencia, tenemos un argumento importante de cómo Rosenzweig justifica una ontología diferente a la tradicional, en ella se apuesta por la posibilidad de que cohabiten cuando menos dos realidades históricas y políticas. Por un lado, el Estado germánico<sup>227</sup>, aquel donde según Hegel, culminaba la historia y, por otro lado, el pueblo judío, el cual, como dice Besussant, “no se puede alojar” en el primero. Pero el estado germano y el pueblo judío son solamente dos instancias en donde la historia se desenvuelve, si uno considera otros pueblos, otras historias, otras culturas, se podrá constatar que el hegelianismo es cada vez más limitado para dar cuenta de ellos, no es este el lugar para emprender dichas comparaciones, pero el pueblo judío cuando menos lo que hace es diagnosticar las serias limitaciones de la filosofía hegeliana.

Y, sin embargo, aún tenemos un problema no resuelto, el del sistema. Si apelamos a la Real Academia Española, la palabra sistema es definida de diferentes maneras. Recurramos a algunas de ellas para obtener una noción general. En primer término, nos encontramos con que un sistema es: “[Un] conjunto de reglas o principios sobre una materia racionalmente enlazados entre sí”. Pero también encontramos otra forma de definirlo como: “[Un] Conjunto de cosas que relacionadas entre sí ordenadamente contribuyen a determinado objeto”. El denominador común de las definiciones apeladas apunta a un conjunto de partes. Por lo tanto, el sistema es la suma de las partes que se configuran en un todo. Así, un sistema tendrá que entenderse como una totalidad compuesta de diferentes partes

Ahora vayamos a la filosofía. Un sistema filosófico tendrá que ser un conjunto de partes que configuran un todo, y ese todo es un saber, que necesariamente está vinculado con lo real. De ahí que tengamos un sistema platónico o un sistema hegeliano. “Sistema es cosa que ya por sí sola significa validez universal e independiente”<sup>228</sup>, nos dice Rosenzweig. El sistema filosófico, por tanto, está configurado por la suma de saberes

---

<sup>226</sup> Besussant Gérard, *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía, op. cit.*, p. 116.

<sup>227</sup> Cfr. *Ídem*.

<sup>228</sup> *NP.*, p. 48.

que, parcelariamente aporta cada una de las disciplinas que lo constituyen. Es decir, la lógica aporta su saber, que enlazado con el saber que aporta la ética y la estética, configuran un todo, fuera del cual no queda nada. Por tanto, la filosofía trata de explicar la totalidad de lo real, de no hacerlo, deberá de renunciar al título de “sistema”.

Empero, la tozuda crítica de Rosenzweig a la filosofía sanciona a ésta como el intento perpetuo de totalización de lo real, por lo que lo más sano, será esperar del filósofo alemán toda negación de sistema y emprender una filosofía asistemática. Pero, lejos de eso, al suyo lo define como un nuevo sistema de filosofía. Por tanto ¿no estamos en una clara contradicción? Al apelar a un sistema, ¿cómo renegar de su carácter totalitario? Pecaríamos de ingenuidad si consideráramos que el autor de *La estrella* no reparó en ello, más bien, es preciso recordar que el esfuerzo puesto por Rosenzweig en la obra principal responde a esta problemática; justo ahí es donde se puede hallar la puerta de entrada a un pensamiento que trata de marcar lo postrero a Hegel y a toda la modernidad en general y pensar más allá de la totalidad. No obstante, cabe preguntarse, como lo hace Bensussan, a propósito de Rosenzweig “¿Es todavía filosofía? Cuestión crucial, ciertamente, para nosotros, que debemos comentar e interpretar”.<sup>229</sup> Es filosofía, es una nueva filosofía, la cual contempla la relación como la parte que articula los saberes que han de configurar dicho sistema. En realidad, el sistema de Rosenzweig no es tan distinto al hegeliano, incluso participan de la misma dinámica tripartita a través de la cual operan. Bensussan, una vez más, hace una observación importante al respecto:

¿no sería la referencia a lo lingüístico un modo cómodo pero superfluo de recurrir a la <<síntesis>>? ¿No realizaría la triada abierta por el Sí tético y continuada por el No antitético? En otros términos: ¿el anti-idealismo explícito y deliberado de Rosenzweig no reconduciría, sin saberlo, al pensamiento hegeliano en una de sus variantes posibles, la <<la sistemática tridimensionalidad moderna>>, simplemente remozando con los colores más vistosos del *Sprachdenken*?<sup>230</sup>

Pero Bensussan no es el único que advierte de una presencia enorme del hegelianismo en el sistema de filosofía que representa el nuevo pensamiento, por su parte, Roberto Navarrete, en un artículo de reciente publicación<sup>231</sup>, se ocupa de señalar que pese

---

<sup>229</sup> Besussan Gérard, *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía, op. cit.*, p. 18.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p.p. 45-45.

<sup>231</sup> Navarrete Roberto, “El libro de Franz Rosenzweig sobre *Hegel y el Estado*” en *PENSAMIENTO*, Vol. 77, (2021), núm. 296, p.p. 737-759.

a la crítica radical que hay en el itinerario filosófico de Rosenzweig, nunca pudo eliminar las influencias de Hegel, sino al contrario, él mismo procuró identificarse en más de una ocasión con el autor de *La fenomenología del espíritu*, tan es así, que, efectivamente el sistema de filosofía del autor judío en mucho se asemeja con el de Hegel. Ante la pregunta de cuál es entonces el criterio que hace posible percibir una diferencia sustancial entre ambos sistemas, Navarrete Alonso puntualiza:

El nuevo pensamiento es también sistemático, pero en el sentido <<moderno>>, según Rosenzweig, <<de que cada individualidad posee el impulso y la voluntad de entrar en relación con todas las demás>>. La diferencia, por tanto, radica, en que el sistema del nuevo pensamiento tiene un carácter relacional, mientras que el de la vieja filosofía estaba construido de modo arquitectónico.<sup>232</sup>

En la observación hecha en la cita anterior, podemos constatar, por tanto, que la relación de la que se nos está hablando da por sentado que no puede haber un elemento exclusivo que permita explicar la realidad, pues para que una relación acontezca se requieren cuando menos dos partes que la hagan posible. Así, Dios, Mundo y Hombre son tres instancias que se relacionan en este sistema filosofía. La relación es, por tanto, lo novedoso y peculiar que estábamos buscando en este pensamiento.

Sobre el nuevo sistema que traza *La estrella*, el autor apunta a que “se trata de una filosofía que pretende una completa renovación del pensamiento.”<sup>233</sup> Dicha renovación tendrá que vislumbrarse en la configuración del sistema para corroborar que, efectivamente, hay algo diferente y novedoso en él. La renovación del pensamiento acontece en el momento que se capta lo real no como una totalidad, sino como un acontecer de hechos y vivencias que se dan en el tiempo y que, por lo mismo, el pensamiento no basta para abarcarlos, pues en el acontecer de los fenómenos (Hombre, Dios, Mundo) no hay aún una totalidad dada de antemano, sino un flujo de vivencias a las cuales no solo se les piensa: se les nombra y comunica. Valen aquí las palabras escritas precisamente en el *Nuevo pensamiento* cuando se lee: “No se puede, pues, prever cuándo el entendimiento librará la batalla principal por la comprensión, dónde el todo podrá ser abarcado en su conjunto con una mirada”.<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 747.

<sup>233</sup> *NP.*, p. 15.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 18.

La idea de sistema que aquí encontramos es una en la que no se le define como una totalidad cerrada, porque está percibiendo los elementos (Dios, Hombre, Mundo) en su vitalidad, y la vitalidad acontece en el flujo y dinamismo de lo real. Y a lo dinámico no se le pueden otorgar límites, salvo a condición de violentarlo, pero peor aún más para la totalidad; si semejante violencia se ejerce, no tenemos la totalidad real del fenómeno en observación, sino la totalidad arbitraria que impusimos nosotros mismos con el pensamiento. De ahí que, frente al Hombre, frente a Dios y frente al Mundo, el pensamiento no es la forma más eficaz de abordarlos, sino el habla, la interrogación, el inquirirlos por su ser mismo en su vitalidad pura. Al hacerlo, volvemos al terreno desde el cual Rosenzweig nos había indicado, de acuerdo con lo expuesto en el segundo capítulo de este trabajo, es decir, desde el sentido común y la narración, renunciando de esta forma a aquella vieja filosofía estática que abordaba al objeto preguntado por su “esencia” sin reparar que al hacerlo se producía una parálisis que generaba conocimientos vanos. Así pues, si el sistema trazado por Rosenzweig es un sistema amparado en el concepto de relación, trataremos de ver cómo acontece dicha relación. Antes, es necesario puntualizar algunas consideraciones en torno al método que el autor judío emplea para desentrañar las relaciones que constituyen el sistema.

### **3.2 La idea de la Nada como un principio metodológico en el sistema.**

Por regla general, apegándose al rigor que le debería ser propio, todo sistema filosófico tendría que proceder necesariamente con un método que coadyuve a la explicación bien fundamentada de lo que pretende mostrar. El sistema hegeliano, por ejemplo, ha procedido a través del método de la dialéctica. El platónico ha tenido un modo de proceder similar. Por tanto, con justa razón, aquí podemos preguntarnos en qué consiste el método seguido por Rosenzweig y cuál es el principio apodíctico del cual tiene que partir con una certeza cuya seguridad se vea reflejada en la contundencia de la argumentación posterior.

En una carta enviada a Hans Ehrenberg<sup>235</sup>, Rosenzweig le hacía saber que la cuestión del judaísmo no era el punto de llegada, sino el de partida, es decir, se trataba de un judaísmo empleado como un método que le permitiría un mejor acercamiento a la realidad en comparación de los métodos filosóficos usuales que, con sus categorías trataban de agotar la realidad completa, de modo que la de ellos era una empresa destinada al fracaso. Frente a esta postura, el filósofo de Kassel emplea como método la sustitución de categorías<sup>236</sup>, desplazando las viejas categorías filosóficas, muy formales y rigurosas, por otras<sup>237</sup> que, más flexibles y abiertas, no pretendían dar cuenta exacta del mundo real, sino reseñar cómo acontece la realidad en el devenir temporal. Por lo mismo, Rosenzweig recupera conceptos que, no siendo precisamente de la tradición filosófica occidental, los incorpora al discurso filosófico<sup>238</sup> provenientes del contexto judío. Sin embargo, también es cierto que aun cuando sigue reteniendo ciertas categorías del viejo pensamiento, las dota de un nuevo sentido. Tal es el caso del concepto de la *nada*, a partir del cual el autor insta una filosofía que no trata de prescindir de supuestos, como a menudo se ha intentado, sino presuponer el sentido común como algo de lo cual se puede, con justa razón, proceder a investigar. Pues el sentido común no nace sino en el mundo<sup>239</sup> en el cual uno reconoce que no sabe absolutamente todo, pero tampoco se ignora absolutamente todo, sino que se sabe algo, y que ese algo puede ser nada, comparado con todo el saber que guarda la realidad. Sin embargo, es importante reconocer que a partir de esa nada podemos erigir un saber más completo.

Frente a la clásica tesis filosófica que aseguraba que nada puede venir de la nada, el ser debía formularse como el fundamento de los entes, y no la nada. Ésta es una apuesta que comenzó en los primeros pensadores de la Grecia clásica, pero que formalmente

---

<sup>235</sup> Cfr., García Baró, Miguel, “La figura de la Estrella. Una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig” introducción a Rosenzweig, Franz, *La estrella de la redención, op., cit.*, p. 14.

<sup>236</sup> *Ídem.*

<sup>237</sup> Aun cuando junto a Dios, Hombre y Mundo, Rosenzweig suma los conceptos de Creación, Revelación, Redención, sostiene que, como tal, estas no son categorías en sentido estricto, pues estas constituyen una serie, sin la cual es difícil entender su sentido, mientras que las categorías, esas sí que se pueden entender aisladas unas de otras. Las categorías hacen participar por sometimiento a la realidad hacia ellas, mientras que la serie Creación, Revelación, Redención son ellas mismas una realidad fiel de las cosas. Cfr. Rosenzweig Franz, *La estrella, op.cit.*, p. 235.

<sup>238</sup> Filosófico porque, en última instancia, entre otras cosas, hay una inquietud de verdad y verificación a través de la experiencia.

<sup>239</sup> Cfr. García Baró, Miguel, “La figura de la estrella. Una la perspectiva global para la lectura de Rosenzweig”, *op. cit.*, p. 17.

alcanzó su madurez en el poema de Parménides. Cuando auguraba “no es posible no ser”, sentenciaba, en otras palabras, la imposibilidad de la Nada. Pero es justamente éste el flanco sobre el cual se vuelca la crítica rosenzweiguiana. Así, si queremos encontrar los antecedentes de cómo todo cuanto existe participa del ser, tendremos que remitirnos a la tradición inaugurada por el filósofo de Elea.

Ahora bien, lejos de afiliarse a los partidarios del Ser como lo Uno –postura defendida por Parménides– Rosenzweig defiende la postura de que de la idea de la Nada no nos podemos deshacer tan fácilmente. Pero el autor no nos hablará de una nada absoluta, pues sería la Nada-Uno, sino de una nada relativa. Es decir, si la idea del ser como lo Uno se ha desvanecido, lo mismo pasará si queremos implementar a la Nada como única y absoluta. Según las primeras páginas de *La estrella* “la nada no es nada, es algo”.<sup>240</sup> Y esa nada como algo es el supuesto más arraigado en el que se funda el Todo.

La idea de Totalidad a la que el viejo pensamiento trataba de reducir la multiplicidad de lo real se vio fracturada por la idea de la muerte. Pues la muerte existe, y sobre ella está de sobra querer probarla, pues es lo evidente de por sí. La muerte, entonces, es lo que impide que el Todo quede perfectamente bien cerrado. “Pues, ciertamente, un Todo no ha de morir y en el Todo nada moriría”.<sup>241</sup> Al ser la muerte una negación del todo -del ser- se convierte automáticamente en algo que es. Pero resulta que la muerte no es Una, sino la muerte de cada uno de los seres que hay, por tanto, no hay muerte, sino muertes.<sup>242</sup> La muerte de Pedro no es la muerte en general, sino la muerte de alguien concreto, es *su* muerte.

---

<sup>240</sup> *ER.*, p. 45.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>242</sup> Para un estudio profundo y detallado con respecto al tema de la muerte, puede verse el texto de Zachary Braiterman, ¿“In to life”? Franz Rosenzweig and the figure of Death. Este es un texto interesante porque presenta una perspectiva sobre la muerte en Franz Rosenzweig, rastreando en textos diversos que van desde la obra magna hasta cartas y escritos más confesionales. Braiterman se encarga de confrontar la visión teórica de la muerte en Franz Rosenzweig con la concepción que él tenía en su propia vida. Por lo que los hallazgos que este autor expone en su investigación le permiten sostener que, efectivamente, en la vida de Rosenzweig el tema de la muerte fue un pensamiento recurrente, de modo que la percepción que tenía sobre ella apunta a un sentido más espiritual. Quizá en un acercamiento a Platón, Braiterman observa que en Rosenzweig había una espera en cierto punto ansiosa de la muerte, sin procurar el suicidio, pues de esta manera se sitúa el vínculo con la eternidad, categoría central de la estrella de la redención. El bosquejo que se presenta en este texto enfatiza una muerte más vivencial, en la que, al reflexionar sobre ella, existe un vínculo con otros temas relacionados a ella, tales como el sufrimiento, el dolor y la enfermedad, muy presente está última por cierto en la obra del filósofo judío. Por lo que dicha reflexión, podría ayudar al lector a sensibilizarse con respecto a la muerte. Sin embargo,



En el fondo oscuro del mundo, como inagotable presupuesto suyo, hay mil muertes; en vez de la nada única -que realmente sería nada-, mil nada, que, justamente porque son múltiples, son algo. La pluralidad de la nada que presupone la filosofía, la realidad de la muerte que no admite ser desterrada del mundo y se anuncia en el grito -imposible de acallar- de sus víctimas, convierten en materia incluso antes de que sea pensado al pensamiento fundamental de la filosofía: al pensamiento del conocimiento uno y universal del Todo.<sup>243</sup>

Como podemos ver, la nada es equiparada con la muerte. Si la muerte es la fractura del Todo, es lo que impide su realización absoluta como totalidad, más allá de ella hay nada, que es la muerte, pero en ese preciso momento se convierte en Algo, que es superior al Todo, al fundamento, a la esencia, al fenómeno primario del cual emanan el resto de los entes y, por tanto, auténtico y verdadero fundamento de lo que hay, de lo real. Pero como ya no tenemos un fundamento o esencia única y absoluta sobre la que se sostiene lo real, sino tres elementos interrelacionados, tenemos, por tanto, tres nada primordiales que fundan el acontecer de esos tres fenómenos que ya hemos venido mentando (Dios, Hombre, Mundo).<sup>244</sup> “A cada ser su nada”.<sup>245</sup>

La muerte es lo que se opone a la Totalidad. Este argumento es una tesis que acerca mucho la filosofía de Rosenzweig al existencialismo. De hecho, las influencias de Kierkegaard en este sentido son plenamente evidentes. El filósofo judío admira en Kierkegaard el valor de afirmarse en la individualidad de una “conciencia que no necesitaba diluirse en el cosmos y que no era susceptible de hacerlo”.<sup>246</sup> Sin embargo, siguiendo a José Luis Bueno es posible decir que a pesar de contemplar al hombre en su existencia misma, la de Rosenzweig no es una filosofía existencialista<sup>247</sup>, o mejor dicho, va más allá del

---

como bien apunta el mismo Braiterman, probablemente muy otra sería la percepción de Rosenzweig sobre la muerte de haber sobrevivido a la barbarie del nazismo y confrontar que la muerte se situaba en un discurso que en mucho distaba del suyo. Braiterman también advierte la compleja encrucijada en la que se encuentra el lector de Rosenzweig para observar cual es el bien máspreciado que guarda su obra, si la muerte o la vida, ya que en la estrella parecería ser la vida, mientras que en el libro del sentido común la muerte resultaría mayormente ensalzada. Lo cierto es que la vida no gozaría del mismo valor sin la posibilidad de la muerte, pues una vida que no ha de cesar algún día ha de carecer de sentido. De igual manera, una muerte que no está fincada en la vida rica en experiencias sería una muerte absurda, quizá en el sentido de un Albert Camus. Por lo que habría que decir que muerte y vida se coimplican, no se pueden explicar y menos encontrar sentido a la una sin la otra. Con todo, el artículo antes citado arroja luces muy sugerentes con respecto al tema. Braiterman Zachary,

<sup>243</sup> *ER.*, p. 45.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>245</sup> Bensussan Gérard, *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía, op. Cit.*, p. 36.

<sup>246</sup> *ER.*, p. 47.

<sup>247</sup> Otro es el parecer, sin embargo, de Hilary Putman, para quien Rosenzweig sí tendría que ser un filósofo existencialista debido, precisamente, a que al igual que Kierkegaard, el existencialismo religioso va más allá

existencialismo al centrar su atención no solo en la facticidad del hombre, sino en la del mundo y en la de Dios también, entrelazadas siempre.<sup>248</sup> Pero no solo se ciñe a las tesis del filósofo existencialista, las influencias de Schopenhauer y Nietzsche despiertan en él un interés por una filosofía viva. Al respecto, comenta en una parte de su texto:

Hasta entonces el interés filosófico entero se había movido en torno al Todo objeto de saber. Al propio hombre solo le había sido lícito llegar al objeto de filosofía en su relación con este Todo. Ahora frente a ese mundo conocible se alzaba independiente otra cosa: el hombre vivo frente al Todo, uno que se burla de cualquier totalidad y universalidad.<sup>249</sup>

Ahora bien, a través de la nada es como se puede comenzar la aproximación a estos tres elementos. Si la nada es la fractura de cualquier totalidad, entonces estos elementos, tomados como esencias, no pueden tomarse como totalidades. Es decir, el Mundo no se puede comprender como totalidad, tampoco Dios, y menos el Hombre. Ya que, al serlo, habría un conocimiento Total de ellos, y la filosofía no tendría nada que pensar ya, y la verdad estaría dispuesta desde el momento mismo de haber inaugurado el pensar. Que Dios, el Mundo y el Hombre no sean totalidades cerradas se prueba por la vía del conocimiento que de ellos tenemos, un conocimiento que no es Total, porque sobre ellos no sabemos todo, si lo supiéramos ahí cesaría la investigación filosófica.

Pero no hay que olvidar que el autor del *nuevo pensamiento* ha instaurado a la experiencia como criterio de verdad. Ella es la instancia donde se tiene que corroborar el conocimiento, mas la experiencia lo es de los acontecimientos, de las facticidades, nunca podrá serlo de objetos acabados, porque estarían fuera del tiempo. Y el proceder de su investigación tendría que ser la nada<sup>250</sup>, porque es ella lo que les niega el carácter de

---

del mero dogma, hasta abarcar la vivencia singular del hecho religioso. “In my book, I refer to Rosenzweig, Buber, and Levinas as “existentialists”, because I take the heart and soul of religious existentialism, beginning with Kierkegaard, to be a battle against turning religion into mere dogma.” “Reading Rosenzweig’s Little Book”, p. 5. En línea: <https://www.argumenta.org/wp-content/uploads/2016/05/8.-Argumenta-12-Hilary-Putnam-Reading-Rosenzweig%E2%80%99s-Little-Book.pdf>. Fecha de consulta: 02/09/2021.

<sup>248</sup> José Luis Bueno, el “Nuevo pensamiento” de Franz Rosenzweig: una filosofía del diálogo y de la experiencia”, *op. Cit.*, p. 1.

<sup>249</sup> *ER.*, p. 49.

<sup>250</sup> Para un análisis pormenorizado sobre el concepto de la “nada” en Rosenzweig, puede verse el excelente artículo de Luca Bertolino, “La filosofía del nulla in Franz Rosenzweig” en *Anuario Filosófico*, XVI, (2000), p.p. 257-287. En este texto el autor explica, con bastante claridad, los diferentes alcances que tiene la función de la nada al interior de *la estrella de la redención*, principalmente en el primer libro. Es importante destacar que Luca Bertolino distingue, por un lado, el potencial metodológico de la nada, y por otro, distingue también el potencial ontológico y gnoseológico. En cuanto al primero, observa que la nada tiene una función metódica

totalidades, por un lado; mientras que, por otro, la nada es lo externo a ellos mismos, y es ahí donde hay que inquirir por su saber, si no queremos terminar en la investigación que comienza y claudica en lo mismo, en la interioridad, donde descubriríamos lo mundano en el mundo mismo, lo humano en el hombre mismo, y lo sagrado en Dios mismo. Mas cabe la alternativa de descubrir el ser de Dios en su relación con el Hombre y con el Mundo, el ser del Mundo en la relación de éste con Dios y el Hombre y el ser del Hombre, en su relación con el Mundo y con Dios.

Empero, si la de Rosenzweig es una filosofía de la experiencia ¿cómo acontece la experiencia de estos tres elementos? Sobre ello es sobre lo que se volcará la parte siguiente del presente escrito. Es así como se configuran los tres momentos clave de la filosofía rosenzweigiana: Creación, Revelación y Redención.

En lo que sigue procederemos a realizar un análisis de los tres elementos que articulan el sistema filosófico de Rosenzweig, junto con los tres acontecimientos que sumados a los elementos articulan las seis puntas de *La estrella*. Definiremos en qué consiste el ser de Dios, el mundo y el hombre, del mismo modo que explicaremos cómo ocurren las experiencias de la Creación, Revelación y Redención.

### **3.3 *La estrella de la redención***

*La estrella de la redención* es un libro compuesto por tres partes que se editaron inicialmente en tres tomos separados y que solo posteriormente vieron a la luz como una obra integrada en un solo volumen. Cada una de estas partes está, a su vez, integrada por

---

y operativa, a partir de la cual, el resto de la argumentación rosenzweigiana es posible (p. 13), pues la nada no es nada absoluta, sino relativa a algo, por tanto, el principio a partir del cual ese algo es investigado como por la vía negativa, como algo que no es. De lo que se desprende que, como bien observa Bertolino, la nada guarda un sentido negativo, que es el ya mencionado, y un sentido positivo, que es el que resulta de negar la negación, pues resulta lo positivo, es decir, la nada como algo que “es”, y que, por tanto, puede investigarse, en este caso, la muerte es la nada de la vida, pero la muerte no es nada, sino que al afirmarse, es ya algo, un principio, el cual justamente, resquebraja la totalidad con la que se cobija el idealismo. Esto, a su vez, ayuda a enlazar a la nada con su potencial ontológico y gnoseológico, pues al ser la nada “algo” y no simplemente “nada” posee una realidad tan plena que no se puede desechar tan fácilmente, sino que se le debe aceptar como tal, ahora sí, como una nada que hace posible una nueva filosofía, y ya no una simplemente nada que es pura abstracción. El texto de Bertolino arroja una luz bastante esclarecedora al respecto.

tres libros. Cada parte, tiene también su propia introducción, lo que nos hace ver que efectivamente estaban pensados como tomos que se pudieron haber publicado inicialmente por separado. La primera parte se titula “Los elementos o la perpetua antemundo”, “La ruta o el mundo siempre renovado” es el nombre de la segunda parte, mientras que la tercera se titula “La figura o el supramundo eterno”. A su vez, cada una de estas partes está conectada con la siguiente con una sección que el autor ha titulado “Paso” que es la bisagra que justamente une una parte con la siguiente. El “Paso” a su vez, está constituido por dos breves secciones llamadas “retrospectiva” y “perspectiva”, es decir, al termino de cada parte hay un balance en el que se hace un bosquejo de lo que se ha desarrollado (restrospectiva) y un bosquejo de lo que se analizará en la siguiente (perspectiva).

La primer parte<sup>251</sup> está escrita en un lenguaje impregnado de categorías estrictamente filosóficas, en ella el autor resalta y problematiza los tres conceptos de la tradición filosófica occidental, que son Dios, el Hombre y el Mundo. Por lo que desarrolla una metafísica, una metaética y una metalógica, es decir, una disciplina que trata de dar cuenta de cada uno de estos elementos, de ahí el nombre. No obstante, este intento es para Rosenzweig una vuelta a la filosofía tradicional que tanto aspira a cuestionar en su obra.

Así pues, la segunda parte, se ocupa de desarrollar una filosofía fincada en tres categorías fundamentales que están situadas al lado de los tres conceptos antes señalados, pero que, a diferencia de estos, ellas ya no pertenecen al pensamiento meramente filosófico gestado desde Grecia, se trata de la Creación, la Revelación y la Redención. En esta segunda parte comienza el verdadero intento de Rosenzweig por construir un sistema de filosofía diferente<sup>252</sup> a los ya presentados por el pensamiento tradicional. Esta parte la ha denominado “La ruta...”<sup>253</sup> con una intención especial, a saber, dejar un camino abierto al pensamiento, una ruta, una nueva ruta pues.

La tercera parte representa la verdadera propuesta que Rosenzweig elabora desde su propia reflexión, fincada en la crítica radical que ha hecho a la filosofía en las dos

---

<sup>251</sup> *ER.*, p. 43.

<sup>252</sup> *NP.*, p. 16.

<sup>253</sup> *ER.*, p. 135.

partes anteriores. “La figura...”<sup>254</sup> tiene la intención de representar pues, el resultado de una amplia investigación que convierte a la crítica, por un lado y al judaísmo, por el otro, como partes que constituyen un método propio de filosofía. Y es que, en efecto, esta tercera parte está nutrida fuertemente por todo el pensamiento judío que a Rosenzweig siempre le caracterizó. La figura, es decir, la estrella, compuesta por seis puntas, está constituida por las seis categorías que han sido cuestionadas y desarrolladas en las dos partes anteriores: Dios, Hombre, Mundo; Creación, Revelación, Redención. Por tanto, el desarrollo que a continuación se presenta tiene la intención de hacer explícita la relación que acontece entre estos seis temas retomados por Rosenzweig, y cómo es que, juntos, configuran la estrella de la redención, misma que a su vez no se puede entender sin un concepto central, a saber: la relación.

### 3.3.1 Dios

El primer libro de la primera parte de *La estrella de la redención* trata sobre el tema de Dios. Ahí aparece problematizado este concepto como uno de los tres elementos que constituyen el sistema de filosofía presentado en aquella obra. Lo que en este texto se encuentra es una crítica a las formas través de las cuales se ha comprendido a Dios, mismas que han conducido a una idea de éste como un Dios alejado del mundo real. En contraste a dicha tesis, Rosenzweig se pregunta cómo es posible que Dios esté cercano al mundo y al hombre, es decir, se pregunta por la relación que existe entre él con los otros dos elementos. Y la relación puede explicarse a través de la Creación. Así, para complementar la lectura del primer libro de la primera parte, se puede ir directamente al primer libro de la segunda parte, pues ahí es donde se habla de la creación como la parte constitutiva de Dios. El filósofo de Kassel sabe que su obra es complicada y, como lectores, nos otorga el derecho de probar nuestro propio método de lectura para comprender su pensamiento. En *El nuevo pensamiento*, observa lo siguiente: “quien no entiende algo puede con toda seguridad esperar su aclaración si continua valientemente con la lectura”.<sup>255</sup> Dicha referencia nos da la pauta para pensar que la obra puede dividirse

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, 319.

<sup>255</sup> *NP.*, p. 17.

según la expectativa que el lector tenga de la misma y, como, por nuestra parte tratamos de resaltar el carácter relacional de los elementos con sus respectivos acontecimientos, es muy sensato el intento de leer la obra enlazando el primer libro de la primera parte, con el primer libro de la segunda parte; seguido por el segundo libro de la primera parte, enlazado con el segundo libro de la segunda parte y; finalmente, el tercer libro de la primera parte, enlazado con el tercer libro de la segunda parte. De este modo veremos que el acontecer de Dios se da en la Creación, el acontecer del Mundo en la Revelación, mientras que el del Hombre se cumplirá en la Redención. Constituyendo de esta forma seis aristas que constituyen las seis puntas que complementan una estrella de seis picos. De ahí el nombre de la obra.

De un filósofo que tiene las más fuertes influencias en el judaísmo, uno no podría imaginar un pensamiento que careciera de la idea de Dios y, en Rosenzweig, la apelación a dicha categoría no es la excepción. El acercamiento de este filósofo a tal concepto es uno en el que Dios adquiere su esencia metafísica en el sentido auténtico del término. Es decir, un Dios que en verdad es Metafísico porque, aunque tiene su propia naturaleza, ésta no se reduce al mundo, sino que lo trasciende, pero paradójicamente no se aparta absolutamente de él, sino que se relaciona con él, pues él lo creó. Dios “conserva consigo su physis. Y, por consiguiente, se queda siendo lo que es: lo Metafísico”.<sup>256</sup> El mundo, de alguna manera es su obra, y su imperfección demanda la participación perpetua de Dios en él, ya que la creación no está acabada, sino que a diario está aconteciendo, motivo por el cual Dios no es una totalidad cerrada en sí, sino un elemento en constante relación con el Mundo y con el hombre.

Dios es metafísico, además, porque su ser se sitúa fuera de la identidad que se da en el pensamiento inaugurado por Parménides entre ser y pensar. En *La estrella*, leemos lo siguiente: “Dios tiene que poseer existencia antes de toda identidad entre ser y pensar”.<sup>257</sup> Pues únicamente bajo esta fórmula, Dios estalla la totalidad que circunda lo existente. Dios está situado en la exterioridad del mundo, y desde ahí es que se puede relacionar con él. Y, es justamente desde ese lugar que la Multiplicidad antecede a la

---

<sup>256</sup> *ER.*, p. 80.

<sup>257</sup> *ER.*, p. 58

unidad. Por eso es por lo que un poco antes Rosenzweig advierte: “para poder avistar simplemente nuestro concepto metafísico de Dios hemos tenido que despachar, justamente el concepto filosófico del Todo panteísta.”<sup>258</sup> Es decir, Dios crea el mundo, pero no se reduce al mundo, lo trasciende, y en ese sentido, no existe un esencialismo monista, sino que entre Dios y su obra que es el mundo, se establece lo múltiple.

Como hemos señalado en el apartado anterior, Rosenzweig traza un método propio de investigación por las esencias que le preocupan. Y su método consiste en partir de la nada, pero no de una nada absoluta, sino de una nada relativa, es decir relacionada con el elemento que trata de analizar. En este sentido, en el filósofo judío se puede apreciar una postura socrática al hacer de la ignorancia el punto de partida para la investigación filosófica. Una de las tesis más fuertes que Sócrates dejó por herencia fue aquella máxima en la que aseguraba “yo solo sé que no sé nada”. Pero en la conciencia de esa situación, se despertaba un deseo imparable por investigar y conocer la naturaleza de las cosas. Lo poco que Sócrates sabía era una nada comparado con el enorme conocimiento que guardaban en sí las cosas, y sobre ese conocimiento direccionaba sus investigaciones cuando inquiría a sus semejantes por lo que las cosas propiamente son. Pues bien, Franz Rosenzweig traza un método paralelo en su investigación. Y cuando quiere hablar de Dios, sostiene que de él no sabemos nada. Pero ésta, al igual que en Sócrates<sup>259</sup>, no es una nada pasiva y escéptica que nos conduzca a la suspensión del juicio sobre el mundo, como ocurría en los escépticos, sino más bien, se trata de una nada hipotética que estalla en la apertura del saber, en este caso, el saber sobre Dios. En efecto, “de Dios no sabemos nada. Pero este no saber, es no saber de Dios. Como tal, es el principio de nuestro saber de él”.<sup>260</sup>

No hay que perder de vista que la regla general en los filósofos es que, al instaurar una reflexión propia, la abordan en cuando menos dos momentos o episodios, que son, uno destructivo y constructivo el otro. Es decir, en el primero someten a crítica lo que hasta el momento hay sobre el tema que están trabajando y, si lo que hasta el momento

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>259</sup> Un paralelismo entre el proceder socrático y el proceder de Rosenzweig con respecto a la nada, es observado también por Luca Bertolino, “La filosofía del nulla in Franz Rosenzweig”, *op. cit.*, p. 19.

<sup>260</sup> *ER.*, p. 63.

se tiene es un saber que se desvanece ante dicha crítica, escombrarán el terreno para cimentar una consideración mejor definida y quizás mejor fundamentada, y en eso se aprecia el segundo episodio que es el constructivo. Así, Rosenzweig, a propósito del tema de Dios, dialoga con las consideraciones que se tienen previas a él y propone una noción más actualizada de dicha idea.

En efecto, la crítica rosenzweiguiana a la idea convencional de Dios es que a éste se le ha concebido como un Dios vivo, pero no un Dios de lo vivo, y la diferencia que entre estas dos consideraciones se esconde, marcará claramente el decurso del pensamiento rosenzweiguiano. Cabe aquí establecer nuevamente una distinción entre la forma en que la filosofía anterior concebía a Dios con respecto al nuevo pensamiento. “Si, por ejemplo, el antiguo [pensamiento] se planteaba el problema de si Dios es trascendente o immanente, el nuevo procura decir cómo y cuándo Dios pasa de estar lejos a estar cerca y de estar cerca de nuevo a estar lejos”.<sup>261</sup>

Siguiendo a Hegel cuando en *Las lecciones de la filosofía de la historia* revisa las diferentes tradiciones culturales, Rosenzweig examina la noción de Dios que ha existido, por ejemplo, en el mundo mítico de los griegos, donde juzga a la divinidad con una consideración muy cercana a la de Epicuro. Así, cuando el fundador de la escuela epicúrea sentenciaba que los dioses existen, pero que no se ocupan de este mundo<sup>262</sup>, Rosenzweig, a propósito de los dioses del olimpo, sentencia que ellos “solo ponen cierta atención conforme al plan de mantener a la Muerte lejos de su mundo inmortal. En todo lo demás, los dioses solo viven en la sociedad de ellos mismos”.<sup>263</sup> La idea aquí plateada, hace referencia a que los dioses de aquellas épocas se alejaron del mundo, y ciertamente, dejaban vivir al hombre, pero ellos no compartían el mundo con lo humano. Rosenzweig, en cambio, reclama un Dios que presencialmente habite el mismo mundo que habita el hombre, pues solo desde allí, Dios es Dios para el hombre, de lo contrario es un en sí, del cual no podemos conocer nada y lo que no podemos vivenciar tiene un nulo sentido en la vida humana, y por tanto es una vana investigación. Quizás cabrían aquí las palabras del

---

<sup>261</sup> NP., p. 29.

<sup>262</sup> Epicuro, “Carta a Meneceo”, en *obras*, Tecnos, Madrid, 2005, p. 58.

<sup>263</sup> ER., p. 74.



Wittgenstein<sup>264</sup> del *Tractatus* con aquella famosa máxima que decía: “de lo que no se puede hablar lo mejor es callarse”. Por tanto, frente a un dios que no vivencio, que no experimento, lo más sensato sería guardar silencio.

El intento de acceder al conocimiento de Dios por medio de su esencia es una empresa que, desde la perspectiva de la filosofía de la experiencia proclamada por Rosenzweig, está condenada al fracaso. Pues ya vimos que una de las tesis principales de este pensador contra la filosofía occidental arremete contra los esencialismos. El esencialismo es una postura que presenta a sus objetos en un estado muerto, pues las esencias no saben nada del tiempo, sino que, en su intento de sobrevivir al tiempo, se excluyen a sí mismas fuera del mundo del sentido común, y de ese tipo de cosas, nuestro autor no quiere saber nada. Contrario a todo esencialismo, para el filósofo de Kassel, “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”.<sup>265</sup>

Sobre lo dicho, hay que acotar una consideración importante. El hecho de que a Dios se le conozca a través del tiempo no quiere decir que se le prive de su carácter de eterno, pues si le privamos de dicha categoría ciertamente dejaría de ser Dios y se convertiría en un mortal común. De entrada, la categoría de la eternidad le está reservada para él y nada más que para él. Pero la experiencia que de él se tiene, como es humana, necesariamente tiene que ser una experiencia temporal. Y dicha experiencia acontece en la relación con el hombre. “Dios en sí mismo, si queremos asirlo conceptualmente, se oculta”.<sup>266</sup> aunque lo mismo ocurre con el mundo y con el hombre (sobre ellos volveremos

---

<sup>264</sup> Entre Rosenzweig y Wittgenstein puede encontrarse una cercanía entre varias premisas que caracterizan a los pensamientos de cada autor. Hilary Putman se ha encargado de hacer explícita esa posible relación, al sostener que la idea de la filosofía como una enfermedad es una tesis que aparece también en el pensamiento de Wittgenstein cuando pierde el sentido de lo que trata de enunciar sin un referente en la plena realidad, por lo que, cuando llega a este extremo, del mismo modo que en Rosenzweig, el filósofo puede encontrar una terapia en la misma reflexión filosófica, efectuando ésta de un modo distinto al que se ha venido haciendo. Naturalmente los rumbos a los que apunta el pensamiento de estos autores distan mucho entre sí, pero como punto de partida tienen aspectos comunes. El libro de Putman que trata de desarrollar esta comparación es: especialmente el capítulo uno “Rosenzweig y Wittgenstein”, *La filosofía judía, una guía para la vida. Rosenzweig, Buber, Lévinas, Wittgenstein*, Barcelona, Alpha, Bet & Gimmel, 2011, pp. 25-64.

<sup>265</sup> *NP.*, p. 32.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 32.

posteriormente). Lo importante es que, “ellos solo se abren en sus relaciones”.<sup>267</sup> Cabe preguntarse entonces, ¿a través de qué tipo de relación adquirimos un saber de Dios, si a éste no lo podemos asir conceptualmente?

Frente a este planteamiento, se comienza a vislumbrar uno de los ejes principales sobre el cual se articulará la idea de un pensamiento dialógico. Y, aunque aún estamos demasiado lejos de arribar a dicha tesis, de lo esbozado se puede proclamar que la idea de Dios que Rosenzweig propone no es un en sí, sino un Dios para-el otro. Es un Dios que crea el mundo, y que se revela en él. En este sentido, es un Dios vivo que entabla una relación -un diálogo, como más adelante lo veremos- con el hombre a través de la creación. Así, avanzaremos en otro tema inevitablemente ligado a la idea de Dios, a saber, la idea de la creación.

### 3.3.2 Creación

Ya hemos visto que, en el filósofo de Kassel, la doctrina de los esencialismos no tiene cabida, en virtud de que la esencia, convierte en totalidad al elemento que se trata de juzgar, en este caso, Dios. Y de una esencia, que es atemporal, no podemos saber nada sino solo lo aparente. Ahora bien, la forma en que podemos inquirir por el saber sobre Dios, como uno de los tres elementos, es a través del acontecimiento en el que él puede ser captado. Y la forma en la que Dios acontece, es a través de la creación. Si queremos observar en él su característica más propia ésta no podrá ser una esencia estática, sino un dinamismo puro, que es justamente el estar creando continuamente. “La conciencia creatural del mundo, es decir, la conciencia de su estar siendo creado, no de haberlo sido, se objetiva en el pensamiento de la providencia divina”.<sup>268</sup> Esto quiere decir que el mundo, como creatura, es una obra continua de la providencia divina, que no acaba. En este sentido, lo propio de Dios no es una esencia estática, sino un dinamismo puro, un

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>268</sup> *ER.*, p. 163.

obrar perpetuo sobre el mundo. Por lo tanto, Dios mantiene una relación perpetua con el mundo, es decir, con su obra. De ahí que Rosenzweig observe lo siguiente: “Ni siquiera como cosa determinada tiene la cosa una esencia propia: no es en sí, sino que *solo es en sus relaciones*. la esencia que tiene no está en ella, sino que es la relación que guarda con su género”.<sup>269</sup> Lo dicho aquí, aplica para el caso de Dios, su esencia no es una cosa objetivada, sino su esencia es su relación, en este caso su creación. La esencia de Dios, si queremos hablar en estos términos, es estar creando perpetuamente. Cabe en este sentido, reconocer las palabras Garrido Maturano, cuando señala que: “La Creación mienta el acontecimiento por el cual Dios y mundo dejan de ser los puros conceptos lógicos (ideas, en el sentido kantiano del término) sin vínculo entre sí, tal cual habían sido construidos al final de la primera parte de *La Estrella*, para revelarse como realidades efectivamente existentes ya siempre en relación mutua”.<sup>270</sup>

El tema de la creación tiene un trato muy peculiar desde esta óptica, ya que la creación no es algo que Dios haya terminado de una vez y para siempre.<sup>271</sup> Por lo tanto, Rosenzweig llega a tocar muy de cerca las líneas principales que articulan la filosofía existencialista.<sup>272</sup> Pues para él, echando por tierra a la esencia única y absoluta de lo que es, proclama que, si acaso hay una esencia, ésta tiene que ser la existencia misma. “Esta esencia que abarca todo lo particular, pero es ella misma universal y se reconoce a sí misma como totalidad en cada instante, es la existencia”.<sup>273</sup> Y el existir es el estar aconteciendo, en la dinámica propia de cada elemento. Por eso, un poco más adelante, agrega: “en contraste con ser existir significa lo universal que está pleno de particularidad y no es siempre y en todo lugar, sino que, contagiado en esto por lo particular, tiene constantemente que devenir de nuevo para mantenerse”.<sup>274</sup> Y, Dios, en este caso deviene

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 177. [Cursiva mía].

<sup>270</sup> Garrido Maturano, Ángel Enrique, “La aurora de la eternidad. La figura del instante en *La Estrella de la redención* de Franz Rosenzweig”, en *PENSAMIENTO*, vol. 77 (2021), núm. 296, p. 696.

<sup>271</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 163.

<sup>272</sup> “La esencia del mundo que ha entrado en la corriente de la realidad, que no es <<siempre y en todo lugar>>; una esencia que nace a cada instante nueva, con el conjunto entero de lo particular que ella abarca. Esta esencia, que abarca todo lo particular, pero es ella misma universal y se reconoce a sí misma como totalidad en cada instante, es la existencia. En contraste con ser, existir significa lo universal que está pleno de particularidad y no es siempre y en todo lugar, sino que, contagiado en esto por lo particular, tiene constantemente que devenir de nuevo para mantenerse”. *Ibid.*, p. 164.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 164.

en su creación, se manifiesta a partir de ella, la creación es lo propio de Dios. En consecuencia, si aspiramos a captar su esencia, veremos que dicha esencia es la existencia, mas semejante existencia, en este caso se ve reflejada en la creación. Dios existe creando.

Pero la aurora de la Creación divina no necesita *haber llegado a ser* el mundo algo *acabadamente* creado, sino en principio, solo, simplemente criatura. Lo que, visto desde Dios, es Creación puede querer decir, visto desde el mundo, tan solo la irrupción de la conciencia de su creaturalidad, en su estar siendo creado.<sup>275</sup>

Este estar siendo creado, implica que el Dios del que aquí se nos está dando cuenta, es uno que está con la atención fija en lo que acontece en el mundo. Implica, también, la imposibilidad de que él pueda retirarse de lo viviente, así, más que un Dios vivo, es un Dios de lo viviente, en lugar de uno muerto y retirado del mundo vivo, como ya Nietzsche reclamaba, a decir de la interpretación que el mismo Rosenzweig hace de él.

Otra de las discusiones en las que necesariamente se verá envuelta la postura rosenzweiguiana es aquella que se pregunta sobre si Dios crea de la nada o de algo ya preestablecido, en este caso del caos. Es posible adelantar que, para él, la creación tiene que ser creación de la nada. Si bien la postura que aquí encontramos hace evidentes a simple vista las más profundas influencias de la teología, no es arbitrariamente, sino que la apelación a ella es en virtud de que el idealismo, frete al cual el autor está debatiendo, no alcanza a explicar el tema de cómo el mundo acontece desde la conciencia pura.

Rosenzweig no olvida aquella proclamación kantiana que definía a la razón humana como la facultad de estar siendo “acosada por cuestiones que no puede rechazar [...] pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades”.<sup>276</sup> Así, la pregunta principal que asaltan a la razón es ¿cómo explicamos el devenir del mundo? Y, en efecto, es una de las preguntas que la razón se plantea, que no puede contestar fácilmente, pero que tampoco puede evadir despachándola de una vez y para siempre. De este modo, presuponer a Dios como el garante de la existencia del mundo así sin más, nos conduce a un problema de dimensiones mayúsculas, al cual, por cierto, la razón tiene que

---

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 163. [Cursiva en el texto].

<sup>276</sup> Kant Immanuel Kant, “Prólogo” a *La Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 7.

prestar atención sin los mecanismos necesarios para responder apresuradamente. Por eso, “en el lugar de Dios tenía, pues, que situarse otro origen del mundo, que también incluyera el serlo de Dios”.<sup>277</sup> Pues, ciertamente, si nosotros proponemos que el mundo viene de Dios, la pregunta obligada será, ¿de dónde viene Dios? Por lo que tenemos que buscar un punto que se ubique por fuera del propio mundo.

Dicha problemática no es nueva en Rosenzweig; éste la retoma del idealismo y, aunque no es tampoco un tema nuevo propuesto por lo idealistas –pues en la edad media fueron los temas principales sobre los que se reflexionó–, es, en cambio, en el idealismo donde despunta la aparente claridad de dicho problema que permite afianzar una postura al respecto. En efecto, lo que el idealismo propone es situar la explicación del mundo en el sí-mismo, que es lo único que en su carácter intangible es capaz de sustraerse al mundo y al propio Dios. Esto lo consigue a través de proceso en el cual, el sí-mismo –que puede ser mentado desde cualquier otro nombre, ya sea el propio “yo, el sujeto, la apercepción trascendental, el espíritu, la idea”<sup>278</sup>, etc.- se pone como el lugar que, en la abstracción propia, en su interior no queda otra cosa que sí mismo, y al exterior el mundo material. En ese sentido, el sí-mismo puede estar situado fuera del propio mundo, y desde la altura que le otorga esa jerarquía epistemológica puede contemplar cómo el mundo es, y proceder a explicarlo. Dicho en palabras del autor. “las cosas llevan los rasgos de su generador, del yo; pero como cosas son algo por sí, algo que ha salido del yo que lo engendró [...] todas se ordenan en una fila: un camino hacia abajo que parte del Yo y va hacia el puro No-yo- que parte del Yo en sí y va hacía la cosa en sí-”.<sup>279</sup> De esta manera el idealismo da por resuelto un problema extraordinariamente complejo que es el del fundamento ontológico de lo real. Sin embargo, las objeciones no se harán esperar, pues Rosenzweig observa que ninguno de los idealismos pudo resolver el problema de lo que auténticamente antecede al fundamento, que en ese caso es el caos que termina por aparecer en el fondo de la creación, pues es el caos que subyace en el fondo de todo “sin

---

<sup>277</sup> *ER.*, p. 181.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 182.

el cual no tendría el sujeto absoluto ningún fundamento para salir de sí y de su absolutidad”.<sup>280</sup>

Ahora bien, no olvidemos que una de las tesis que justamente Rosenzweig ha tratado de refutar a lo largo de su obra es aquella que identifica el ser y el pensar, mas la apelación a cualquier tipo de idealismo termina reduciéndose nuevamente a esta fórmula, desde la cual, es prácticamente imposible fincar una explicación desde la exterioridad en la cual la realidad no se reduzca a la razón o al pensamiento de la autoconciencia que genera el mundo exterior. Al respecto, Kuri Herrera observa lo siguiente:

El intento de romper con el idealismo no es solo el resultado de una meditación que surge y se desenvuelve en el seno de este, no es solo fruto consecuente de una batalla suscitada en el terreno del entendimiento: es también la sabia del presentimiento de *otro modo de pensar* que difiere en su origen del pensar de la filosofía.<sup>281</sup>

De ahí que el sentido común, del cual ya hemos dado cuenta en el capítulo anterior, sea una instancia en la cual se corrobora esa otra forma de pensar. No hay que perder de vista que el sentido común del que el autor nos está hablando no es un sentido común en abstracto, sino uno que tiene su registro desde una tradición ya dada, que en este caso es el judaísmo<sup>282</sup>, y desde la cual, solicitando categorías propias de él se intenta salir de la dicotomía idealista pensar-ser. Ya en el terreno que el judaísmo propone, podemos tomar parte por un *pensar creyente* que nos afianza a suponer un ámbito de realidades que no podemos corroborar pero que están ahí.

Al estar Dios creando constantemente, la creación es la instancia en la cual, el pensar no puede alcanzar a captar el ser, sino que el ser se convierte en algo que está excediendo a la propia razón, cuando esta lo trata de sitiar, aquel ya se le esfumó. Porque Dios, al ser en sus capacidades superior al hombre, puede crear a un ritmo mayor del que la propia razón humana es capaz de emplear. Así, vemos que la apelación a la creación

---

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>281</sup> Kuri Herrera, Saúl Daniel, *El sentido común de Franz Rosenzweig en la “Célula originaria”, de La estrella de la redención*, [Tesis doctoral], Xalapa-Enríquez Veracruz, Universidad Veracruzana, 2013, p. 101.

<sup>282</sup> Al respecto, puede verse otro texto de Saul Kuri en el cual hace unas precisiones importantes sobre los límites y los alcances del sentido común en Rosenzweig: “Sentido común, filosofía y judaísmo en Franz Rosenzweig”, *op. cit.* [Texto en línea, no contiene paginas numeradas, ver específicamente el apartado uno: “Sentido común y filosofía”.]

es en virtud que nos da la pauta para situar el fundamento del mundo en una auténtica exterioridad que hace manifiesta la fractura entre ser y pensar, y Rosenzweig aprovecha el saber que le confiere la tradición desde la cual está reflexionando, que es la judaica. Por tanto, aquí se alcanza a ver ya la importancia de reflexionar desde lo exterior no solo del idealismo filosófico, sino desde la tradición completa occidental.

El idealismo en cambio, “llevado por su sentimiento de tener que resolver aquí, por decirlo así, aquí mismo y ahora mismo, el enigma del mundo, dado que no puede reconocer la vigencia de nada exterior al mundo y al saber”<sup>283</sup> tiene que reducir el Todo a la conciencia del Sí-mismo, pues únicamente ahí puede reconocer y pensar lo que ya está desde siempre en él mismo, porque así mismo se procuró el mundo él mismo. De modo que es así, como el ser se puede acotar al pensar y hacer asequible lo real a la conciencia. “El mundo idealista -nos dice Rosenzweig- no está creado por la Palabra, sino por el pensamiento”.<sup>284</sup>

Aunque Rosenzweig defiende la idea de la creación a partir de la nada en función de que esta idea tiene la ventaja en comparación de las posturas idealistas, de sobreponerse a un escenario que niega el presupuesto del caos a partir del cual la razón identifica y ordena el ser, lo cierto es que la forma en que el autor aborda este tema es demasiado reducida y bastante pobre en sus explicaciones, tanto que es difícil encontrar una argumentación lineal y rigurosa de cómo la creación tiene virtudes propias de un pensamiento que trata de sobreponerse al idealismo. En un apretado párrafo, apenas y nos alcanza a decir que “el concepto de creación de la nada estaría perfectamente en su sitio en una auténtica confrontación entre conceptos del mundo”.<sup>285</sup> Levinas en cambio, es mucho más lucido en este sentido, pues a propósito de este tema nos puede arrojar una claridad mayor al respecto. En función que para ambos pensadores la creación es uno de los conceptos principales, el francés nos dice lo siguiente:

Afirmar el origen a partir de la nada por la creación, es impugnar la previa comunidad, de todas las cosas en el seno de la eternidad, de donde el pensamiento filosófico, guiado por la ontología, hace surgir los seres como de una matriz común. El desfase o nivel absoluto de la separación que la trascendencia supone

---

<sup>283</sup> *ER.*, p. 184.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 183.

no podría decirse mejor que con el termino creación, en el que a la vez se afirma el parentesco de los seres entre ellos, pero también su heterogeneidad radical, su reciproca exterioridad a partir de la nada. Cabe hablar de criatura para caracterizar a los entes situados en la trascendencia que no se cierra en totalidad.<sup>286</sup>

Del comentario levinasiano podemos rescatar algunos puntos importantes que en mucho enriquecen la tesis rosenzweiguiana sobre el tema. La creación somete a lo creado al tiempo, pues lo que fue creado es algo que puede fenecer, por tanto, a las cosas mundanas la creación las priva de la eternidad y las somete a la temporalidad, que es la instancia ante las cual se les puede experimentar. Y ahora sí, cabe con todo el derecho citar a Rosenzweig, quien nos dice que en la nueva filosofía “nada se puede conocer independientemente del tiempo”.<sup>287</sup>

Otra de las virtudes de apelar a la idea de la creación a partir de la nada, a decir de Levinas es que:

La gran fuerza de la idea de creación, tal como la aportó el monoteísmo, consiste en que esta creación es *ex-nihilo*; no porque esto represente una obra más milagrosa que la información demiúrgica de la materia, sino porque así el ser separado y creado no ha salido simplemente del padre, sino que le es absolutamente otro.<sup>288</sup>

Evidentemente, la argumentación sobre este tema es por mucho más contundente en Levinas que en el mismo Rosenzweig, pero es también claro que el judeo-francés sigue muy de cerca al judeo-alemán, por eso la apelación a aquel otro. En lo que sí ha insistido, en cambio, Rosenzweig es en la convicción de que la Creación no es algo terminado de una vez y para siempre, sino un crear perpetuo que hace que el Creador esté siempre cercano al mundo en el que está creando. Por tanto, tenemos aquí una consideración importante que hay que desprender de dicha reflexión. El Ser creador, es absolutamente otro, como lo ve Levinas que, al situarse fuera de la Totalidad, la fragmenta y le genera una abertura en la cual en el mundo siempre hay la posibilidad de insertar siempre algo nuevo: lo que aún se está creando. Ese Creador, por tanto, está situado por fuera de la propia totalidad, y su ser no coincide con el pensar, como ya lo quería la tradición

---

<sup>286</sup> Levinas Emmanuel, *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 330.

<sup>287</sup> *NP.*, p. 30.

<sup>288</sup> Levinas Emmanuel, *Totalidad e infinito*, op., cit., p. 64



inaugurada en Parménides. Sino que el pensar sobre él, es siempre rebasado por su Ser, que es la existencia hipostasiada en la Creación, y en la Revelación.

Ahora bien, la creación es algo tan abstracto que sobre ella no podemos tener sino una idea que será mera aproximación y no la podremos defender sino con la creencia y la fe, que por otro lado no son categorías descartadas en esta propuesta filosófica, sino más bien aristas importantes tomadas en cuenta en la alternativa de buscar otro modo de pensar. No obstante, ante la proclamación de un nuevo pensamiento que apuesta por la experiencia, bien podemos plantearnos la siguiente interrogante ¿Cómo es posible tener la experiencia de la Creación? Evidentemente eso es algo que se escapa a las facultades humanas. Pero nuestro autor nos previene de confusiones y nos advierte lo siguiente: “El creador es también el que revela”.<sup>289</sup> Por tanto, el hombre obtiene en el mundo la experiencia de la Creación a través de la Revelación. Por eso, en una parte del texto adelanta que: “Se trata, pues, de devolver a la Creación todo el peso de su objetividad, al lado de la *vivencia* de la Revelación”.<sup>290</sup> Dios se revela al hombre a través del mundo, por tanto, el Mundo y la Revelación son conceptos que se explican y se enlazan recíprocamente, así como ocurrió con Dios y la Creación, o como ocurrirá entre el Hombre y la Redención. Por ello, pasaremos en el siguiente apartado a analizar dicha relación, es decir, la que se da entre Mundo y Revelación.

### 3.3.3 Mundo

Del mismo modo que en la investigación que Rosenzweig hace sobre Dios comienza sentenciando que, en un primer momento no sabemos nada de él, pero que esa nada es ya, por sí misma el primer punto de referencia a partir del cual podemos iniciar su investigación, con el tema del mundo ocurre justamente lo mismo. “Del mundo no

---

<sup>289</sup> *ER.*, p. 179.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 145. [Cursiva mía].

sabemos nada”<sup>291</sup>, dice el autor. Pero esa nada, es justamente el ángulo que le permite esbozar una investigación sobre el mismo.

En el apartado anterior vimos cómo la esencia de Dios puede captarse en su creación, la cual es siempre una creación perpetua, que nunca da por terminada la obra que está creando, sino que, a cada instante, dicha creación se está perpetuando, de modo que se encamina hacia la eternidad. La esencia de Dios es su creación. Y lo que Dios crea es el mundo. Por tanto, el mundo no puede entenderse como una totalidad cerrada y completa en sí misma. Desde esta perspectiva, Rosenzweig nos invita a pensar al mundo, al igual que Dios, como un elemento que constituye su sistema, pero un elemento que no está cerrado en sí mismo y que, para acceder a él, es decir, para conocerle, no podemos abordarlo como una entidad estática y acabada, pues el mundo se está constantemente renovando el acontecer del tiempo. Captar al mundo en renovación perpetua, es captarlo en su acontecer mismo. Filosóficamente hablando, la pregunta ¿qué es el mundo? tendría que ser reemplazada por aquellas otras preguntas que interrogan sobre cómo el mundo deviene, pues si de algo podemos tener certeza es que, en el pensamiento de nuestro autor, el mundo no es algo que fue felizmente terminado por la obra de Dios. Por tanto, en la creación de éste está al mismo tiempo su perpetua renovación: “pues el ser del mundo no es una esencia en infinito reposo”.<sup>292</sup>

Por principio, entonces, del mundo no sabemos nada. Pero esta nada, a decir de Rosenzweig, no es una nada absoluta o abstracta, sino una nada determinada y relativa. Relativa en este caso al mundo. Por tanto, estamos una vez más frente a una nada hipotética. La nada, en este caso, es la nada del mundo. Pero si reiteramos que del mundo no sabemos nada, estamos dando por hecho que sabemos algo. Y entonces la nada se ha tornado en un algo que por confuso y disperso que sea, es ya un primer esbozo de que el mundo es algo y que podemos completar el conocimiento tras una minuciosa investigación como la emprendida en *La estrella de la redención*.

En cierto sentido, el mundo del que nos está hablando Rosenzweig tiene muchas semejanzas con el ser del que hablaba Heidegger. Si para el autor de *Ser y tiempo* el ser

---

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 83.

era el más claro, pero a la vez el más oscuro de los conceptos, para Rosenzweig, el mundo participa de una consideración similar. El mundo, en este caso, es un elemento evidente de por sí, y sin embargo, polarizado por los otros dos elementos que son Dios y el Hombre, que son los referentes a partir de los cuales se ha bosquejado la comprensión del mismo mundo; y pocas veces a él se le ha interrogado propiamente a que hable y demuestre la esencia de sí mismo. Al respecto, Rosenzweig considera que el mundo:

Nos es lo más patente y sobreentendido: tan cosa consabida como el Sí-mismo propio, y más consabida que Dios. Es lo comprensible por antonomasia: aquello que tiene por determinación su especial atención para ser entendido de suyo y por sí, para ser autocomprensible. Pero la filosofía hace mucho que pasa por encima de esta comprensibilidad de suyo para ir a su orden del día, en el que intenta una y otra vez hacer o bien del Yo o bien de Dios el punto de partida de la comprensión, reduciendo directamente a cero la auto-comprensibilidad del mundo.<sup>293</sup>

La crítica que en este sentido está haciendo el autor, observa que al mundo puede ser entendido por sí mismo, sin reducirlo a los otros dos elementos, con los que ciertamente se relacionada, pero a los cuales no se subsume. Sin embargo, si el mundo es capaz de revelar su ser propio por sí mismo, cabe preguntar ¿cómo es posible captar su esencia? ¿cómo se constituye propiamente el mundo?

Si el mundo no está constituido por una esencia en infinito reposo<sup>294</sup>, sino más bien él se puede percibir en el acontecer de la creación que, como vimos en el apartado anterior, no está terminada de una vez y para siempre por Dios, sino que a cada instante está aconteciendo, el mundo entonces es algo dinámico, que se transforma también con el acontecer del tiempo. Y esto es así, porque los seres que lo conforman no son nunca una totalidad, no están completos, siempre están a la espera de que se integre lo nuevo. “Este mundo necesita que su existencia esté siendo constantemente creada y renovada. En una palabra, necesita consistencia, duración en el tiempo”.<sup>295</sup> El mundo está en devenir, y como tal no puede ser comprendido como una totalidad perfectamente cerrada que el pensamiento pueda envolver con el pensar mismo. En su carácter de acontecimiento, el

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>295</sup> Garrido Maturano, Angel Enrique, “La aurora de la eternidad. Las figuras del instante en *La Estrella de la redención* de Franz Rosenzweig”, *op. Cit.*, p. 696.

mundo siempre excede al pensamiento, que nunca alcanza a aprender lo que el mundo está siendo.

En el mundo siempre hay algo nuevo, que impide que éste se cierre como una totalidad. Por eso es que, en este sentido, la crítica al concepto de totalidad con el que la filosofía ha operado de Jonia a Jena, vuelve a ser retomada por el filósofo de Kassel. El pensar que abarca el mundo como una totalidad, queda, pues, descartado de este sistema de filosofía. Sin embargo, el pensamiento del mundo no es tampoco rechazado del todo, pues lo que en última instancia Rosenzweig está emprendiendo es también un pensar el mundo, solo que propone un pensar de otro modo. Por eso, en un pasaje de *La estrella*, podemos leer que “al pensamiento no se le cierra ninguna puerta, pero «se le impide que mire del otro lado».<sup>296</sup> Ese otro lado que se le impide ver al pensamiento es lo que se sitúa fuera de la totalidad, lo que, en este caso, está más allá del mundo.

Frente a un idealismo como el de corte hegeliano que reducía el mundo a puro espíritu, Rosenzweig devuelve al mundo su esencia más original: el fenómeno. En este caso, el fenómeno se sobrepone a lo espiritual. “el fenómeno es lo siempre nuevo: la maravilla, el milagro en el mundo del espíritu”.<sup>297</sup> En la crítica más radical que *La estrella* expone sobre el idealismo, Rosenzweig rescata las virtudes de los fenómenos que constituyen al mundo para aseverar que cada fenómeno es algo nuevo que irrumpe frente a la nada, para negarla y constituir su carácter extensivo del mundo. “Cada novedad es una negación de la Nada, algo que nunca había sido, un principio de suyo, algo inaudito, algo «nuevo bajo el sol».”<sup>298</sup>

Ante un mundo como totalidad cerrada, también hay que anteponer los fenómenos como particularidades que lo constituyen, no como un todo, sino como muchas partes. Por eso que “el ser del mundo tiene realmente que ser su por Doquier y su Siempre”.<sup>299</sup> Los fenómenos son acontecimientos que ocurren en el tiempo, por lo que tienen un punto de partida, que es su creación, obra siempre esencial de Dios; pero también su muerte, que es la esencia de cada ser que en el acontecer del tiempo se ve obligado a enfrentar. Dichos acontecimientos impiden que la totalidad se cierre en algún momento, aunque son

---

<sup>296</sup> *ER.*, p. 84.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 83.

considerados en el tiempo, constituyen la eternidad misma de la que posteriormente nos tendrá que dar cuenta Rosenzweig, pues los fenómenos nunca terminan de ser creados porque son obra de Dios, y aunque en sí mismos son finitos, la creación tiene que ser infinita, pues al ser creación de Dios no puede tener límite ni espacial ni temporal, motivo por el cual la eternidad puede ser considerada como una modalidad propia de Dios en el mundo.

Pero volvamos a los fenómenos particulares, ellos, nos dirá el autor, “no llevan escrito en la frente de dónde vienen ni a dónde van: son. Siendo son singulares, cada uno contra todos los demás, cada cual separado de todos los otros, *especial*, un *no-otro*.”<sup>300</sup> Como podemos ver, frente al poder arrasador que se le puede atribuir a cualquier totalidad al supeditar a ella todos los seres particulares, Rosenzweig privilegia la particularidad de cada ser o, en este caso, de cada fenómeno para quebrantar a la misma totalidad, y mostrar así, lo absurdo de querer imponer al mundo como una totalidad bien definida. Pensar al fenómeno en su particularidad, le permite a Rosenzweig decir que éste “fue la *crux* del idealismo, y, por tanto, de toda la filosofía, desde Parménides a Hegel. El idealismo no podía entenderlo como *espontáneo*, porque con ello habría negado el universal gobierno del logos”.<sup>301</sup>

Pensar al mundo desde los fenómenos mismos que en él acontecen nos permite entender por qué en este autor hay una apuesta por el mundo real y concreto que se puede captar desde el sentido común y por qué el sentido común es justamente una fuente de sentido y de saber que, a diferencia del conocimiento de las esencias inmutables, nos conduce a un mejor lugar epistémico desde el cual percibir lo real es percibirlo en el devenir y en el flujo de la vida del cual justamente forma parte el mundo. De ahí que el idealismo, en el afán de dar con la verdad, sacrificó el mundo de la experiencia que justamente Rosenzweig trata de rescatar en su investigación filosófica. El idealismo tenía que poner entre paréntesis la realidad, dudarla radicalmente. El idealismo no podía apelar a los fenómenos particulares, pues estos se dan en el acontecer del tiempo, que es lo que los vuelve temporales y, por tanto, perecederos. Pues la filosofía no quería saber nada de cosas temporales captadas en el devenir, sino que trataba de vérselas con objetos estáticos que, al serlo, inevitablemente se convertían en objetos inertes.

---

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 87.

### 3.3.4 Revelación

Si, a propósito de la Creación, podemos considerar que para Rosenzweig ésta no es una actividad de Dios que se da por concluida en determinado momento, sino que está en un continuo crear, esta premisa tiene algunas implicaciones importantes a tomar en cuenta. Primeramente, está el hecho de que Dios, al estar creando, está necesariamente ligado al mundo, no es simplemente el ser trascendente que creó; que terminó su creación y después se alejó, como el autor reprocha del Dios de los paganos del cual, una vez creado el mundo, ya no se sabe nada y, por tanto, en este caso no es posible hablar de un Dios de lo viviente. Hemos de decir, entonces, que Dios está vinculado inevitablemente al mundo, es decir, a su mundo, al que está creando continuamente.

Si la presencia de Dios se hace patente en su crear infinito, tenemos elementos para decir que él se revela al hombre en el mismo mundo que crea continuamente. La facticidad de Dios es la creación. La facticidad del mundo es estar siendo creado. Así, Dios no se entiende sin su creación ni el mundo sin su creador. Para entender a uno hay que poner atención especial en la facticidad del otro y viceversa. Dicha interrelación es lo que permite entender por qué en Rosenzweig, como ya hemos afirmado, lo fundamental es la relación. Y, dicha relación es un fenómeno que acontece entre Dios, Hombre y Mundo. Pero esta relación acontece en sus facticidades, no en sus esencias, inmutables y estáticas, sino en cómo éstas se configuran en el devenir del tiempo. Por tanto, podemos hablar de la facticidad de Dios, que ocurre en la creación y que, sin embargo, no se agota en ella.

En efecto, si la facticidad de Dios fuera únicamente la pura creación, éste ya tendría que haber quedado oculto desde el principio mismo de su obra, pues esta hubiera sido fuera del tiempo y, por tanto, no habría necesidad de Él ya que habría terminado su obra tan pronto como la comenzó. Así, la primera forma en que Dios se revela es la creación, mas no es la única. A propósito, el filósofo de Kassel observa lo siguiente: “Así pues, la primera revelación en la Creación exige, precisamente por su carácter de revelación, que irrumpa una *segunda* revelación: una Revelación que únicamente es revelación; una revelación en el

sentido estricto; no: una revelación en el sentido más estricto”.<sup>302</sup> Cabe, pues, en este sentido, plantearse la siguiente pregunta ¿qué podemos entender por esa segunda revelación que el autor está introduciendo en su discurso? ¿Cuáles son los rasgos que la caracterizan y cómo se diferencia de la Creación, que es, a decir del mismo autor, la primera revelación?

Por principio de cuentas, podemos establecer una diferenciación entre los niveles que alcanza cada una de estas etapas a través del tiempo. La Creación es obra que pertenece al pasado-presente. Esto es así porque se trata de un acontecimiento que, como referente tiene que partir del pasado, pero como creación perpetua incide en el presente. Es como la noción del tiempo en san Agustín, un instante fugaz casi imperceptible, que cuando no lo pienso, lo sé, pero cuando me decido a preguntarme sobre él, ya no lo sé, pues participa del devenir que no puedo asir conceptualmente; y cuando lo percibo y trato de describirlo ya pasó. Por tanto, la creación participa de esta forma dicotómica del tiempo que, aunque es algo que necesariamente corresponde al pasado, tiene que ver con un presente que apenas hace unos instantes estaba siendo y ahora ya fue. La creación tiene que ser algo ya dado, pero en su perpetuidad tiene que ser algo que aún está ocurriendo. Por eso, su forma de percibirla, temporalmente hablando, es bajo el esquema pasado-presente.<sup>303</sup>

La Revelación, por el contrario, participa del presente más puro. Ella ocurre en el ahora mismo, obedece al esquema temporal del presente-presente. Por eso, en el pasaje dedicado a este tema, en *La estrella* podemos leer: “Solo así, no ya como testimonio de una Revelación sucedida en general, sino como exteriorización de una Revelación que sucede

---

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>303</sup> En cambio, la Redención, se inserta en la dicotomía futuro-presente. Al igual que en la Creación, en la Redención habita una noción paradójica del tiempo. Es futuro-presente porque la Redención es un acontecimiento que por esencia pertenecería al futuro, pero que, sin embargo, la espera de que suceda hoy mismo es muy natural en la forma de percibirla. La paradoja de la Redención es que obedece necesariamente al futuro, pero que, como tal, nunca sucederá sino en el presente mismo, de hecho, a cada día sucede. Por eso, en Rosenzweig Creación, Revelación, Redención están interrelacionadas y no es posible entender la una sin las otras dos. Motivo por el cual, también, el tiempo dividido en sus tres estados (pasado, presente, futuro) está interrelacionado. El pasado nunca está del todo muerto, sino que es anticipación el futuro, y el futuro es testimonio de lo que aconteció en el pasado, mientras que en el presente se ve la huella del pasado y se configura el futuro. Un autor imprescindible para comprender estos temas y que justamente subraya que el mesianismo y todo lo que tenga que ver en la percepción de lo temporal desde lo judío, es paradójico, es Stéphane Mosés. “La idea judía de mesianismo, es en su esencia misma, una aporía, el mesianismo solo se puede afirmar realizándose, pero en cuanto se realiza se niega a sí mismo. Se caracteriza así por un aspecto trágico: la tensión mesiánica del pueblo judío siempre lo ha hecho vivir a la espera de un cambio radical de la vida, en la tierra que, cada vez que parecía anunciarse, en seguida resultaba ser ilusorio.” *El ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, op. cit., p. 161.

*ahora mismo* en el instante, sale la cosa de su pasado esencial para entrar en su presente vivo”.<sup>304</sup> En otra parte del texto, el autor hará el siguiente comentario que bien vale la pena rescatar: “A la forma temporal del pasado en que la Creación se fundó como hecho y se coronó como resultado, le corresponde predominantemente el presente. La Revelación es presente, es incluso el presente mismo”.<sup>305</sup> En efecto, la Revelación representa un tiempo sumamente importante, ya que aquí las cosas que configuran el mundo adquieren su vitalidad más pura, están en el goce del puro presente, fuera del anonimato que las disuelve en la nada. En la revelación, Dios le confiere al mundo la facticidad de acontecer en el dinamismo más puro que evade todo intento de ser atrapado por conceptos o categorías que tratan de fijar una esencia inmutable. Así, Rosenzweig escribe a propósito de la revelación lo siguiente:

Y al ir fluyendo este *brillar* a lo largo del tiempo, siempre de nuevo, de cosa en cosa, libera a las cosas de su solo-haber-sido creadas, y, a la vez, libera a la Creación de la angustia -que permanentemente pende sobre ella- de hundirse de nuevo en su origen de la nada, por una parte, y del ocultamiento divino, por la otra. Así, la Revelación, precisamente en su surgir incondicionadamente momentáneo, es el medio por el que la Creación, se consolida en sus figuras. El Creador aun no podía retirarse tras la Creación a la oscuridad rica en figuras y justamente por eso sin figura. [...] Dios ahora está presente; presente como el instante, como cada instante; y así empieza a ser lo que como Creador aún no había sido verdaderamente y solo ahora empieza a serlo: fáctico, como los Dioses de los paganos en la fortaleza mirada de su mito.<sup>306</sup>

Antes de llegar a la redención como aquel estadio en el cual el mesianismo judío tiende a ver el cumplimiento de la ley hebrea -que no es el logos, pero que está en la posibilidad de acontecer- la Revelación juega un papel importante como antesala de la Redención. En la Revelación, Dios se revela ya no solamente como creador, relacionándose exclusivamente con el mundo, sino también como hablante, relacionándose con el hombre al cual interpela a través de la palabra. De modo que la relación se instituye como el principio que funda la interconexión de los elementos en sus facticidades. Por eso en la cita anterior, destaca aquella idea que enfatiza que la Revelación libera a las cosas de su solo-haber-sido, para instaurarlas en el estar siendo. Un estar siendo en el que dichas cosas, junto con el hombre obedecen el mandamiento que viene de Dios. La Revelación es un momento

---

<sup>304</sup> *ER.*, p. 206-7. [Subrayado original].

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 207.



importante porque en ella se encuentra el sentido, hay una orientación de la existencia, así lo ve el autor, según el parecer de Carlos Piñeiro Iñiguez.

Después de la Revelación hay un arriba y un abajo en la naturaleza, que son reales y ya no relativizables [...] y un antes y un después en el tiempo, reales y estables. De modo que en el espacio “natural” y en el tiempo natural, el centro es siempre el punto en el que *estoy* [...]; en el mundo del espacio tiempo revelado, el centro es un punto inamoviblemente fijo, que no desplazo cuando yo mismo cambio o me muevo; la Tierra es el centro del mundo y la historia universal se sitúa antes o después de Cristo.<sup>307</sup>

En la Creación, Dios crea las cosas. En la Revelación, dichas cosas adquieren sentido. En la Creación, las cosas son solamente creadas, en la Revelación son nombradas, son sacadas del anonimato que antes las diluía entre la nada. En la Creación, entendida como un proceso que se reinicia cada día, y que nunca termina, Dios aparece como creador de una realidad que a diario se renueva, que en cada instante es otra diferente a la que apenas había sido. Pero que, al mismo tiempo, Dios también la interpela, y en esa interpelación la Revelación acontece. Como una señal de que Dios no se ha olvidado de lo que creó, y que a cada instante está preguntando a su creación sobre ella misma. Al efectuar este ejercicio, Dios está llamando a su mundo creado, lo está interrogando, y en ese mundo está situado el hombre, por eso es que, la pregunta también, o principalmente, va dirigida a él. “La Revelación es, pues, igual de necesaria que la Creación -nos dice Rosenzweig-, pues el nombre es tan necesario como la cosa, y no hay que «retrotraerlo» a la cosa; si bien, por otra parte, la cosa es supuesto necesario y presagio callado de su nombre.”<sup>308</sup>

En efecto, bajo lo dicho hasta ahora, podemos trazar una distinción más nítida entre la Creación y la Revelación. De acuerdo con este criterio, cuando las cosas son nombradas dejan de ser simples cosas creadas y pasan a ser categorías que, bajo un nombre específico, adquieren un lugar propio en el mundo creado. “Lo que tiene un nombre propio ya no puede ser cosa, ya no puede ser la cosa de cualquiera: es incapaz de desaparecer en el género sin dejar rastros [...]”<sup>309</sup> Mas recordemos que la revelación es de Dios hacia el hombre. Por

---

<sup>307</sup> Piñeiro Iñiguez Carlos, *Franz Rosenzweig y la teología judía contemporánea*, op. Cit., p. 115.

<sup>308</sup> *ER.*, p. 234.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 233.

tanto, si Dios se revela al hombre nombrando, ¿Cuál es el tipo de nombramiento con el que Dios llama al hombre? ¿Bajo qué palabra el hombre recibe la Revelación divina?

Si cada cosa en el mundo deja de ser tal al momento de ser nombrada y adquiere un nombre propio con el que ésta se identifica, el hombre también dejará de ser más que una simple cosa entre otras, un Yo que se repliega en sí mismo y se convierte en Tú que está siendo interpelado por la palabra de Alguien Otro. En este escenario ocurre una transformación recíproca entre Dios y el Hombre, pues si el hombre se transforma en un Tú que escucha el llamado de Alguien, ese Alguien también pierde la propiedad de Alguien anónimo y se transforma en un Yo que habla, y que en ese hablar se cumple plenamente su facticidad como Dios de lo viviente y ya no solo como Dios que creo lo vivo, pero que luego se ocultó a falta de predominio en el mundo que creó.

Ahora, una vez que Dios ha adquirido ser dentro de la Revelación y sobre la base de ella, o sea, su ser que solo lo ha conquistado como Dios revelado, con completa independencia de todo ser en lo secreto, es cuando puede también, a su vez, darse a conocer, sin que haya peligro en ello para la inmediatez y el puro carácter presente de la vivencia. Porque el ser que Él da ahora a conocer ya no es ninguno allende a la vivencia, un ser en lo oculto: sino que ha surgido por entero en la vivencia misma: está por entero en lo patente. No se da a conocer antes de revelarse, sino que tiene que ir por delante su revelarse para que pueda darse a conocer. Pero ahora está obligado a hacerlo.<sup>310</sup>

Si recordamos las aristas principales que articulan el nuevo pensamiento de Rosenzweig, percibiremos que una de ellas apunta justamente a la filosofía como una filosofía de la experiencia, es decir, que busca la verdad en la experiencia que se tiene de los tres elementos principales (Dios, Mundo, Hombre) en su facticidad propia (Creación, Revelación Redención). Así pues, a la pregunta ¿Cómo es posible la experiencia de Dios? La cual, de hecho, no pudimos responder en el apartado dedicado al tema de la Creación, hasta ahora comenzamos a reunir elementos que nos permiten otorgar una respuesta a dicha interrogante. Con base en la cita anterior, podremos decir entonces, que la experiencia de Dios se ampara, bajo la óptica de Rosenzweig, en la vivencia que tenemos ya no de la Creación, sino de la Revelación. Pues aquella sucede en un tiempo pasado, que, aunque

---

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 228.

actualizada en el presente, participa de un pasado que, como el de Levinas, es un pasado inmemorial, del cual podemos tener una aproximación, pero no una experiencia, que es lo que, junto con el filósofo de Kassel, nos preocupa.

No obstante, en la Revelación no solo es Dios quien participa de ella. Él desempeña una parte importante, pues es quien se revela, pero falta por considerar ese otro a quien justamente se revela, y ese es el Hombre mismo. Es precisamente este punto que nos permite descubrir el concepto de relación como la categoría que hará posible un pensar dialógico, que ocurre entre Dios y el hombre. Con respecto a este segundo elemento, nos dice, “es el otro polo de la Revelación. Sobre él se derrama el amor divino. ¿Cómo se prepara para recibirlo? Porque tiene que prepararse”.<sup>311</sup> Frente a lo dicho por el autor mismo, cabe preguntarse justamente ¿cuál es la importancia que tiene el amor en la forma ante la cual Dios se revela al Hombre? Es de sospechar que el amor tiene un peso fundamental en esta relación, de otro modo no habría explicación para que esta categoría aparezca a estas alturas de la reflexión rosenzweiguiana. Averiguaremos a continuación la importancia del amor.

Como el hombre es un ser peculiar en medio del resto de los seres que habitan el mundo, la relación entre Dios y aquel necesariamente tiene que ser una relación igualmente especial. Cuando Dios se revela al hombre, no lo hace de la misma manera en que se revela a cualquier otro objeto. Sino que, como hemos averiguado, lo hace través del amor, porque el amor es la fuerza, en sentido superlativo, que todo lo puede, incluso más que la muerte. De ahí que el segundo libro de *La estrella* comience con una afirmación tan sugestiva, traída a colación a partir del *Cantar de los cantares*, como la siguiente: “Fuerte como la muerte es el amor”.<sup>312</sup> En cierto sentido, todo el libro segundo podría describirse como un extenso comentario a esta breve pero significativa sentencia, la cual es rematada subrayando que “el amor, sin duda, se apodera de los dos: del amante y de la amada”.<sup>313</sup> El amante y la amada se podrían entender como los adolescentes enamorados que buscan perpetuar su amor a cada instante, pero cabe también, hermenéuticamente hablando, una lectura menos literal de dicha expresión en la que podemos identificar a Dios con el amante y al hombre con el amado. ¿Por qué es el amor la categoría a la que Rosenzweig apela para establecer la relación entre Dios

---

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 201.

y el hombre? ¿cuáles son los requisitos que el amor cumple, para ser privilegiado en la Revelación como la forma en la que acontece la experiencia de Dios por parte de lo humano? Pero, sobre todo, ¿cómo es posible captar este amor que, a primera vista, parece ser algo tan abstracto e ideal que, por mucho contrastaría con la apuesta por la experiencia a la que Rosenzweig está apelando en su nuevo pensamiento? Estas interrogantes nos permitirán entender mejor el acontecimiento de la Revelación. Así pues, examinemos un poco más de cerca dichas preguntas.

Si el acto de Dios de creación se torna en Revelación –en la medida en que Dios siempre tiene la mirada fija en el mundo que a cada instante se renueva, que nunca termina de ser, sino que en cada momento es actualizado– convenía entonces introducir una categoría, por decirlo de alguna manera, existencial<sup>314</sup> que describiera esta dinámica del estar siendo, sin llegar algún día a ser plenamente terminado. Esa categoría debe ser el amor, pues éste es, al igual que la creación, un deseo que nunca cesa. Un impulso que en la medida en que se acrecienta, se experimenta siempre, paradójicamente, como insuficiente.<sup>315</sup> Algo que, como la Creación, se renueva a cada instante. “Solo el amor es simultáneamente violencia fatal sobre el corazón en que se suscita, y a la vez, algo que acaba de nacer, algo que empieza tan sin pasado, tal totalmente surgiendo en el instante al que llena y solo en él,”<sup>316</sup> Solo el amor corresponde, entonces, a la Revelación, porque es en aquel donde ésta acontece siempre como presente, como una fuerza que no satisface al amante frente a su amada, y por eso mismo, hay siempre una necesidad latente de refrendar tal convicción. “Solo el amor del amante es esta entrega de sí renovada a cada instante”.<sup>317</sup> El amor nunca es suficiente para colmar la falta que el amado tiene, de ahí que no pase un instante en el que el Creador o, mejor dicho, el amante, no sienta la necesidad de completar el amor que se ha comprometido a dar.

El amor se tiene que entender, como la Revelación, en el auténtico presente, pues éste es el tiempo que le conviene como acontecimiento que nunca termina de suceder.<sup>318</sup> Como el amor es un presente siempre actualizado, el amante (Dios) busca al objeto de su amor a

---

<sup>314</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 164.

<sup>315</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 208.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 209.

cada instante, para derramarle, justamente, su amor. Y, como el amor no es una relación cualquiera entre Dios y un objeto cualquiera, sino entre Dios y el hombre, para tal cosa, la forma en la que el Dios busca al objeto de su amor es bajo un nombramiento bien definido. Al hombre no le pregunta ¿Quién o qué eres?, de suyo sabe lo que es, pues forma parte de su Creación, la pregunta con la que el amante se refiere a su amado es *¿Dónde estás?*<sup>319</sup> y por este medio refrenda una falta, una necesidad. Cuando Dios lanza dicha interrogante, ésta pone de manifiesto el inicio de una búsqueda. La búsqueda por alguien que, al ser libre, tiene la posibilidad de desplazarse en el mundo y por eso Dios le tiene que preguntar por el lugar en dónde se encuentra. Pero la ubicación no es propiamente un lugar geográfico, sino una forma peculiar de situarse en el mundo, única entre las demás, propia del mismo hombre. Por lo que la respuesta, *aquí estoy*<sup>320</sup>, es el descubrimiento de un autorreconocimiento del hombre, quien, de esta manera, se instala en el mundo como un ser existente, toda vez que, en el responder, se descubre existente.

En este preguntar que no se conforma con solo eso, sino que está atento a la respuesta, acontece algo insólito. Acontece la fundación de una experiencia relacional que, ahora sí, se percibe entre Dios y el hombre. Sucede al auténtico diálogo que no podría completarse si la pregunta de Dios no pudiera ser respondida por el hombre. En la pregunta *¿Dónde estás?* No hay una interrogación por la esencia del hombre -a ésta ya la conoce, pues fue su Creación-, sino por el lugar donde hay un Tú que pueda responder al llamado divino. Es decir, se trata de una pregunta de Dios por su creación misma. Es como si Dios dijera “¿Dónde está aquello que he creado? Le estoy hablando, me estoy revelando, estoy preguntando sobre aquello que está haciendo de su existencia”. La revelación, desde esta perspectiva, a pesar de ser un presente actualizándose, es sin embargo un paso que une, que media, que conecta la Creación con la Redención. En la Revelación, el final se conecta con el principio, ambos momentos adquieren sentido. Por eso, con justa razón podemos citar una vez más las palabras de Gérard Bensussan:

Solo por la revelación, ya solo en el presente, podemos saber que ha habido creación, creer y proveer que habrá redención. Prehistoria y posthistoria adquieren significado por <<la historia dialógica de la revelación>>, por su presencia <<constantemente renovada>>, hablante, alterada, temporal.

---

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>320</sup> *Idem.*

[...] Pero es también [la revelación] centro del centro, irradia al <<sistema>> entero.<sup>321</sup>

El Hombre, como un Yo que habitaba solo en sí mismo se sorprende descubierto por la palabra que le dirige aquel que le creó, y la respuesta no se puede hacer esperar. No obstante, una pregunta de suma importancia está pendiente aún por responder, y dicha pregunta es la que se encarga de esclarecer aquello que atañe al hombre. Si en lo anterior se ha clarificado el ser de Dios y el ser del Mundo, falta puntualizar en qué consiste el ser del hombre.

### 3.3.5 Hombre

Una vez más, en la investigación sobre el hombre, la nada juega un papel fundamental que nos ayuda a desentrañar qué es el hombre, y por principio de cuentas, cómo en los dos casos anteriores, se podrá responder que del hombre no se sabe nada<sup>322</sup>; pero esta nada es la afirmación de un algo, que aunque disperso y difuso, constituye un saber preliminar que permite engarzar otros elementos más, que a la postre, constituirán un saber más completo de este otro elemento del sistema filosófico rosenzweiguiano.

El hombre es colocado en una abierta antítesis frente a Dios, es decir, si lo divino es definido bajo las categorías de lo infinito, Absoluto y eterno, el hombre está nominado bajo la categoría de lo precedero, de lo finito. Si la esencia de Dios está en su eternidad, la esencia del hombre, por el contrario, tendrá que buscarse en su temporalidad, que está delimitada por el acontecer que se sitúa entre el nacimiento y la muerte. Así, la muerte es una de las categorías que con mayor justificación se le puede atribuir al hombre. Rosenzweig trata de captar la esencia del hombre en su absoluta individualidad, y el hombre con el cual él quiere vérselas no es el hombre subsumido en un concepto abstracto que trata de imponer límites a

---

<sup>321</sup> Bensussan Gérard, *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía, op. cit.*, p. 62.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 105.

aquello que se mienta con dicha palabra. De esta manera el filósofo de Kassel trata de captar la esencia del hombre en la individualidad más concreta de éste, tal como ya algunas décadas atrás Kierkegaard, el padre del existencialismo, lo había intentado. Es necesario reconocer en este sentido que el hombre lleva la nota distintiva de ser lo finito entre lo infinito y, al ser algo finito, es algo que resquebraja la totalidad, pues el hombre muere y, en una totalidad auténtica, nada podría morir.<sup>323</sup> De ahí que proclame que: “Este ser propio del hombre no es de suyo infinito, sino que es en lo infinito”.<sup>324</sup>

Rosenzweig valora el esfuerzo de Kant de problematizar al hombre como un ser que tiene conciencia de los alcances y de sus limitaciones en cuanto a las facultades inherentes a él se refieren, tales como la razón, a partir de la cual el hombre adquiere conciencia de sí mismo.<sup>325</sup> Es decir, el hombre se sabe como autoconciencia. Así, es esta autoconciencia la que le permite al hombre conocerse como un ser finito entre lo infinito, sin embargo –y aquí viene uno de los hallazgos fundamentales de Rosenzweig– como un ser obstinado en lo infinito. En los primeros ensayos que nuestro autor hace a propósito de buscar una definición pertinente sobre el hombre, lo encuentra como un ser *obstinado*. “La obstinación se obstina con el carácter. Tal es la autoconciencia del hombre, o, dicho con menos palabras, tal es su *sí-mismo*”.<sup>326</sup> Mas aquí es necesario tomar nota de un dato muy significativo que el autor nos está dando, pues de éste depende el decurso de la investigación antropológica que en aquella parte de *La estrella* se está llevando a cabo. Se trata del hecho de que la obstinación del hombre es obstinación de ser sí mismo. Empero, se hace más evidente la fórmula ya antes mencionada del hombre como un ser finito, que, en su finitud, anhela lo infinito. La obstinación radica justamente en eso, en que, descubriéndose como ser limitado, quisiera disgregar todos los límites posibles para alcanzar la infinitud plena que, aunque consciente de dicha condición, es una aspiración que brota de su esencia misma.

Situado en este escenario, el concepto de hombre que aquí se ha descubierto, no puede resultar sino problemático frente a una filosofía que justamente se ha encargado de cuestionar el carácter cerrado y ensimismado de ésta. El problema de la definición del hombre como un

---

<sup>323</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 44.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>325</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 103.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 109.

sí-mismo obstinado, radica precisamente en que, en dicha condición, el hombre perdería su dinamismo, el cual solo puede aparecer en un hombre en total apertura frente a los otros, suscitada en el acontecer del tiempo. Contrario a esto, el sí-mismo obstinado que Rosenzweig comienza a descubrir “no tiene relación alguna con los hijos de los hombres, sino siempre tan solo son un único hombre, que es, justamente, él mismo”.<sup>327</sup> Un sí-mismo obstinado no puede percibir relaciones con los otros porque justamente su ensimismamiento lo hace ver solo a sí mismo y nada más. De ahí que el autor remate lo paradójico de la problemática, sentenciando que: “El sí mismo no se puede encomendar. ¿A quién se le iba a encomendar? Para él no existe nadie a quien pueda dar nada. Está solo”.<sup>328</sup> Una de las preguntas fundamentales que a estas alturas no podríamos pasar por alto es aquella que interroga sobre cómo entonces el Dios de la Revelación, que en el apartado anterior desarrollamos, se relaciona con el hombre o, mejor dicho, cómo el hombre se relaciona con él toda vez que en la concepción del hombre que nos ha resultado, parece una total imposibilidad dicho encuentro. En este sentido, es importante recuperar las preguntas que el mismo autor se llega a plantear luego de observar las aporías a las que ha arribado con los hallazgos hasta ahora expuestos, preguntemos lo siguiente: “¿Cómo podría llegar a ser alma [el sí mismo]? Alma significaría salir de este estar cerrado en sí, vuelto sobre sí. ¿Cómo podría salir de sí mismo? ¿Quién podrá llamarlo?”<sup>329</sup>

Resulta, no obstante que el sí-mismo está llamado por la palabra de Dios a responder por ésta, y es ahí justamente cuando ese sí-mismo rompe su mismidad, resquebraja el solipsismo en que se ha encontrado abstraído. El sí-mismo es creación de Dios, por tanto, el creador puede darle nombre a lo que crea, o más bien, crea nombrando y es por eso que el sí-mismo al sentirse nombrado no puede sino responder. Entre la pregunta de Dios y la respuesta del hombre, no puede crearse sino el diálogo, que, en esencia, comprende ya no lo uno, sino lo plural. Acontece un mundo de relaciones, relaciones perpetuas que en realidad no tienen un comienzo porque surgen con el comienzo mismo de la creación y no tienen un final porque perpetuamente acontecen en el devenir del tiempo. Como se podrá ver, esta paradoja es propia del judaísmo y, aquí, se evoca nuevamente la percepción paradójica del tiempo desde

---

<sup>327</sup> *Idem.*

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 124.



la experiencia judía. Por lo tanto, el diálogo tiende a convertirse en una experiencia primera que le otorga al hombre una parte sustancial de su constitución ontológica. El diálogo se convierte en una experiencia primera, fundante de relaciones sin las cuales al hombre no se le puede concebir como tal. A falta de diálogo el hombre sería un sujeto sin sentido en el mundo, pues el sentido se revela en los acontecimientos temporales a partir de los cuales el hombre se descubre como finito, situación desde la cual toma plenamente conciencia de sí, como un ser finito, es decir, consciente de su muerte.

“El sí-mismo no se exterioriza: está encerrado en sí. En cuanto entra en diálogo, deja de ser sí-mismo. Solo es-sí mismo mientras está solo”.<sup>330</sup> El diálogo es, pues, la instancia que permite que el hombre entre en un mundo de relaciones. Sin embargo, el sí-mismo no puede salir de sí por cuenta propia sino hasta que el llamado divino acontece, ya que el hombre, en su ensimismamiento fundamental, no tiene lenguaje, y es éste el elemento primordial para estrechar relaciones. El hombre permanece como un sí-mismo en cuanto que hay un absoluto silencio, y dicho silencio no lo puede romper puesto que ello solo ocurriría a través de la palabra, a través del habla. Pero ésta nunca es iniciativa propia del hombre. Mientras no sea la palabra fundamental de Dios que pregunta, el hombre estará como en el silencio eterno de los espacios infinitos de Pascal, pues,

[el hombre] sigue siendo sí mismo únicamente en su mutismo perfecto y su perfecta carencia de relaciones a través de sus transformaciones. Sigue siempre siendo el sí-mismo singular, solitario y sin lenguaje. A esta carencia de lenguaje sería, justamente a lo que habría que renunciar si el sí-mismo solitario hubiera de convertirse en alma hablante, pero alma, es este caso, en un sentido distinto, en el que la palabra mienta un todo integral del hombre más allá de la oposición de «cuerpo y alma».<sup>331</sup>

Una vez que Dios habla, el hombre escucha, y al escuchar puede pronunciar palabra, porque ya hay un bosquejo a partir del cual tiene una idea de lo que puede pronunciar como respuesta. En la respuesta al llamado, el hombre se expone como tal, se hace visible. Solo mediante este recurso el hombre deja de ser sí-mismo para ser escuchado. Así pues, lo verdaderamente humano acontece en este mundo de relaciones, el hombre se humaniza cuando habla y ya no

---

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 122.

solo a Dios<sup>332</sup>, sino a los otros hombres. La palabra es el recurso para entablar relaciones con Dios, pero también con sus semejantes. El diálogo ya no es solo divino, sino también humano. Por eso en el sí-mismo “nadie sentía lo humano como lo humano en otros, sino que todos lo sentían inmediatamente en el propio sí-mismo”.<sup>333</sup> Ahora, en cambio, lo humano se experimenta en la relación del sí-mismo con otros sí-mismos, es decir, en la relación del hombre con el otro hombre. Como podemos ver, dicha relación es para Rosenzweig el acontecimiento más relevante de la existencia -más que el de la creación y el de a revelación- el cual es la Redención. Así pues, analicemos en qué consiste dicha categoría, la cual, por cierto, es la que precisamente se enuncia en el título de la obra principal del filósofo judío aquí tratado, *La estrella de la redención*.

### 3.3.6 Redención

La Creación y la Revelación son obras de Dios, es él quien crea el mundo y se revela en él. La Redención, en cambio, es obra del hombre. Si la facticidad de Dios se corresponde con su Creación, y la del Mundo con la Revelación; la facticidad del Hombre encuentra su correspondencia en la Redención. De ahí que el hombre esté vinculado por Rosenzweig directamente con ella. Pero ¿Qué es propiamente la Redención y cómo acontece?

Volviendo a la tesis apuntada ya por Rosenzweig de que a los elementos no se les puede conocer como sustancias, sino como acontecimientos que se captan en la experiencia,

---

<sup>332</sup> La oración es la forma apropiada bajo la cual el hombre puede entrar en relación con Dios. La oración sería la lengua propia para comunicarse con lo divino. De acuerdo con un estudio sobre este tema llevado a cabo por Magdalena Zorraquín: “Dios se revela al hombre y lo llama a convertirse. La respuesta que dé el hombre sea para rechazar o para aceptar el llamado más originario, es constitutiva del acontecimiento. Por ende, si retomamos la idea de Rosenzweig, el evento, creación-revelación-redención supone a la oración como su contracara”. Entiéndase, por otra parte, que la oración no es un dirigirse a Dios únicamente a través de palabras, sino que, desde esta perspectiva, es un acto ético en el cual se responde al llamado divino a través de la acción. “Toda acción humana tiene sentido; si el hombre actúa y trabaja en una actitud de total apertura y disponibilidad hacia Dios, entonces sus acciones serán oración, serán una respuesta al llamado”. P. 10. “Por ello, la oración también tiene un polo relacional, que consiste no solo en el lazo que reúne a Dios con el hombre sino al hombre con el mundo y con los otros hombres.” P. 8 Zorraquín Magdalena, “El acontecimiento de la oración”

<sup>333</sup> *ER.*, p. 124.

el hombre se distingue por acontecer de una manera propia. La manera más auténtica en la que el hombre deviene como acontecimiento es a través del amor. ¿Pero qué es lo que se logra concretamente con el amor? Cuando el hombre ama, redime al mundo, se redime a sí mismo e incluso, de cierta manera, redime a Dios. La redención es un acontecer que depende no del hombre como esencia, sino de él como facticidad que acontece en el mundo. El hombre actúa en el mundo, pero al estar situado en él, es un mundo en el que está en relación con el otro, es decir, con el prójimo. Así, el hombre se descubre en una relación inevitable con el otro. Esa relación que busca el yo con el otro es, en la sugerencia que Rosenzweig hace a partir del pensamiento judío, una relación basada en el amor. El amor se convierte en el vínculo que va del Yo al otro para redimir al hombre y al mundo. Como bien apunta Olga Belmonte: “Solo a través de los actos de amor humanos, puede el mundo transformarse en ámbito de la Redención, en cumplimiento del amor de Dios”.<sup>334</sup> En efecto, la Redención acontece en el momento en que el hombre procura la perduración del mundo, procura perpetuarlo: solo mediante el amor, el mundo puede ser salvado. De aquí claramente se desprende una posición respecto a la responsabilidad que el hombre tiene frente al mundo y frente al otro. Como bien señala Emanuel Taub, con la Redención descubrimos que “Tenemos una responsabilidad por el otro, por el prójimo, pero también por el mundo-naturaleza, y ese es el eje del judaísmo y el sentido de comunidad, del nuevo pensamiento, frente al Estado moderno y la ley como institucionalidad rígida y divisoria”.<sup>335</sup> Dios crea el mundo y se revela en él, pero el hombre, al ser libre, tiene la disposición de que, con sus actos el mundo sea destruido o perpetuado, lo que quiere decir también, redimido. Así pues, “la acción (o el acto de actuar) constituye la categoría central de la redención, es la categoría que la hace verdaderamente inteligible”.<sup>336</sup> Y el amor tendrá que ser la instancia a partir de la cual tal redención acontezca en función de que es el único acontecimiento que puede procurar un porvenir que, como futuro, siempre tiene que estar en la espera de poderse realizar.

---

<sup>334</sup> Belmonte García Olga, *La verdad habitable. Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig*, op. Cit., p. 69.

<sup>335</sup> Taub Emanuel, “Palabras preliminares” a Carlos Piñeiro Iñiguez, *Franz Rosenzweig y la teología judía contemporánea*, op. Cit., p. 19.

<sup>336</sup> Bensussan Gérard, *Franz Rosenzweig. Filosofía y existencia*, op. cit., p. 95.

En estricto sentido, la Redención corresponde al futuro, aunque depende, también, del presente, puesto que la revelación es siempre un presente actualizado, que actualiza la Creación (pasado). “La Redención “siempre es futuro; pero es futuro siempre. Siempre existe tanto como es futuro. Aun no existe de una vez por todas. Viene eternamente. La eternidad no es un tiempo larguísimo, sino una mañana que podría perfectamente ser también hoy. La eternidad es un porvenir que, sin dejar de ser porvenir, está, sin embargo, presente”.<sup>337</sup> De ahí que el “*aún no*” es una expresión que cabe usar en el sentido de un tiempo que está por llegar, pero que constantemente se retrasa. Por eso “si sobre toda unión redentora hay escrito un *aún no*, ello no puede llevar más que a que, ante todo, el instante justamente actual presente al fin, y a lo universal y supremo los represente, entre todo, lo más próximo”.<sup>338</sup> La Redención, por tanto, no encuentra su consumación final. En efecto, la Redención no puede tener una realidad palpable en el presente, de lo contrario no sería Redención sino Revelación. No obstante, depende de ésta, pues si la Revelación es un presente que se actualiza por Dios, como amor al mundo, ese amor es retomado por el hombre: la Redención del mundo solo acontecería como un gesto de amor del hombre frente al mundo. De esta manera Creación-Revelación-Redención quedan, efectivamente complementadas como una serie que, a decir del propio Rosenzweig, son una manifestación de la realidad.<sup>339</sup> Dios se hace fáctico en su Creación, el Mundo en la Revelación, mientras que el Hombre en la Redención. Dios se manifiesta desde el principio, pues es lo primero que hay y por eso le correspondería propiamente el tiempo pasado. El mundo se manifiesta constantemente, es por ello que está situado en el presente; mientras que las obras propias del hombre, que son obras que, por ser amorosas, tienen su realidad en el presente, será en el futuro donde muestren el resultado de sus acciones. Así, podemos preguntar ¿Cuándo se cumplirá la Redención?

A propósito de esto, hay una observación bastante sugestiva que hace Olga Belmonte García, ella apunta que ésta “es el acto eterno en el que Dios se redime a sí mismo, pues se libera de su trabajo en la Creación y el amor que ofrece en la Revelación. La Redención es

---

<sup>337</sup> *ER.*, p. 273.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 235.

el día de descanso de Dios”.<sup>340</sup> Dios descansa porque hereda esta tarea al hombre. En las acciones de amor humanas Dios tiene certeza de descansar de su obra, pues sabe que hay alguien a quien ha dejado su obrar. Este es el hombre, la Redención como una tarea humana que deja al hombre la responsabilidad que él no inició, pero a él se le ha de encargar. En el mismo orden de ideas, la autora antes señalada observa que “para Rosenzweig, la tarea del hombre será redimir el mundo (animarlo, dotándolo de alma) a través de sus actos de amor: cumplir (realizar) el Reino de Dios, amando al prójimo”.<sup>341</sup> En este sentido, existe únicamente un camino para que la Redención sea procurada por el hombre, y dicho camino es el amor al prójimo.

Otra razón por la que la Redención no podría tener una realidad palpable en el tiempo presente, es porque ella es una exigencia de responsabilidad y amor infinitos por el otro. “El amor a Dios debe exteriorizarse en el amor al prójimo. Por ello el amor al prójimo puede ser mandado y debe ser mandado”.<sup>342</sup> Si a Dios le conviene la infinitud, su amor debe ser igualmente infinito, pero, por tanto, en la réplica que hay del amor del hombre ante el prójimo, debe cuando menos exigirse la misma infinitud de dicho amor. Así, cuanto más crece el amor por el otro, más crece la brecha de cumplir cabalmente dicho amor.

En el ámbito de la Redención se establece la relación entre el Hombre y el Mundo. En ella, por un lado, el mundo crece y recibe de forma inesperada los actos de amor humanos; por otro, el amante actúa eficazmente, amando de forma ciega y no elegida a lo próximo: el prójimo. El prójimo representa en cada caso el mundo entero para el hombre.<sup>343</sup>

En la Redención ya no solo existe el sí-mismo solitario del que parte Rosenzweig en su reflexión a propósito del hombre, para que la Redención se dé, debe existir el hombre como Yo, situado frente al Otro como prójimo, lo que, desde esta perspectiva, nos permite suponer que la Redención se cumple únicamente a través de una comunidad de hombres: “En la obra de Rosenzweig, la Redención (la tarea humana en el mundo) siempre se presenta en

---

<sup>340</sup> Belmonte García Olga, *La verdad habitable. Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig*, op. Cit., p. 162.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>342</sup> *ER.*, p. 262.

<sup>343</sup> Belmonte García Olga, *La verdad habitable. Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig*, op. Cit., p.p. 114-115.

el marco de la comunidad, de la apertura al prójimo”.<sup>344</sup> No es posible hablar de Redención en términos individualistas, nadie puede redimirse solo, sino únicamente a través de los otros. En este sentido, Carlos Piñeiro Iñiguez, nos muestra, por su parte, que desde la etimología misma de la palabra “redención”, ésta es indisociable del prójimo, o del otro, lo que supone, igualmente, que la Redención no acontece sino entre el mundo que es poblado entre los hombres.

La noción del señor como salvador está íntimamente ligada a la fe judía y a su idea de la Alianza. Las palabras más utilizadas en el *Tanaj* para referirse a ello son los verbos *ga’al* [rescatar, recobrar, recuperar, responder por alguien] y *padah* [pagar rescate], de allí que se traduzca como *redimir*, término que en su origen latino tiene el mismo sentido de rescatar a un cautivo o saldar una deuda impagada que ha llevado o llevaría la servidumbre a la persona obligada.<sup>345</sup>

Sin duda alguna el concepto de Redención es ajeno a la filosofía nacida en Grecia, es aquí donde el peso de la tradición judía se percibe con mayor claridad. Es también a partir de él que Rosenzweig intenta conciliar dos abrevaderos en una filosofía renovada.<sup>346</sup> Además, la Redención se podrá entender de manera más amplia si se sitúa en el seno del pensamiento judío. La Redención tiene una identificación con la “venida del Reino”, una expresión que pertenece exclusivamente a la tradición judía. El Reino es a lo que tiende el final de los tiempos, el futuro siempre próximo, pero a la vez lejano. “El Dios de la redención se realiza, no a través de la historia, sino en su final, pero no cabe duda de que, para Rosenzweig, el proceso histórico-universal representa un signo de la venida del Reino”.<sup>347</sup> El Reino es la instauración del mundo redimido, salvado, ya no por Dios, sino por el hombre mismo a través de su obra.

El Reino se refiere al Reino de Dios, como aquella instancia donde él se plenifica eternamente. Para que esto suceda, Dios debe estar redimido, pero él únicamente se redime por medio de su obra, que es la Creación. Frente al Reino del mundo, se instaura el Reino de Dios. Se trata de dos reinos que, aunque diferentes, no se excluyen uno a otro, sino que el reino del mundo hace posible el Reino de Dios.

---

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>345</sup> Piñeiro Iñiguez Carlos, *Franz Rosenzweig y la teología judía contemporánea*, op. Cit., p. 43.

<sup>346</sup> El griego y el hebreo.

<sup>347</sup> Navarrete Alonso Roberto, “Globalización y geo(teo)política de la historia: Franz Rosenzweig y Carl Schmitt”, en *Endoxa: series filosóficas*, Madrid, UNED, n° 40, 2017, p. 195.

el Reino de Dios y el Reino del Mundo no rivalizan uno contra otro [...] aun cuando la Redención, a diferencia de la Revelación, que solo se hace al hombre, sucede, como la Creación, en el mundo. [...] El Reino de Dios se impone en el mundo impregnando el mundo. Desde el mundo, con todo, y como signo de esta incomparabilidad, solo puede percibirse una parte del Reino de Dios que viene: la parte central, el dual del amor al prójimo.<sup>348</sup>

Así, el Reino de Dios se instaaura una vez que la Redención acontece como un gesto de amor y responsabilidad por el prójimo, en el Reino del mundo. En el Reino del mundo se anticipa la llegada del Reino de Dios. La *anticipación* pasa a formar parte de un entramado conceptual que le otorga sentido a esta reflexión. Pero ¿qué es lo que se anticipa? “El crecimiento del Reino en el Mundo, cuando anticipa esperanzadamente el final ya para el próximo momento”.<sup>349</sup> La anticipación del final, es decir, del Reino de Dios se anticipa en el Reino del mundo, pero ¿de qué manera? A través del amor al mundo y, al otro. En un gesto tan común como ese, la Redención, profundamente determinante del sistema de filosofía de Rosenzweig, cobra sentido. Que en la Creación se encuentra un vínculo directo con la redención, no es una tesis propia de Rosenzweig sino del pensamiento judío en general, pues “Los dos <<acontecimientos>> más importantes de la historia, la creación y la salvación, están presentes o subsumidos en la historia viva actual. La creación no es el puro comienzo puntual de la historia, sino que se cumple en la historia a través de la salvación”.<sup>350</sup>

Así, la Redención está anticipada desde la Creación misma, y es en este sentido que la Creación-Revelación-Redención se cumplen auténticamente como una serie. “La revelación es entonces un paso”, como sugiere Bensussan, “no una transición que aseguraría simplemente la buena circulación del antes hacía del después, sino todo lo contrario, la incesante conversión que los renueva y los <<absorbe>> sin abolirlos jamás”.<sup>351</sup> En cambio la redención es la salvación, a través de gestos de amor, previstos desde el principio, como lo sugiere Giorgio Agamben: “Quien actúa y produce también debe salvar y redimir su creación. No basta con hacer, es necesario saber salvar lo que se hace”.<sup>352</sup> Y este producir y salvar lo que se hace, pertenece no solamente a Dios sino al hombre mismo.

---

<sup>348</sup> ER., p. 289.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>350</sup> Fernández Vallina Javier (*et.al*), “Tiempo e historia en la tradición bíblica, judía e islámica”, en Reyes Mate (comp.), *Filosofía de la historia, op.cit.*, p. 41.

<sup>351</sup> Besussan Gérard, *Franz Rosenzweig. Filosofía y existencia, op. cit.*, p. 63.

<sup>352</sup> Agamben Giorgio, *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011, p. 9.

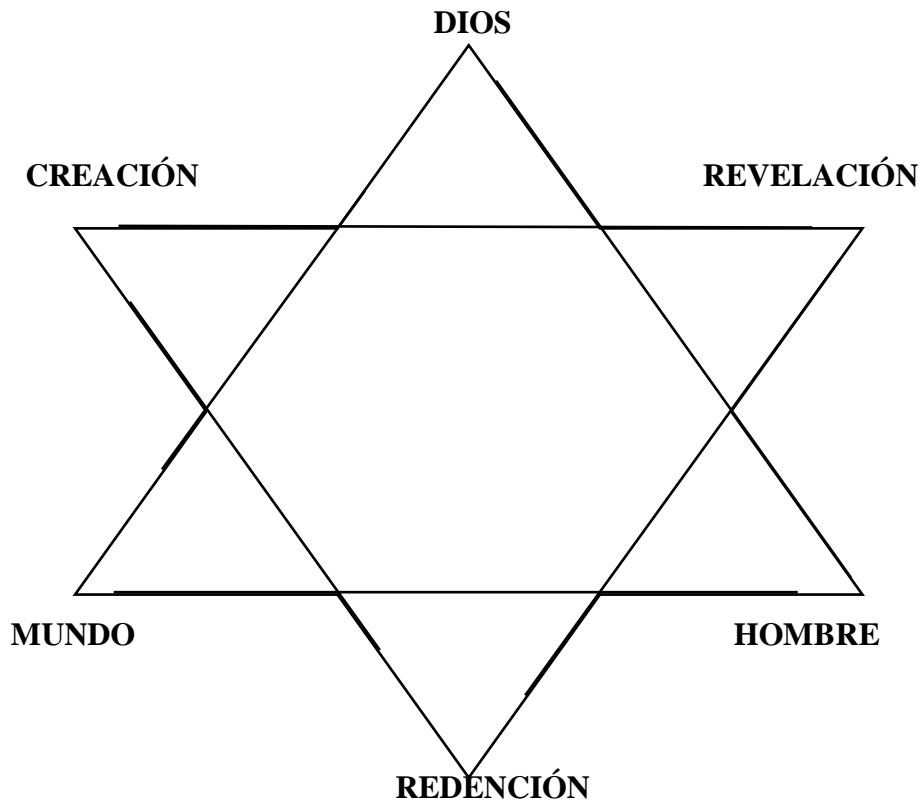
En la facticidad descubierta de Dios, hombre y mundo se ha podido constatar que, efectivamente, como lo sugería Roberto Navarrete Alonso, el diferendo principal entre el sistema de filosofía de Rosenzweig y los otros sistemas, entre ellos el hegeliano, radica justamente en la relación.<sup>353</sup> Es ella la que les otorga vitalidad y dinamismo a los elementos, la que permite que estos no se cierren como totalidades. Si embargo, el amor como Revelación de Dios en el mundo y como relación (Redención) del hombre con el prójimo, es una relación que a estas alturas parece aún muy formal y abstracta. Nos preguntamos aquí sobre la posibilidad de desentrañar al amor y la redención de una forma más concreta ente el hombre y el prójimo. Hemos considerado que el diálogo –tan presente en la obra de Rosenzweig, como para no perderlo de vista–, permite que, efectivamente, la relación entre el Yo y el otro acontezca como amor. En el capítulo siguiente se explorará dicha posibilidad a partir de los hallazgos del sistema de filosofía de Rosenzweig.

---

<sup>353</sup> Navarrete Roberto, “El libro de Franz Rosenzweig sobre *Hegel y el Estado*” op. Cit., p.p. 737-759.



**La estrella de la redención**



#### Capítulo IV. Del pensamiento al habla. La filosofía dialógica de Franz Rosenzweig.

*Yo solo hablo cuando siento que se me habla.  
El discurso no surge  
de la nada, no surge de la oscuridad.  
El discurso surge de la mirada que me mira,  
de la expectativa de que podría hablar.  
Y así (puesto que me siento mirado) hablo.  
Franz Rosenzweig*

En el capítulo anterior hemos visto cómo aparece fundamentada en el pensamiento de Franz Rosenzweig la experiencia de la relación, poniendo de manifiesto que ella, la relación, es la experiencia originaria que acontece en la vida real del hombre, en el devenir del mundo y en la revelación de Dios. De este modo, hemos corroborado cómo, sin la relación tanto Dios, como el Mundo y el Hombre carecen de total sentido. Dicha relación originaria es la que salva al hombre del solipsismo en el que la filosofía temía haberlo enclaustrado, pero también salva a Dios del olvido en el que se le tenía, así como salvaría al mundo del descuido que, sin la idea de su redención, probablemente sería un mundo destinado a su destrucción. Mas la relación que hemos visto aquí, es una relación que se hace vivenciable en los tres tipos de acontecimientos respectivos, que son, la creación, la revelación y la redención. A cada uno de estos momentos le corresponde una forma concreta de dirigirse hacia lo otro. Así, Dios crea mediante el habla. Pero, en la creación, al ser la palabra de Dios la palabra originaria, es la que suspende la monotonía en que se resquebraja y pierde el carácter eterno el silencio del cual ya Pascal se había quejado. Dios suspende el caos mediante la palabra, es ella la que instauro el orden primigenio. Dios es el primer interlocutor, como antes de él no hay nada, su palabra tiene que ser la primera. La Creación se da mediante el habla divino.

Pero hemos visto que la creación no es un trabajo acabado, sino en estrecha relación con la revelación, momento en el cual ya no solo la palabra de Dios se percibe, sino también la de aquel que contesta. Así, Dios tiene ya un interlocutor con quien puede entablar el diálogo que surge de la primera pregunta formulada en el *¿dónde estás?* del Génesis y respondida por el *heme aquí* del hombre que se sabe creado y goza de la plena existencia.

Pues, como observa Reyes Mate, “Uno se constituye en sujeto cuando alguien nos pregunta por el lugar en que nos encontramos”.<sup>354</sup>

En lo que sigue se desarrollará la posibilidad del diálogo a partir de la filosofía trazada por Franz Rosenzweig. Como se verá, el diálogo es un asunto que está tratado en la obra de este autor, hundiendo sus raíces en una forma peculiar de leer los textos de la literatura hebrea. Y esta peculiaridad es una de las aristas principales que conforman el nuevo pensamiento que tanto proclamó el filósofo judío. Si el nuevo pensamiento tiene un diferendo principal con respecto al antiguo pensar, éste radica justamente en que el *nuevo* es un pensar que se da en el habla, que surge en el diálogo con la alteridad y que, por lo mismo, es un pensamiento que nace en la experiencia que acontece en la relación con el otro. El nuevo pensamiento, por tanto, acontece solo cuando la alteridad puede cuestionar al yo, cuando la verdad se descubre entre el yo y el otro, cuando es una verdad que se busca en la exterioridad. La cuestión que se tendrá que aclarar entonces es: ¿cuáles son los criterios que hacen posible el diálogo? ¿Bajo qué presupuestos se puede proclamar que el hombre tiene, ontológicamente, una dimensión dialógica?

#### **4.1 El habla y el tiempo**

El gesto del habla es sin duda uno de los rasgos que mayormente marcan la diferencia entre el viejo y el nuevo pensamiento o, en otras palabras, entre el pensamiento pensante y el pensamiento hablante. Recordemos que esta escisión del pensamiento es una de las tesis fundamentales de la filosofía rosenzweiguiana, a partir de la cual se distancia en cierta medida de la tradición para marcar un nuevo derrotero a la filosofía. Ahora bien, la cuestión del habla sin duda tiene sus raíces más hondas en cierta interpretación del mundo hebreo. El habla es una categoría que no es exactamente proveniente del mundo griego. El habla, en comparación al pensamiento filosófico tradicional, tiene la virtud de ser una reflexión

---

<sup>354</sup> Reyes Mate, *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la modernidad*, Madrid, Akal, 1999, p. 100.

compartida, que no nace de las abstracciones, sino del sentido común o, en términos más afines a la filosofía, del mundo de la vida.

De esta manera, el método en el cual se fincará la investigación emprendida por el nuevo pensamiento, no se conforma con el puro pensar las cosas. Vale la pena citar un fragmento extenso del propio autor para poner de manifiesto las virtudes que el habla tiene sobre el puro pensamiento.

En lugar del método del pensar, tal cual ha sido establecido por toda la filosofía anterior, hace su aparición su método del hablar. El pensamiento es atemporal y quiere serlo; quiere anudar mil vínculos de un golpe; lo último, la meta, es para él lo primero. El hablar está ligado con el tiempo, se nutre del tiempo, no puede ni quiere abandonar su suelo nutricio, no sabe por anticipado hacia dónde se dirige; deja que el otro le dé el pie para entrar en conversación. Vive por sobre todo de la vida del otro, ya sea que se trate del oyente de la narración, del interlocutor en la conversación o del interprete en el coro, mientras que el pensamiento es siempre solitario, incluso cuando se lo piensa en conjunto entre varios “cofilosofantes”.<sup>355</sup>

Para la filosofía anterior, el tiempo no era una condición necesaria en el pensamiento, incluso, el pensamiento debía pensar los entes fuera del tiempo, pues dicho proceder era el que otorgaba la posibilidad de hallar un conocimiento certero sobre su esencia, mas en el pensamiento hablante, el tiempo es una condición ineludible para acceder más que al ser de las cosas, a la experiencia de ellas. En este sentido, la consideración sobre lo temporal permite a Rosenzweig defender una filosofía experimentada. Para este filósofo las experiencias solo pueden fincarse en lo que dura en el tiempo, por lo tanto, son acontecimientos que tienen un punto de inicio, pero también un final. Acotados en lo temporal, los acontecimientos son experiencias que nutren el saber del hombre. La experiencia, a decir del filósofo judío, no puede ser experiencia de objetos, sino de las facticidades de estos.<sup>356</sup> Esto quiere decir que no podemos conocer los objetos como cosas en sí, sino como cosas que se presentan con relación a nosotros, con cierta afección que captamos en el tiempo, en la vivencia que tenemos de dichas cosas. “Pues la experiencia, en efecto, nada sabe de objetos, ella recuerda, vivencia, espera y teme”.<sup>357</sup>

---

<sup>355</sup> *NP.*, p. 33.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 26.

El tema del tiempo, en efecto, es de importancia predominante en esta nueva filosofía por cuanto que ésta, recordemos una vez más, procede a partir del sentido común, el cual considera a las cosas en el devenir mismo, rechazando aquella otra postura que sugiere inmovilizar la cosa para captarla en la esencia más pura. Para el sentido común las cosas están ocurriendo siempre, en un flujo permanente y no hay tiempo para detenerse a reparar en ellas. El tiempo es algo que no se puede frenar, por lo tanto, no hay manera de pararlo o, si se puede decir, la cosa no se puede paralizar para captarla estáticamente.

Sin duda alguna esta noción del tiempo podría estar marcada por la cuestión del mesianismo, del cual para entenderlo, es necesario apelar siempre a su peculiar carácter paradójico. A una noción de tiempo de estas características podríamos aproximarnos solo a través de la mediación que se genera entre el *todavía no* y la *anticipación*, entre el tiempo y la eternidad, categorías éstas que tienen una marcada raigambre judía y que a la vez están marcadas por lo aporético.

Karl Löwith señalaba en una de las pocas comparaciones que existen entre Rosenzweig y Heidegger, que los dos tienen varias premisas en común en sus reflexiones, una de ellas es la atinente al tema del tiempo.<sup>358</sup> Para Heidegger el ser puede entenderse a través de la temporalidad, y casi lo mismo se podría decir de Rosenzweig, solo que, para éste, al final de cuentas, de lo que se trata es de incorporar el tema de la eternidad, categoría de la cual Heidegger no quiere saber nada.<sup>359</sup> Rosenzweig considera al tiempo como una categoría imprescindible de la que se nutrirá el nuevo pensamiento, pues es en el tiempo donde la experiencia acontece, es en el tiempo donde se puede dar el trato con los entes. Sin embargo, el tiempo es condición misma de la eternidad. “Pero la temporalidad no es la eternidad”, sin embargo “lo temporal precisa del sostén de lo eterno”.<sup>360</sup>

Explicuemos mejor esta cuestión. La eternidad es una categoría que para el pensar judío juega un papel predominante para entender el decurso histórico de este pueblo. La eternidad debe tener lugar porque la revelación es una actualización constante de Dios, como

---

<sup>358</sup> Löwith Karl, “Martin Heidegger y Franz Rosenzweig. Un agregado a el ser y el tiempo” en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: Sobre su posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 94

<sup>359</sup> *Ibidem*.

<sup>360</sup> *ER.*, p. 344.

tal, es infinita. Por tanto, Dios necesita un tipo especial de tiempo para revelarse, y este es la eternidad, la cual, sin embargo, se está nutriendo de un tiempo siempre presente y ahí sí, de un tiempo humano. La aporía consiste justamente en este aspecto, que la eternidad necesita del tiempo para recobrar su validez, pero el tiempo, a su vez, necesita de la idea de la eternidad para que a cada instante pueda estarse actualizando a través de la revelación.

La creación es algo que pertenece al tiempo pasado. Por otro lado, la revelación es siempre un presente actualizado, en tanto que la redención pertenece a un futuro que siempre está tan cercano y a la vez tan lejano del presente. Tan cercano porque a cada instante está a punto de cumplirse, pero tan lejano porque ese instante es siempre inalcanzable en su plenitud. Es inalcanzable porque solo se la puede percibir desde el presente, pero en el presente no sería redención sino revelación. Sin embargo, la redención es un asunto sobre el que tiene que haber una previsión para su acontecer. A esto Rosenzweig lo ha denominado *anticipación*. La anticipación es estar en la espera de que la redención esté a punto de acontecer, sin embargo, *todavía no es tiempo*. Porque mientras participe de la vida humana, esta vida está situada en su temporalidad. Así, dice Rosenzweig “Pero, desde luego, hasta que la vida no ha llegado a ser enteramente viviente -una corriente enteramente real, fluyendo por el ancho espacio, hasta perderse más allá del arrecife del instante-, no puede venir la eternidad sobre ella”.<sup>361</sup> Rescatamos esta cita no tanto por la explicación sobre cómo la vida aspira a la eternidad, sino más bien por las implicaciones que las ansias de la eternidad tienen en la consideración especial que el nuevo pensamiento tiene en su forma de concebir el tiempo y la necesidad de éste. El tiempo es imprescindible porque únicamente a través de él se llega a la eternidad. Tiempo y eternidad no son lo mismo, pero el uno hace posible lo otro. La eternidad es la modalidad propia de Dios. La temporalidad es la modalidad propia del hombre. Sin embargo, para Dios, el tiempo es importante porque solo a través de él puede redimir al hombre, mientras que, si la eternidad no es la modalidad propia del hombre, le es sin embargo indispensable, pues a partir de ella nace el anhelo de redimirse.<sup>362</sup> Pero para ello necesita el tiempo, tiempo que a su vez nunca es el suficiente. De esta manera, queda patentizada una vez más la consideración paradójica con respecto a lo temporal.

---

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 327.

Como se ve, en el pensamiento hablante el tiempo participa de una consideración especial, pues lo que el hombre necesita para la redención es siempre tiempo. En algún pasaje de la obra, Rosenzweig observa de manera rápida que la redención consistiría en que un Yo aprenda a decir Tú. Esto quiere decir, la redención acontecería en la relación dialógica del hombre con la alteridad. No obstante, para que esta relación acontezca, es necesario el tiempo.

En contraste a la argumentación anterior, el error fatal de la filosofía occidental radica, desde esta perspectiva, en querer anular la temporalidad de las cosas. Un problema que ponía de manifiesto el olvido de que, si no es por el tiempo, no es posible la experiencia del mundo. El tiempo es eso que nos lleva de prisa, es lo que nos precipita a pensar. Si recordamos las palabras con las que se inaugura *La estrella*, nos dirá que es por la muerte que comienza el conocimiento del Todo, en otras palabras, es por la muerte que se gesta el pensamiento. En virtud de la muerte es que la filosofía echa a andar sus más hondas reflexiones. Si el tiempo fuera eternamente duradero, ni siquiera habría la mínima posibilidad de ponerse a pensar. Pero el ser humano descubre que una de las certezas propias de su ser es la de la muerte y es sobre ello que se pone a meditar. El ser humano descubre así su falta de tiempo. Y hasta entonces cae en cuenta que no es posible desligar la reflexión de lo temporal.<sup>363</sup> Tiene razón, en este sentido, Miguel García Baró al señalar lo siguiente:

Un ser humano no es entonces, ni un dios, ni un pedazo vivo de esta tierra, sino una tercera realidad *extra deum et extra mundum*, que tiene duda, angustia, dominio sobre sí, resolución de existir y, sin duda, tiempo breve e irreversible, dado y escogido, en el que resolverse a llegar a ser alguien que de momento nada más está en el limbo de

---

<sup>363</sup> Como se podrá apreciar en función de estas tesis, la cercanía que mantiene Heidegger con Rosenzweig es mayor de la que a simple vista se podría pensar. Una vez más, es necesario apuntar que fue Karl Lowith quien se encargó desde un principio de hacer explícita esta relación. Esto lo demuestra Reyes Mate en un texto consagrado tanto a Heidegger como a Rosenzweig. “Heidegger le había distinguido en 1929 [a Karl Lowith] como «primer y único alumno» por su penetrante comprensión de *Ser y tiempo*. Cuando en 1936, tienen que abandonar Alemania por judío, mete en su maleta *La estrella de la redención* y *Kleinere Schriften* de Rosenzweig cuya lectura le hechiza, su interés estaba estimulado, según nos cuenta, por la curiosa semejanza entre el punto de partida de Rosenzweig y el de su propio profesor (Heidegger). «Si hubiera que nombrar un solo contemporáneo digno de este nombre, en un sentido que no fuera meramente cronológico, ese sería el judío alemán cuya obra principal aparece seis años antes de *Sein und Zeit*. Nadie cayó entonces en la cuenta de la relación entre el Nuevo Pensamiento de Heidegger y el de Rosenzweig. Solo a este no se le escapó.» Reyes Mate, *Heidegger y el judaísmo y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona, Anthropos editorial, 1998, p. 13. Por otro lado, es un hecho de que Rosenzweig llegó a tener conocimiento de Heidegger, así lo deja ver Emil L. Fackenheim: “El hecho de que Rosenzweig, ya en el umbral de la muerte, reconociera expresamente la importancia de dicha obra [Ser y Tiempo] habla de su perspicacia filosófica”, *Reparar el mundo, op. Cit.*, p. 184.

las posibilidades, y que podría estar determinado en ellas porque el hilo del tiempo se nos cortara.<sup>364</sup>

Vale la pena pues ponerse a reflexionar sobre qué tipo de tiempo es en el que está pensando Rosenzweig cuando aborda este problema. Por lo cual son varias las preguntas que nos asaltan en este sentido ¿Se tratará de un tiempo lineal? ¿Se tratará de un tiempo como totalidad? Pero sobre todo ¿Cuál será la relación que guarda el tiempo con el gesto del habla?

De acuerdo con la tradición hebrea en la cual Rosenzweig es formado conscientemente, nuestro autor observa que el pueblo de Israel guarda la peculiaridad de vivir precisamente en lo paradójico.<sup>365</sup> “Nuestra ignorancia -dice un historiador especialista en el judaísmo- es tanto más lamentable cuanto que el judaísmo opone extrañas divergencias a la tradición griega, más afín a la europea. El pensamiento griego desarrolló la idea de “esto o aquello” [...] pero el judaísmo se basaba en una filosofía de “tanto esto como aquello”, que ha caracterizado al pensamiento judío hasta nuestros días.”<sup>366</sup> Lo cual, sitúa al judaísmo en lo paradójico, pues como se vio antes, se mueve entre la temporalidad y la eternidad, entre lo histórico y lo metahistórico, etc. En este sentido, Gabriela Balcarce considera que para los judíos hay un privilegio. “El privilegio, no obstante, es lo paradójico, quedar por fuera de la historia, haber sido elegido para una tarea ‘que no es de este tiempo’”.<sup>367</sup> El destino de los judíos es quedar al margen de la historia, al menos de la historia como Occidente la había trazado, es decir, de una historia que participa de los mismos mecanismos teleológicos que la modernidad ilustrada ha trazado. En efecto, lo judío resquebraja la idea de una historia universal y, por lo tanto, de una historia lineal. “El pueblo judío [...] permitiría revelar la contingencia de una historia universal”.<sup>368</sup>

Como vimos en el apartado que le dedicamos en el capítulo anterior a la redención, ésta es también en sí misma paradójica, ya que es algo que, a diferencia del cristianismo, *todavía no* sucede y, sin embargo, está por llegar en el tiempo más próximo. En este juego

---

<sup>364</sup> García Baró, Miguel, “Presentación. Amor origen y amor respuesta” en: Franz Rosenzweig, *La Estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 2021, p. 12.

<sup>365</sup> Cfr. Reyes Mate, *Heidegger y el judaísmo: Y sobre la tolerancia compasiva*, op. Cit., p. 68.

<sup>366</sup> Parkes James, *Historia del pueblo judío*, op. Cit., p. 32.

<sup>367</sup> Balcarce Gabriela, “Franz Rosenzweig y la anticipación de la eternidad” op. cit., p. 129.

<sup>368</sup> *Ibidem*.



del *todavía no* junto al *ya casi*, el tiempo adquiere su más hondo sentido, bajo la consideración del mesianismo. Así, el tiempo pasa rápidamente. En efecto, es “un instante tan corto [que] como éste pasa tan rápidamente del futuro al pasado su duración es apenas imperceptible”, como ya el obispo de Hipona había anotado.<sup>369</sup> Por el hecho de que las cosas son temporales, es posible hablar de ellas. Si fueran atemporales, como la filosofía habría querido cabrían dos posibilidades a considerar: o bien no podríamos acceder a ellas pues su eternidad nos impediría terminar de vivenciarlas, o bien no habría necesidad de contemplarlas, pues siempre habría tiempo suficiente para estar aplazando constantemente el propósito de vivenciarlas. Pero dado que el devenir de los acontecimientos está marcado por la tensión entre el *ya casi* y el *todavía no*, es necesaria el habla para contar cómo es que están aconteciendo. Ante la imposibilidad de penetrar hasta lo más recóndito de los acontecimientos, no hay que esperar para resaltar el habla. Se habla de lo que hasta el momento se ha vivido. Dado que nos es imposible rodear la totalidad, ningún sentido tiene esperar al final para hablar de la experiencia de los acontecimientos. De lo contrario, “No se puede formar la ilusión de detener la inquietud del corazón más que suprimiendo juntos el tiempo, el nacimiento y la muerte y, desde luego, la libertad de autodeterminarse”.<sup>370</sup> Cabe, en este sentido establecer una similitud entre Rosenzweig y Ortega y Gasset, cuando éste último establecía que “la vida es prisa y necesita con urgencia saber a qué atenerse y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad”.<sup>371</sup>

---

<sup>369</sup> De Hipona, Agustín, *Confesiones*, Madrid, Alianza editorial, XI, 15. Cabe apuntar que, uno de los más grandes padres de la iglesia cristiana como lo es Agustín de Hipona, aunque apenas y se menciona en la obra del judío, tiene una influencia notoria, sin duda por ser uno de los principales portavoces del cristianismo, con quien justamente Rosenzweig quiere entablar un diálogo a a partir del judaísmo. Para una relación más explícita entre ambos filósofos, puede verse el siguiente texto de Francesco Paolo Ciglia “El milagro de la revelación. Una propuesta para el diálogo entre Rosenzweig y Agustín”, en Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, op. Cit., pp. 163-202.

<sup>370</sup> García Baró Miguel, “Presentación. Amor origen y amor respuesta”, op. cit., p. 12.

<sup>371</sup> Ortega y Gasset José, “Historia como sistema” en *Obras*, Madrid, Gredos, 2015, p. 196. Consideramos que Ortega y Gasset es otro filósofo con quien también puede haber paralelismos importantes con Rosenzweig, principalmente en aquello que concierne al tema de la vida y la crítica que de este se deriva hacia una filosofía racionalista que pierde de vista que es justamente en la vida en donde se haya el más eminente carácter de los objetos y no en lo estático, como quería la filosofía idealista, a la que ambos cuestionan. Para una perspectiva más detallada de dichas ideas en cuanto a Ortega, puede verse el texto de Pedro Cerezo, “La razón histórica en Ortega y Gasset” en *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 167-192. Indico de manera bastante apresurada estas afinidades con la finalidad de hacer notar que, en realidad, Rosenzweig fue un filósofo que estuvo mucho más cerca de las grandes tesis filosóficas que alumbraron la primera mitad del siglo XX de lo que uno a simple vista pudiera imaginar, motivo por el que se puede sostener que la de Rosenzweig, no es una filosofía ajena al panorama filosófico de la época, sino que sus ideas estaban bien contextualizadas.

Ahora bien, para que la eternidad se mantenga, es necesario que el tiempo la esté nutriendo constantemente, por lo que cabe aun preguntar sobre aquello que nutre al mismo tiempo o, mejor dicho ¿qué tipo de tiempo es aquel que hace posible la eternidad? Ya antes se ha señalado la importancia que tiene el instante que, a pesar de su carácter fugaz -en el sentido agustiniano- es el único tiempo que se puede eternizar. Tanto en *La Estrella de la redención*<sup>372</sup> como en “Fe y saber”<sup>373</sup>, Rosenzweig toma al instante<sup>374</sup> como una categoría central que es la única que puede hacer posible la eternización, pues el instante, al ser lo fugaz, se renueva en otro instante que viene a continuación del que ha acabado de pasar, entonteces, los instante -que naturalmente son siempre pequeños, en sentido superlativo- son los que hacen posible lo eterno. Los instantes, aquellos que mueren una vez que han nacido, paradójicamente hacen posible aquello que nunca muere, lo eterno. Gracias al instante hay un recomenzar perpetuo de la vida, y en este caso, del mismo mundo. “Así pues, en la hora, un instante, cuando debía pasar, se transforma en algo que siempre renace otra vez, o sea en algo imperecedero, en *nunc stans*, en eternidad”.<sup>375</sup> En el hecho de que el instante pasa y se renueva, el mundo también es renovado perpetuamente. “Los instantes del mundo creado - los instantes del mundo natural- constituyen la sucesión del renovarse del mundo”.<sup>376</sup> Y

---

<sup>372</sup> *ER.*, p. 346.

<sup>373</sup> “Fe y saber” en *PDR.*, p. 91.

<sup>374</sup> Recientemente Ángel Garrido Maturano publicó un artículo brillante en el que se da la tarea de bosquejar la importancia que tiene el instante en el pensamiento de Rosenzweig. Justamente, una de las tesis centrales que se maneja en dicho texto, apunta a que el instante hace posible la eternidad, sin embargo, el autor manifiesta que existen varios sentidos del instante, pero la preocupación latente del texto consiste en resaltar cómo se vivencia la experiencia del instante, y es que, en efecto, el mundo se perpetua a partir de instantes que constituyen el tiempo para luego constituir toda la eternidad. Sin duda el texto de Maturano es completamente original y da muchas pistas para seguir investigando la cuestión de la temporalidad en Rosenzweig, su estudio es bastante sugestivo pues reivindica al instante como un tiempo que hace posible la eternidad, de hecho, sitúa al instante en un plano trascendental, más que empírico, es decir, “como condición de posibilidad” de que el tiempo pueda sucederse, y en ese sucederse perpetuo, la eternidad sea posible. Sin duda, esta observación de Garrido Maturano es de importancia fundamental puesto que desentraña el sentido de lo eterno, ya no solo como un concepto intrínseco al judaísmo, sino como una categoría que es analizada desde una perspectiva fenomenológica, es decir, en última instancia, filosófica, y que, por eso mismo, trata de encontrar la esencia del instante en lo empírico y vivencial de carácter universal.

Por otro lado, cabe destacar también que, aunque Garrido señala un instante propio en la creación, otro en la revelación y uno más en la redención, el auténtico instante acontece en la revelación pues ésta es el presente puro, que constantemente se renueva. En suma, el trabajo de Maturano sugiere ideas bastantes enriquecedoras sobre un tópico rosenzweigiano como lo es el instante, el cual, a pesar de estar reiterado en su pensamiento, apenas y se le comienza a enfocar con cierta atención. Cfr. Garrido Maturano, Ángel Enrique, “La aurora de la eternidad. Las figuras del instante en *La Estrella de la redención* de Franz Rosenzweig”, *op. Cit.*, p.p. 693-710.

<sup>375</sup> *ER.*, p. 347.

<sup>376</sup> Garrido Maturano, Ángel Enrique, “La aurora de la eternidad. Las figuras del instante en *La Estrella de la redención* de Franz Rosenzweig”, *op. Cit.*, p. 698.

nuevamente aquí, se aprecia la revelación, tan proclamada por Rosenzweig. Si ella es un tiempo presente, ella ocurre, por lo mismo, solo como instante que tan pronto es, deja de ser, pero no de manera definitiva, sino únicamente para dar paso al otro instante. Sin embargo, los instantes vienen siempre tan próximos uno al otro que no es posible dejar la vida sin instantes, aquello sería la destrucción del mundo, el agotamiento del tiempo, cosa que no puede ocurrir de ninguna manera, por la simple idea que no es posible concebir el mundo sin tiempo, es decir, sin instantes. En el instante se da la perpetuación de la creación,

lo que determina la instantaneidad del instante es el modo particular en que una y otra vez ha sido y continúa siendo recreada la Creación. Cada instante que sucede al otro, para luego hundirse en el pasado, corresponde a un estado particular del constante devenir a través del cual el mundo es recreado. [...] Lo que le da al instante su instantaneidad es precisamente este constante renovarse de la existencia: su permanente estar siendo recreada por Dios.<sup>377</sup>

El instante es la unidad sustancial del tiempo, conforma los días, las semanas, los meses, los años y, en fin, toda la eternidad. Debido a que los instantes son siempre nuevos, es posible que el mundo siempre se pueda reinventar, que se pueda reorientar el rumbo de “los tiempos”, que se pueda cambiar el derrotero de la historia. El instante nos recuerda que el tiempo siempre está a punto de terminar, pero por eso mismo, aun queda tiempo, solo el suficiente, aunque sea, para recomenzar. Con bastante sensatez es posible citar algunas líneas que proceden de Olga Belmonte a propósito del instante:

Cada instante presente es una novedad, que no viene preparada por el pasado o anticipada desde el futuro, es un instante nuevo que puede traernos el mayor sufrimiento o la mayor alegría. Esto es lo que impide que todos los momentos de la historia queden justificados: no todos los instantes quedan salvados, hay acontecimientos terribles, que no podemos integrar en una concepción optimista de la historia.<sup>378</sup>

Si bien no cabe conceder una concepción optimista de la historia, como lo hace ver Olga Belmonte, sí es posible, en cambio, trazar rumbos diferentes en la misma historia. Que las masacres más lamentables demuestran que no es posible un optimismo de tal naturaleza, enseñan al mismo tiempo lo manejable que puede ser la misma historia. No todos los instantes del pasado quedan salvados, pero es posible intentar salvar los que más se puedan del futuro, pues ¿no la redención consiste justamente en eso, en salvar el futuro? Esta

---

<sup>377</sup> *Ídem.*

<sup>378</sup> Belmonte García Olga, “Presentación” en *PDR., op. Cit.*, p. 13.

consideración es importante porque desde este flanco crítico es posible la impugnación tan proclamada por Rosenzweig de la filosofía hegeliana de la historia. “Cada instante introduce tal novedad en la historia que no puede dar lugar a un único sentido: el instante es la puerta por la que entra en nuestra vida la pluralidad de sentidos. Cada presente abre así una pluralidad de futuros posibles, pero señala también lo que a partir de él será imposible”.<sup>379</sup>

Conforme a esto, podríamos decir que la verdad procede de la urgencia que tenemos por desentrañar el acontecer de la realidad en su aspecto temporal, es decir, la realidad que se configura a cada instante, y que por lo mismo es siempre una realidad renovada. Ante el tiempo, como instante, que amenaza constantemente con terminarse, queda la urgencia por pensar y hablar de él. Ante la falta de tiempo, es urgente darse prisa con los pendientes. Este es un rasgo que el filósofo judío pareció avizorar en su pensamiento y por eso nos invitaba a pensar la cosas situándolas en su tiempo propio.

El habla nace ante la urgencia de no tener el tiempo suficiente de reunir la suma de vivencias en una totalidad que se ve amenazada constantemente por la muerte y, por ende, por la falta de tiempo.<sup>380</sup> Así, el gesto del pensar filosófico nace no solo por el miedo a la muerte, sino también por la necesidad de hablar. Necesidad que a su vez surge por la falta del tiempo necesario para comprender la Totalidad. El pensamiento que percibe los entes en lo atemporal es lo que Rosenzweig denominará pensamiento pensante. Por el contrario, el pensamiento que percibe las cosas en su temporalidad es el pensamiento hablante.

---

<sup>379</sup> *Ibid.*, 14

<sup>380</sup> Quisiera llamar la atención sobre un paralelismo que posiblemente pueda desentrañarse entre Rosenzweig y Heidegger. Este paralelismo tiene que ver justamente con el tema del tiempo y la muerte. Dicha consideración fue sugerida ya por Karl Löwith, quien observó, con justa razón tal vez, que “Si Heidegger ha tenido un contemporáneo que no solo merezca esta designación en el sentido cronológico, este fue el judío alemán cuya obra principal se publicó seis años antes de *El ser y el tiempo*.” Uno de los paralelismos que, a juicio de Löwith existe entre ambos pensadores radica en que: “críticamente, la correlación de estos filósofos estuvo caracterizada por el hecho de que tanto el pensamiento de uno como el del otro se apartaron de la metafísica de la conciencia propia del idealismo alemán sin caer en el positivismo; y, positivamente por el punto de partida común en la “facticidad del *Dasein* humano”. El tratamiento inicial en cuanto al tema del tiempo es común a ambos en el sentido de que el ente solo puede comprenderse en su temporalización, en tanto que la diferencia estriba en que Rosenzweig da el paso agigantado que le permite plantear el tema de la eternidad, mientras que Heidegger, de la eternidad, no quiere saber nada. Otro punto para considerar es que ambos parten de la existencia finita del hombre, pero a diferencia del argumento anterior, Rosenzweig no quiere saber nada del *Dasein* sino del hombre concreto. *Cfr.* Löwith Karl, “Martin Heidegger y Franz Rosenzweig. Un agregado a el ser y el tiempo” *op. cit.*, pp. 91-126.

Pero el devenir del tiempo trae aparejado otro problema, y éste consiste en la falta de certeza justamente de lo que en ese devenir pueda ocurrir. En un devenir que está amparado en un tiempo siempre nuevo, se esconde aquello sobre lo cual justamente no puedo anticipar qué cosa sea. Y este carácter marca nuevamente un diferendo sustancial ente el viejo y el nuevo pensamiento, es decir, entre el pensamiento pensante y el pensamiento hablante. Para el primero sí se puede prever lo que en el devenir viene aparejado, pues situado en aquella lógica del eterno retorno de lo mismo, el pensamiento ya sabe por anticipado lo que ha de suceder. En el pensamiento hablante, en cambio, está siempre un tiempo nuevo. Y, por tanto, un acontecer del cual hay que dar cuenta a través del habla.

La falta de certezas que trae aparejado el devenir no es algo negativo para el pensador, sino más bien uno de los rasgos que expone una virtud considerable, pues rompe justamente la monotonía del pensamiento en la que el pensador se resguarda con el pretexto de un trascendentalismo a partir del cual, la verdad del otro es la verdad del yo, y lo único que necesito, a decir de Descartes, es conducir de manera correcta el juicio. La verdad encontrada en el devenir es la verdad que el otro no conoce, e incluso, la verdad que ni yo mismo conocía momentos antes de ese encuentro. Esta condición es justamente la que abre el diálogo con el otro, pues la falta de certezas es lo que hace comunicable mi pensamiento con el del otro. El pensamiento del habla es pensar en voz alta, para que el otro me escuche y posteriormente, me cuestione. En la escucha del otro a mi palabra y en su consiguiente interpelación, surge algo más que el puro habla. Acontece el habla que ya no es del uno, sino también del otro. En este ejercicio en el que el habla de un Yo se encuentra con el habla del otro, acontece el diálogo, un intercambio más que de palabras, de vivencias o experiencias en las que hay algo que yo no puedo saber del otro y el otro no sabe de mí.

## **4.2 El habla y el otro**

Hemos arribado a la noción del diálogo que se encuentra expuesta de manera breve en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig. Ésta es una propuesta que es desarrollada en un pasaje relativamente corto del texto, pero que, nos da los elementos suficientes para poder esbozar de qué se trata la cuestión dialógica. Si el pensamiento tiene que ser un pensamiento hablante, más que solo pensante, lo es a condición de que hay alguien a quien se habla. Para que haya diálogo no basta que el otro esté ahí para hablarle, sino que esté ahí para escucharme. “En cierto sentido, la escucha antecede al habla”, según el parecer del filósofo coreano Byung-Chul Han.<sup>381</sup> Así, entre alguien que habla y alguien que escucha acontece entonces el diálogo verdadero. Éste se cumple cuando el primer hablante en determinado momento calla para que quien estaba previamente callado, ahora hable.

En el mismo momento en que se desarrolla el diálogo verdadero acontece algo, yo no sé por anticipado lo que el otro me dirá, porque de hecho yo aun no sé lo que yo mismo voy a decir, podría ser incluso que el otro habrá el diálogo, e incluso es éste el caso en los diálogos auténticos de lo que se puede convencerse fácilmente echando una mirada comparativa a los evangelios y a los diálogos socráticos.<sup>382</sup>

En el diálogo auténtico, ese que se da entre dos interlocutores que están predispuestos a charlar sin que alguien se vea aventajado por tener anticipado el punto al cual el diálogo ha de llegar; en ese diálogo se percibe qué tan significativa es la figura del *otro* como alguien diferente. En el diálogo auténtico, para ser tal y no verse reducido a un monólogo, la alteridad tendrá que hacerse presente. La alteridad es la condición misma del diálogo. De ahí que el filósofo judío puntualice que “[...] la diferencia entre el antiguo y el nuevo pensamiento, entre el pensamiento lógico y el pensamiento gramático, no reside en que el uno es silencioso y el otro habla en voz alta sino en la necesidad del otro o, lo que es lo mismo, en tomar en serio al tiempo”.<sup>383</sup>

Uno de los pensadores que se ha caracterizado por proponer algunas de las aportaciones más trascendentes con respecto al tema del diálogo, fue el también alemán, Hans Georg Gadamer, quien siguiendo las huellas de la hermenéutica esbozada por su maestro Heidegger, hace del diálogo una de las aristas fundamentales que constituyen la hermenéutica. Para este filósofo, en el diálogo se descubre la dimensión ontológica del

---

<sup>381</sup> Han Buy-Chul, *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder, 2017, p. 117.

<sup>382</sup> *NP.*, p. 34.

<sup>383</sup> *Idem.*

hombre, de ahí que el diálogo sea un referente para comprendernos a nosotros mismos. Siguiendo, aunque de manera un tanto apresurada, las contribuciones gadamerianas con respecto al tema del diálogo, se podrá notar qué tan cercano a él podría estar el mismo Rosenzweig bajo la misma temática. Si para el pensador judío el diálogo despunta una dimensión en la que no puede haber una verdad a la que se pueda arribar desde el comienzo de la conversación, algo similar ocurre en la óptica de Gadamer. “Por eso, llevar una conversación es entrar en ella, no conducirla hacia fines predeterminados, pues este proceder nos llevaría a su mecanización”.<sup>384</sup> Así como para Rosenzweig, el diálogo auténtico acontece cuando aún yo mismo no sé a dónde ha de conducirnos la conversación porque puede ser que el argumento del otro irrumpa rebatiendo mis argumentos, desde la perspectiva de Gadamer “tenemos que reconocer que el diálogo encuentra su realización en el actuar humano (*praxis*) y se considera auténtico cuando no provoque injusticia en el otro intentando imponer la verdad propia antes que escuchar las razones del otro. Lo que en manera alguna quiere decir renunciar a las propias convicciones o a la percepción de la propia verdad [...]”.<sup>385</sup> Así, Gadamer es del mismo parecer de Rosenzweig en cuanto al rumbo al cual ha de arribar un auténtico diálogo. “Llevar a una conversación no es conducir al interlocutor a donde nos hemos propuesto llegar, esto significa hablar, pero de ningún modo dialogar. Llevar una conversación es enredarnos en ella sin saber el término de la misma. Así, la naturaleza de la conversación también se ve caracterizada por la apertura”.<sup>386</sup>

En efecto, en un bosquejo rápido se pueden constatar las afinidades, presuponiendo también que las diferencias pueden ser mayores, entre Rosenzweig y Gadamer. ¿Cuál es la intención de traer a colación al autor de *Verdad y método* en esta reflexión? La respuesta a dicha interrogante posiblemente alcanza para una honda investigación que reclamaría un lugar propio; sin embargo, de pronto sería suficiente con decir que el judío adelantó algunas reflexiones que posteriormente se convertirían no solo en tema central de determinados filósofos, sino en uno de los temas centrales de la filosofía en general de la segunda mitad

---

<sup>384</sup> Esquivel E. Noé Héctor, *Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans Georg Gadamer*, México, D.F. Universidad Autónoma del Estado de México/ Editorial Torres Asociados, 2012, p. 141.

<sup>385</sup> *Ibid.* p. 133.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 90.

del siglo XX, como es el tema del diálogo, sobre el que urgía reflexionar después de los desastres ocasionados por las dos grandes guerras.

Gadamer es uno de los pensadores que dejó huella por sus contribuciones a este tema, sin embargo no es el único que nutrió el debate al respecto, no obstante al ser un referente, es prudente destacar las afinidades que en una lectura rápida puede tener con Rosenzweig, observando de este modo qué tan pertinente llegó a ser la reflexión del autor de *La estrella*, lo que a su vez da indicios de que no fue un pensador marginal, sino todo lo contrario, un hombre que estaba en consonancia con el contexto propio de la filosofía de aquel tiempo y que, a pesar de su poca visibilidad en el escenario filosófico, el suyo es un pensamiento que se anticipó a sus sucesores. Ciertamente, en filosofía sería vana presunción limitarse a decir que cierto autor enunció cierta tesis primero que tal otro, y no es ese el mérito que aquí se trata de atribuir a Rosenzweig, sino reivindicar qué tan justo es volver a él para entablar, desde su reflexión, la pertinencia de un tema tan urgente de plantear, como lo es el tema del diálogo.

Como se puede ver, el pensamiento de Rosenzweig es bastante enriquecedor también porque supo introducir al interior del discurso sobre el diálogo la reflexión en torno a la alteridad, presuponiendo que sin alteridad no hay diálogo auténtico. El otro no es sobre lo que se piensa, sino la condición misma para que se pueda pensar. El otro es al que se habla, y en el hablar mismo al otro es donde puede descubrirse la verdad como devenir. El diálogo que aquí está poniendo de manifiesto Rosenzweig en mucho difiere de los clásicos diálogos platónicos. En aquellos hay un diálogo con lo igual, con lo mismo. “Es esta la razón por la cual resultan aburridos la mayoría de los diálogos filosóficos, incluso la mayor parte de los diálogos platónicos”.<sup>387</sup> Por el contrario, aquí el diálogo verdadero se da con el otro, con quien pueda llevar la iniciativa de él sin que se sepa a dónde tal diálogo ha de conducir. El pensamiento hablante vive de esta incertidumbre, en la tensión que se genera al no saber a dónde han de conducir las conclusiones, pretende arribar a lo desconocido, de lo contrario, si se tratara de algo ya conocido no habría la necesidad del diálogo. En seguimiento a esta tesis, Christian Roy observa que: “À la différence d’une maïeutique socratique qui fait accoucher l’autre d’une conclusion déjà conçue dans la pensée du maître, la « pensée en

---

<sup>387</sup> NP., p. 34.



parole » s'expose à l'expérience de l'inattendu naissant de la rencontre comme quelque chose de nouveau, voire de bouleversant pour chacun".<sup>388</sup> Este es el distintivo principal del pensamiento hablante, el cual, a través del habla se dirige a la exterioridad, de la cual nada sabe, pero está dispuesto a saberlo todo. En cambio "el pensador [pensante] ya sabe por anticipado sus pensamientos".<sup>389</sup> Por su parte, Wayne Cristaudo tiene bastante razón al sostener al respecto lo siguiente:

The aim of dialogical thinking is to produce the not yet, that which the one could not produce, the third that is the future conjured up unawares by the commun(ica)tion of the two. This third is the real truth of the two ones. It is out of their control, and this is why it is not a Platonic variant. [...] Unlike in Plato, the dialogical thought of Rosenstock-Huessy and Rosenzweig is based not on the desire to bring things into order, but rather on the desire to give birth, to deliver a new creation.<sup>390</sup>

El pensamiento hablante se nutre de la experiencia. La experiencia no es la experiencia del otro, sino de la relación con él, del mismo modo que no se puede experimentar a Dios, sino a la relación que se trata de mantener con Él. "Only the relation and not God, world and man themselves can be experienced; otherwise they would become a matter for dogmatic empiricism".<sup>391</sup> Si la relación que se mantiene con el otro es la del diálogo, entonces la experiencia que se ha de tener es una experiencia dialógica. El otro se convierte, pues, en el eje mismo sobre el cual gira el diálogo. Sin embargo, una pregunta que deberemos contestar será la siguiente. Cuando Rosenzweig menciona la necesidad del otro para llevar a cabo el diálogo ¿a quién se está refiriendo como lo otro, a la figura de Dios, al otro como hombre o a quién concretamente?

---

<sup>388</sup> "A diferencia de una mayéutica socrática que hace nacer al otro una conclusión ya concebida en el pensamiento del maestro, el "pensamiento en la palabra" se expone a la experiencia de lo inesperado que emerge del encuentro como algo nuevo, incluso perturbador para todos." Roy Christian, "Révélacion et révolution : la double matrice d'une Nouvelle Pensée du langage", en: *PhænEx* 11, n° 2 (automne/hiver 2016), p. 90. [Consultado en línea: [revelación y revolución en el nuevo pensamiento.pdf](#). Fecha de acceso: 18/09/2021], p. 91.

<sup>389</sup> *Ibidem*.

<sup>390</sup> "El objetivo del pensamiento dialógico es producir el todavía no, lo que el uno no pudo producir, el tercero que es el futuro conjurado inconscientemente por la comunicación de los dos. Este tercero es la verdad real de los dos. Está fuera de su control, y por eso no es una variante platónica. [...] A diferencia de Platón, el pensamiento dialógico de Rosenstock-Huessy y Rosenzweig no se basa en el deseo de poner las cosas en orden, sino en el deseo de dar a luz, de entregar una nueva creación." Wayne Cristaudo "The Cross and the Star. The Post Nietzschean Christian and Jewish Thought of Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig". Citado por: Christian Roy, op. cit., p. 90.

<sup>391</sup> "Solo se puede experimentar la relación y no Dios, el mundo y el hombre mismos; de lo contrario, se convertirían en un asunto de empirismo dogmático." Ese-Rahel Freund, *Franz Rosenzweig's philosophy of existence an analysis of the star of redemption*, op. cit., p. 8.

El primer llamado al diálogo no nace del hombre mismo. El primer llamado proviene de Dios, como figura que, en primer lugar, es el responsable de la creación, como ya quedó asentado. Pero la pura creación no basta, ésta tendrá que ser vinculada a la revelación. La revelación es la que salva a “la creación del peligro de hundirse nuevamente en la nada”.<sup>392</sup> En la creación, Dios crea al mundo; en la revelación Dios aparece en el mundo retomándolo como una obra no acabada. En la revelación Dios aparece frente al hombre interrogándolo. Ese interrogar es la primera habla que viene de *otro* lugar. Esta interrogación divina marca el parteaguas del primer diálogo que ha de acontecer entre Dios y el hombre, en primer término. “La pregunta que inicia el diálogo no es la pregunta por la esencia, sino una pregunta por el dónde del hombre”, a decir de Mariana Leconte.<sup>393</sup> Por tanto, “el primer llamado de Dios es el diálogo, a salir de sí, a entrar en relación”.<sup>394</sup>

El diálogo iniciado por Dios va acompañado de una característica peculiar, que también aparecerá en el dialogo del hombre con el otro hombre. Dicha característica es la de la responsabilidad. La revelación pone énfasis en la responsabilidad que Dios tiene para con su creación en el sentido de que el creador no creó y dejó su creación, sino un Dios que creó y que a cada instante está continuando dicha creación. Bien se podría catalogar a esta vuelta de Dios a su obra como un acto de responsabilidad. De otro modo, no hay manera alguna de entender el hecho de que Dios vuelva incansablemente a lo que creó, que vuelva incansablemente a preguntar al hombre. En efecto, el diálogo primordial es aquel que se da en la llamada de Dios y la respuesta del hombre. En este sentido, el diálogo fundante es uno que acontece entre lo Otro y el hombre, entendiendo a aquel Otro en tanto que Dios que lanza la pregunta que quiebra la monotonía del hombre. La iniciativa va a cargo de la llamada divina. El *¿dónde estás?* que procede de Dios hacia el hombre patentiza la separación entre lo divino y lo humano. En la respuesta, el hombre se descubre como el tú de alguien que le es exterior y a la vez anterior. Es decir, que está precedido en el orden del diálogo por alguien más, que en este caso es lo divino. Por lo tanto, el Yo primigenio no es en modo alguno el yo del hombre, sino el Yo divino. El hombre es un Tú para el Yo divino que lo ha interrogado.

---

<sup>392</sup> Leconte Mariana, “Amor al prójimo y responsabilidad por el otro. Aproximaciones introductorias a *La estrella de la redención* desde una perspectiva levinasiana” en Franz Rosenzweig, *N-P.*, p. 59.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>394</sup> *Idem.*

“Dios habla desde él inmediatamente como Yo”.<sup>395</sup> El hombre pasa a ocupar el lugar del yo solo hasta que el diálogo que fue iniciado por Dios es retomado por el hombre, ya no frente a Dios -o no solo frente a él- sino frente al otro hombre, es decir, frente a su prójimo, que aquí pasa a ser ya *el otro*, concebido de forma más concreta, es decir, el hombre finito del cual Rosenzweig se preocupó ampliamente en su reflexión filosófica. En efecto, a través de la pregunta de Dios el hombre se descubre que no está solo. En este sentido el diálogo original es aquel entre Dios y el Hombre, porque define todo otro y posible diálogo verdadero.

### 4.3 El diálogo y el amor

Si el diálogo primordial es el que acontece entre Dios y el hombre, preguntémonos cómo se da la iniciativa de Dios por esta interrogación al humano. ¿De dónde nace, pues, este cuestionamiento? ¿A través de qué artilugios el hombre es convencido u obligado a responder? ¿Qué despierta en lo divino estas ganas de volver siempre, de revelarse a cada día, en cada instante de hacer de la revelación la continuación de la creación? ¿Por qué, siendo Dios tal, tiene la necesidad de estar poniendo su atención constantemente en el mundo? Por principio de cuentas queda descartada que la de él tenga que ser una necesidad. ¿Qué más podría ser lo que lleve a Dios a llegar a dirigirse a su creación? Una respuesta posible es: un acto de amor. Si la revelación es esta vuelta constante al mundo, dicha vuelta tendrá que darse mediante el amor, pues este es un acontecimiento en el cual, el amante se entrega a lo que ama. Para Rosenzweig, el amor es lo que salva la distancia casi infranqueable que hay entre Dios y hombre. Al amor con el que habla aquel que expone la primera palabra es imposible hacer oídos sordos. El amor es el mecanismo que gana la atención del hombre. Con suficiente razón, nuestro autor hace suya aquella máxima del *cantar de los cantares*: “Más fuerte que la muerte, el amor”.

---

<sup>395</sup> ER., p. 224.

Podría decirse incluso, siguiendo a un lector italiano de Rosenzweig, como lo es Angelo Tumminelli, que el amor hace posible la realidad del diálogo. “In questa sua funzione di intima congiunzione del mondo, l’amore accade come evento di relazione dialogica e consente ai due poli che in essa si incontrano di pervenire alla loro realtà attuale, al loro puro presente.”<sup>396</sup> El hecho que Dios se tenga que revelar a su creación es porque ama lo que creó, y en la revelación encuentra la forma de entregarse. ¿Por qué mediante el amor y no a través de otro modo? Porque es Dios y su naturaleza misma es precisamente puro amor. Tendría que ser inimaginable, a pesar de Schopenhauer, un Dios que se entrega a su obra mediante el rencor o el odio. ¿cómo resistirse al llamado que viene acompañado con la fuerza que está por encima incluso de la misma muerte? ¿cómo esconderse y no responder a la pregunta de Dios cuando interroga al hombre, preguntando *donde estás* si, dicha pregunta viene acompañada de puro amor?

Dicho amor divino es infinito, pues si es la modalidad en la que Dios se revela, tal amor está siempre como presente, “a cada instante es nuevo, amor siempre joven y siempre primero”.<sup>397</sup> Porque la esencia misma de la revelación es justamente esa, puro presente, que a cada instante se está renovando. El amor, por lo tanto, también a cada instante es nuevo y más grande que el del instante anterior. En efecto, es esa entrega amorosa el hombre no puede resistirse más a ser amado. Ante el convencimiento total que se desprende del habla amorosa, el hombre no puede menos que decir *¡Aquí estoy!*<sup>398</sup>

Cabe pues pensar al amor como aquel único acontecimiento que es capaz de mostrar la total fragilidad del hombre, ante la cual, se reconoce como un ser que puede abrirse a lo

---

<sup>396</sup> “En su función de conjunción íntima del mundo, el amor se da como acontecimiento de relación dialógica y permite que los dos polos que en él se encuentran alcancen su realidad actual, su puro presente.” Tumminelli Angelo, “*Forte como la morte é amore (Ct. 8,6). Franz Rosenzweig interprete della rivelazione*”, *opc. Cit.*, p. 40. El texto de este autor expresa con una precisión inigualable algunos puntos importantes que son pieza fundamental para entender la realidad dialógica que presupone el sistema de filosofía de Rosenzweig. Para este autor, la revelación es el acontecimiento que vincula a la creación con la redención, por lo que, en cierta manera, es el momento que tiene un predominio sobre los otros dos. La revelación es un presente puro, es donde efectivamente se correlaciona lo humano con lo divino, motivo por el cual, una vez más, enmarca la posibilidad dialógica entre hombre y Dios, cosa que sucede únicamente a través del amor. De ahí que el filósofo judío apele a la fórmula del *cantar de los cantares*, “Más fuerte que la muerte, solo el amor”, pues en su perspectiva es este el texto que mejor ilustra esta realidad dialógica. Así, la revelación, es el gesto de amor divino más grande que pueda haber, incluso por encima de la creación. La Revelación hace posible la redención, ya no del hombre mismo, sino incluso, de Dios mismo.

<sup>397</sup> *ER.*, p. 205.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 221.

exterior. El amor irrumpe en el alma del hombre, toca las puertas para que éste pueda salir de sí mismo al que de otro modo estaría eternamente condenado.<sup>399</sup> Con esta reflexión, Rosenzweig nos da la pauta para pensar la auténtica apertura del hombre hacia el otro, hacia la alteridad; sino no es por el amor, no hay forma que dicha apertura acontezca. Sin embargo, el diálogo animado por el amor del que aquí se ha dado cuenta se mueve en un plano bastante idealista al que solo es posible comprender hermenéuticamente, es decir, como una interpretación del texto filosófico. La posibilidad del diálogo entre hombres se enfrenta a una complejidad mayor. En el diálogo suscitado entre Dios y el hombre, el hombre es el Tú de un Yo primigenio que es Dios. En el diálogo entre hombres mismos, en cambio, hay un hombre que asume el papel del Yo frente a otro que asume el del Tú.

¿Cómo pensar al hombre real y concreto ya no como amado, sino como amante? ¿Será posible instaurar al amor como el mecanismo que también pueda motivar el habla y la respuesta que inauguren el diálogo, ya no entre Dios y el hombre, sino entre los hombres mismos?

Volvamos a la anterior distinción entre pensamiento pensante y pensamiento hablante. En el pensamiento pensante, el pensador puede prescindir del tiempo, puesto que los objetos, para contemplarlos en su esencia más pura, es necesario captarlos fuera de él. El pensamiento hablante, insiste Rosenzweig, no puede pensar sino a través del tiempo. El pensamiento pensante se ejecuta en solitario. El pensamiento hablante, en contraste, no puede realizarse si no hay alguien a quien hablar. “Hablar significa hablar a alguien, y por tanto, pensar para alguien; y ese alguien es siempre un alguien enteramente determinado y, a diferencia del público en general, no tiene meramente orejas, sino también boca”.<sup>400</sup> Una boca con la cual puede replicar la palabra que nosotros le expresamos mediante el habla. Si bien es cierto que Rosenzweig tiene razón al observar que el verdadero diálogo tendrá lugar ahí donde el yo se relacione con la alteridad, un problema que parece no es avizorado por él es ¿cómo hacerse escuchar por la alteridad? Parece éste un problema minúsculo, pero en realidad es un asunto bastante complejo. Para que el otro me pueda replicar, primero me tiene que escuchar. ¿Cómo hacernos escuchar ante el otro? ¿Cómo hacer que mis palabras le

---

<sup>399</sup> Tumminelli Angelo, “*Forte como la morte é amore (Ct. 8,6.). Franz Rosenzweig interprete della rivelazione*”.*op. cit.* P. 42.

<sup>400</sup> NP., p. 35.

interesen? En algún pasaje de *El nuevo pensamiento* el filósofo judío ha sostenido que “podría ser que incluso el otro abra el diálogo”.<sup>401</sup> Pero el problema que se ha detectado sigue persistiendo, aunque en un orden inverso: ¿Cómo el yo, que se ha convertido en un tú frente a quien le ha iniciado el diálogo, puede ser convencido para escuchar la palabra del otro? Con base en el criterio que provoca la iniciativa al diálogo entre el otro divino y el hombre, ensayemos al amor como la iniciativa que igualmente podría propiciar el diálogo de hombre a hombre mismo.

Para sostener que el amor es el criterio con el cual debe ir acompañado el habla para que este pueda ser escuchado y replicado, consiguiendo de este modo la construcción del diálogo, hay que tener en cuenta que el habla divina que va dirigido al hombre, la respuesta de este no puede ser sino una respuesta igualmente amorosa. Cuando Dios pregunta al hombre *¿dónde estás?* y la respuesta es el *heme aquí*, ese “heme aquí” es una respuesta que el hombre da, ya no como un sí mismo, sino como un ser abierto, pues el planteamiento divino justamente provoca un desgarramiento que se convierte en apertura; es un descubrimiento del hombre de que no está solo en el mundo, sino en este caso, en un mundo con los otros, con sus semejantes, con su prójimo. O, si se quiere ver en términos más estrictamente filosóficos, el hombre está en el mundo de la vida y la respuesta que da tiene como referencia el sentido común, consideración de una importancia mayúscula en la reflexión de Rosenzweig, como se recordará. De este modo, son bastante sensatas las observaciones que García Baró hace a propósito del nuevo pensamiento que está amparado en el amor, por su parte, comenta lo siguiente:

La nueva filosofía, el nuevo pensamiento, versa en realidad sobre la índole peculiar, misteriosa y milagrosa de cada presente vivido por un ser humano con plenitud. Esta vivencia, no es pues, un mero sentir o un pensar que lo acompañe, ni una emoción, ni un deseo concreto, sino el renacer con una responsabilidad y, por ello, con una posibilidad nueva y una esperanza que no se marchita.<sup>402</sup>

La respuesta a la pregunta divina es una respuesta amorosa, que se expone en su total amplitud en el *heme aquí*, con el otro, con el prójimo. Al considerar al prójimo en la respuesta a lo divino, el hombre debe hacerlo con la plena consideración de que el llamamiento al

---

<sup>401</sup> *Ídem.*

<sup>402</sup> García Baró, Miguel, “Presentación. Amor origen y amor respuesta”, *op. Cit.*, p. 16.

prójimo debe ser igualmente amoroso. “El amor a Dios debe exteriorizarse en el amor al prójimo.”<sup>403</sup> El prójimo es la mediación necesaria para dirigirse a lo divino.

La pregunta divina que viene investida de amor, no solo es una pregunta sino también un mandato de amor. Así, si la pregunta es amorosa, manda que la respuesta igualmente lo sea. Lo más inmediato al hombre es el prójimo, por lo que la respuesta a Dios no es inmediata, sino mediata, y lo que media justamente esa respuesta es el prójimo o, mejor dicho, el amor hacía él. Así, en el amor al prójimo es que el amor a Dios se hace patente. La pregunta amorosa de Dios no estaría bien respondida si no es de manera amorosa, y el amor con el que ésta se respondería no sería auténtico si no fuera focalizado en una pregunta que va dirigida igualmente al otro hombre, es decir, al prójimo. Por lo tanto, el mandamiento de amor divino es un mandamiento de amor que éste impone al hombre para que a su vez éste lo difunda con el prójimo. Es bastante sensato traer a colación las palabras que Paul Ricoeur emplea en la interpretación que hace del mandamiento del amor a partir de Rosenzweig:

La idea que es propiamente genial estriba entonces en mostrar que el mandamiento de amor brota de ese lazo entre Dios y un alma solitaria. El mandamiento que precede a toda ley es la palabra que el amante dirige a la amada: *Ámame*. Esta inesperada distinción entre mandamiento y ley solo tiene sentido si se admite que el mandamiento de amor es al amor mismo, recomendándose él mismo, como si el genitivo contenido en el mandamiento de amor fuese a la vez genitivo objetivo y genitivo subjetivo; el amor es sujeto y objeto de mandamiento; o, en otros términos, es un mandamiento que contiene las condiciones de su propia obediencia mediante la ternura del ruego: ¡Ámame!<sup>404</sup>

Ser amado es una experiencia que nos transforma por completo, nos hace seres más receptivos, más atentos a responder por el otro. Ser amado sensibiliza al hombre, por lo tanto, en este gesto del amar, se encuentra una posibilidad más amplia de responsabilidad por el otro. Bajo esta perspectiva, se podría decir que el amar es la única enseñanza auténtica que el hombre aprende de Dios. “Mientras que ser conocido (ser meramente objeto de conocimiento) no afecta en lo más mínimo a una persona en su ser, no lo cambia, ser amado lo cambia todo”.<sup>405</sup>

---

<sup>403</sup> ER., p. 262.

<sup>404</sup> Ricoeur Paul, *Amor y justicia*, México, Siglo XXI, 2009, p. 22.

<sup>405</sup> Jasminoy Marcos, “Experiencia y temporalidad. ‘Lo enseñable y transmitible’ del nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”, *op. Cit.*, p. 90.

Si la revelación de Dios acontece perpetuamente porque es en el amor como ésta se manifiesta y de ahí se infirió que el amor participa de la misma naturaleza, entonces “El amor al prójimo está siempre brotando; es siempre un volver a empezar desde el comienzo, no hay decepción que lo confunda”.<sup>406</sup> El amor humano, mandado por lo divino, debe participar entonces de la misma naturaleza. El amor del hombre por el prójimo tendría que ser igualmente un amor con una exigencia infinita, un amor que a cada instante se renueva porque a cada instante está por terminar, pero para evitar su agonía el hombre debe estar generándolo a cada día. En cuanto a Dios, el filósofo judío puntualiza que “jamás termina de amar, ni termina nunca el alma de ser amada”.<sup>407</sup> Este gesto es el que justamente Dios quiere que sea replicado por el hombre. Cuando habla, se dirige a un hombre al que ordena amar con el mismo gesto del habla, le ordena amar al prójimo con un amor incesante, un amor que tendrá que renovarse a cada instante, porque a cada instante corre el riesgo de terminar. El amor es lo único que nunca es suficiente, por eso siempre se procura acrecentar.

Empero, la conclusión que Rosenzweig deriva de esta dinámica apunta a que solo un alma que se siente amada al infinito es un alma que también se siente ordenada a amar incesantemente. “Solo el ser amada del alma hace de su acto de amor más que un mero acto, el cumplimiento de un mandamiento de amor”.<sup>408</sup> Un alma que recibe amor no podrá derramar sino amor al prójimo. En otra parte del texto, el autor asegura que “no hay acto de amor al prójimo que caiga en el vacío. Justamente porque el acto se hace a ciegas, tiene que mostrarse como efectivo en algún sitio”.<sup>409</sup> Este mostrarse efectivo tiene que ver con la escucha justamente del otro a la palabra que va dirigida de uno hacia él, y que por tanto no puede evadir la respuesta. Cuando la pregunta que inicia el diálogo va acompañada de amor, es difícil que dicha pregunta pueda evadirse.

Pero en la pregunta y respuesta que acontece entre el hombre y el prójimo no está en juego únicamente la relación de ellos en términos concretos, sino que, en la relación del hombre con el otro está en juego también la creación entera de Dios, es decir, del mundo. De este modo hay una preocupación hasta cierto punto ética de Rosenzweig por el mundo. Así,

---

<sup>406</sup> *ER.*, p. 263.

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 323.



vemos que no es solo Dios quien vuelve una y otra vez al mundo, a su creación mediante la revelación, sino que en este juego de pregunta y respuesta al que el hombre es arrastrado por el mandato divino, hay también un no olvidarse del hombre por el propio mundo. “El mundo es el otro polo hacia el que se afana el amor al prójimo”.<sup>410</sup> Un mundo que es inacabado no es solo obra de Dios, sino también del hombre mismo. Y la manera de estar perpetuado este mundo es en la relación dialógica del hombre y el prójimo. El mundo no está acabado, sino que deviene<sup>411</sup>, y ese devenir es generado por la obra de Dios y el hombre, justo ahí ha de encontrarse la redención.

En el gesto que Dios tiene de volver a su obra incesantemente, en el amor con el que pregunta al hombre *¿dónde estás?* se le ha dado el nombre de revelación. Cabe, con absoluta justicia, percibir a la redención en el gesto que el hombre tiene de derramar el amor que el mandato divino le ha ordenado hacía el prójimo.

El puente que lleva del Yo al Él de la Revelación a la Creación, y sobre el que está escrito: Ama a tu Otro, que no es Otro, que no es El, sino un Yo como Tú. «El es como Tú»-, este puente es el que rehúsa cruzar el Yo que pide por la muerte del otro. Como el místico cuyo secreto pecado lo declara abiertamente pecador sincero, el criminal, el Yo quiere permanecer absolutamente en la revelación y dejar la creación a los *otros*. El pecador, pues, tanto el criminal manifiesto como el místico que se oculta, niega la Redención. Pues ¿qué otra es la redención, sino que el Yo aprenda a decir Tú al Él?<sup>412</sup>

De la cita se desprende la tesis que la redención es un acontecimiento dialógico, sucede cuando el yo reconoce al otro, y se dirige hacia él como a un Tú, a quien le habla con palabra amorosa, en la cual hace posible la reciprocidad igualmente amorosa. Como bien señala Gershom Greenberg: “The I discovers itself at the moment where it affirms the existence of the You, through the question where it is”.<sup>413</sup> En el prójimo es donde se encuentra al tú que redime. Por eso, para que el creador redima no es a través del amor directo e inmediato hacia él, sino en el amor al prójimo. “El prójimo, pues, es solamente representante: no es que se le

---

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>413</sup> “El yo se descubre en el momento en que afirma la existencia del Tú, a través de la pregunta *¿dónde estás?*” Greenberg Gershom, *Modern Jewish Thinkers: From Mendelssohn to Rosenzweig*, Brighton, USA, Academic Studies Press, 2011, p. 284.

ame por él mismo, no es que se le quiera por sus hermosos ojos, sino solo porque, precisamente está ahí siéndome lo más próximo. [...] el prójimo es el otro”.<sup>414</sup> Pero como es difícil determinar el entorno que limita al otro, el amor, dice Rosenzweig, “En última instancia, recae, sobre todo: sobre el mundo”.<sup>415</sup> Porque no puedo amar al otro sin amar el entorno en el cual ese otro pueda ser pleno en el amor. Si la redención es la salvación, la salvación del mundo se da únicamente a partir del amor al otro.

A la pregunta que se planteó anteriormente sobre cómo iniciar el diálogo, sobre cómo hacerse escuchar por el tú para que él, a su vez, esté dispuesto a responder, encontramos que la única manera que hay para que el otro se convenza del llamado del yo, es que este llamado vaya imbuido completamente de amor. Es en el amor al prójimo donde la redención acontece. En la revelación Dios se muestra amando la obra que hizo. En la redención el hombre ama al prójimo, consiguiendo de este modo la salvación del mundo desde el cual responde a Dios. El *heme aquí* es un *aquí estoy*, con mi prójimo, amándolo como Tú me ordenaste. En efecto, ¿cómo resistirse a contestar la palabra que viene llena de amor y que no es una pregunta compleja, que no pregunta por la esencia, sino tan sencilla que pregunta por el lugar del hombre en el mundo? Conforme la argumentación de Rosenzweig va siendo más contundente, la máxima “Mas grande que la muerte, solo el amor”, va adquiriendo también mayor claridad.

Como se podrá ver, la filosofía dialógica planteada implícitamente en la reflexión filosófica de Franz Rosenzweig está íntimamente ligada con el amor y con el otro. Sin estos dos elementos, el diálogo no puede ser posible. El diálogo es una experiencia concreta que acontece o que surge de la relación con la alteridad en términos concretos. Pero que, en la cuestión que se fundamenta, hunde sus raíces en la hermenéutica que desentraña los elementos que la fundan en la lectura veterotestamentaria.

El diálogo es la apertura hacia la exterioridad. “El aquí estoy [que responde a la pregunta fundamental en la que encarna el nuevo pensamiento] expresa la disposición de lo singular, que lo abierto habla para otro y ante lo otro. En el diálogo la disposición viene de

---

<sup>414</sup> *ER.*, p. 266.

<sup>415</sup> *Ibidem.*

afuera”.<sup>416</sup> Esta exterioridad en la que el diálogo puede generarse de manera exitosa, pone de manifiesto porqué el pensamiento hablante, a diferencia del pensamiento pensante de la tradición filosófica, necesita del tiempo y de la alteridad. Pues efectivamente, en un pensamiento que toma su marcha hablando con el otro, es imprescindible el tiempo, pues el diálogo, como una muestra de amor, es siempre una experiencia nueva que solo es posible a través del mismo tiempo; pero, como la experiencia lo es a partir del flujo perpetuo de la vida, se necesita, por lo mismo, un flujo perpetuo de tiempo. Pues para que la escucha y el habla del otro puedan suceder. Ahora se entiende por qué en el nuevo pensamiento, Rosenzweig insiste que “Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperarlo todo, depender del otro para lo más propio”.<sup>417</sup>

#### **4.4 El habla y el nombrar**

El tema del lenguaje no es ajeno en el itinerario filosófico de Franz Rosenzweig, sino más bien un tema intrínseco al problema del habla. La cuestión del lenguaje es tan importante porque nos permitirá comprender con mayor amplitud el tema del diálogo. En *El libro del sentido común sano y enfermo* el autor elabora un esbozo de lo que podríamos denominar su filosofía del lenguaje. El lenguaje es abordado desde la problemática antes planteada que tiene que ver con la imposibilidad de aprehender la esencia de los objetos. Como se recordará, ésta es una empresa que para el filósofo judío está destinada a fracasar. Ello porque como se observó antes, no podemos conocer sino con el tiempo, mas aprehender las cosas fuera de la temporalidad no es sino rayar en el absurdo. Por tanto, al lenguaje, que es de lo que nos serviríamos para dar cuenta del ser total del mundo, le está restringida dicha empresa. Por eso, Rosenzweig se ve animado a preguntar: “¿Qué lugar queda entonces todavía para el lenguaje, dado que le está prohibido, a diferencia por ejemplo del «pensar», meterse en la cabeza qué es la «esencia» del mundo? Solo le cabe una cosa: tender un puente entre el

---

<sup>416</sup> Kuri Herrera Saúl Daniel, *El sentido común de Franz Rosenzweig en la “Célula originaria” de la estrella de la redención*, op. Cit., p. 230

<sup>417</sup> NP., p. 34.

mundo y lo demás. Y eso es lo que hace.”.<sup>418</sup> Dicho puente del que nos habla aquí el autor es el gesto del nombrar. El lenguaje tiene la peculiar función de nombrar las cosas. Es el puente entre los objetos que llenan el mundo y el hombre. Por supuesto, un gesto de esta naturaleza aporta consideraciones importantes para el tema de lo dialógico. Veremos en qué consisten.

Rosenzweig nos quiere prevenir del prejuicio fatal que afirma que el pensar es la esencia del mundo. Nada tan alejado como eso. El pensar ni es la esencia del mundo ni lo funda. El pensar es tender un puente entre el mundo y el yo que lo conoce. Pero tal puente puede ser constituido únicamente a través del lenguaje. Así, el lenguaje tiene una tarea menos pretenciosa, aunque no por eso menos importante, que consiste en nombrar. Como dice Benjamin: “La esencia lingüística del hombre es, por lo tanto, nombrar las cosas.”.<sup>419</sup> El lenguaje “no quiere ni puede en absoluto querer ser esencia del mundo. Simplemente le da nombres. Adán nombra [...] la palabra no es una parte del mundo. Es el sello del hombre”.<sup>420</sup> El nombrar tiene la peculiaridad de sacar del anonimato a los entes que se encuentran en el caos absoluto. Como lo menciona Christian Roy: “Toute création a lieu ici à même le langage, où les noms sont conférés et reçus comme des puissances ontologiques structurant le monde en tant que tel. Les noms animent les choses et leurs rapports en les appelant à l’être; ils sont leur réalité et ne s’y superposent pas à la manière d’essences auxquelles celle-ci se réduirait comme leur idée [...]”.<sup>421</sup> El gesto del nombrar es tan importante porque impone un orden nuevo en el mundo. El nombrar reivindica la singularidad de cada ser que es nombrado, le otorga identidad. No hay que perder de vista que la creación es el gesto de Dios que se da a través del habla, es decir, es una orden que es complementada con el nombramiento de los seres que poblarían el mundo. En este sentido, el hombre debe secundar

---

<sup>418</sup> LSCSE., p. 54.

<sup>419</sup> En efecto, uno de los filósofos judíos más leídos actualmente, a diferencia de Rosenzweig, es justamente Benjamin, quien claramente reconoció influencias directas del autor de *La Estrella*. En el tema del lenguaje es donde se pueden percibir las afinidades más notables entre ambos autores, pues para uno y otro, el hombre tiene una dimensión lingüística que le permite otorgar nombres a las cosas de su entorno, sin que ello implique agotar la esencia de dichas cosas a través del lenguaje. En este sentido el hombre es, según Benjamin, “señor de la naturaleza”, expresión en la que, equiparada con otras similares de Rosenzweig, es posible advertir el peso que la tradición hebraica tiene en dicha postura. *Cfr.* “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” en *Ensayos escogidos*, México, D.F., Ediciones Coyoacán, 2012, p. 143.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>421</sup> “Toda la creación tiene lugar aquí dentro del lenguaje, donde los nombres son otorgados y recibidos como poderes ontológicos que estructuran el mundo como tal. Los nombres animan las cosas y sus relaciones al llamarlas a la existencia; son su realidad y no se superponen a ella a la manera de las esencias a las que ésta se reduciría como su idea [...]” Roy Christian, “Révélation et révolution: la double matrice d’une Nouvelle Pensée du langage”, *op. cit.*, p. 92.

a Dios en el acto de nombrar. Lo que es nombrado ya no puede disolverse nuevamente en el caos de la nada, lo que es nombrado es llamado a responder.

En efecto, en el gesto divino de la creación, Dios crea a través del habla. Pero el habla es aquel gesto que no solo crea, sino que propicia el despertar de la conciencia de su creatura. Así, en la creación el hombre no solo es creado, sino que es interrogado, es cuestionado, sacado de su ensimismamiento a través del nombre que se la ha otorgado. En el gesto del habla va intrínseco el interrogar que insta a responder. Como se vio antes, así acontece el primer diálogo que es suscitado entre Dios y el ser que creó, es decir, el hombre. La facultad de nombrar es entonces, en primer lugar, característica esencial de Dios mediante la creación, pero es, sin embargo, una facultad que el Todopoderoso también está dispuesto a delegar al hombre a través de la revelación. Por eso, el nombrar ya no es solo parte inherente a Dios sino también al hombre. “Así, pues, de las dos palabras, de la del hombre tanto como de la de Dios, participa la cosa, cada cosa, a través del nombre que lleva, a través de las palabras sin cuento que se dicen a propósito de ella. Nada deja el lenguaje en el mundo sin que lleve la huella del hombre, la huella de Dios”.<sup>422</sup>

Al ser nombradas las cosas, éstas han entrado en el mundo de la experiencia. Al nombrar las cosas el yo puede tender el puente entre él y la cosa nombrada, pero el nombre no en su esencia, sino el concepto con el que es abstraída, a través del cual se puede tener una idea de ella. Así, la única manera de acceder a la cosa es a través de su nombre. Lo que no es nombrado, no puede tener una singularidad y, por lo tanto, no puede tener una identidad. Las cosas, al participar de la temporalidad están sujetas a ser y dejar de ser, por tanto, ellas no tienen una esencia que pueda ser accesible a la investigación humana, lo único que de ellas persiste es la palabra con la que fueron nombradas. Rosenzweig observa que no hay ni se puede hablar de un mundo en sí, sino un mundo poblado de cosas de las que se puede hablar mediante el nombre que se les otorga. No hay mundo en sí. Hablar del mundo quiere decir: hablar del mundo que es nuestro y de Dios”.<sup>423</sup> Es un mundo de ambos porque si bien es creado por Dios, el hombre tiene un papel importante en la perduración de este. En el nombrar divino, las cosas se crean; en el nombrar humano, las cosas se salvan, se redimen.

---

<sup>422</sup> *LSCSE.*, p. 57-58.

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 59.

No obstante, en el gesto del nombrar hay que distinguir dos niveles. Por un lado, está el nombrar en un nivel puramente mundano, es decir, un nombrar las cosas que hay en el mundo. Por ejemplo, un objeto que no sabemos ni podremos saber qué cosa es esencialmente, pero que al observar ciertas características le otorgamos el nombre de “árbol” y de ahí en adelante lo conoceremos como tal. Y le denominaremos así invariablemente de acuerdo con ciertas características bien acentuadas que otorgaremos a dicho objeto. En el nombre de árbol que se le ha dado a dicha cosa se ha buscado la manera de señalar características y, al hacerlo, hemos hecho que esa “cosa” que ahora denominamos árbol salga del caos de la nada. Así pues, en este primer nivel del nombrar se nombran las cosas en general, pero en un nivel superior, que es el que nos interesa, se nombran, más que cosas, personas, a los cuales se les asigna un nombre propio.

#### **4.4.1 El habla y los nombres propios**

Sin embargo, existe un nivel distinto y más elevado en el acto del nombrar, se trata del nombrar humano. Este nombrar no nombra cosas, sino nombres propios, y es el que les es propio a los hombres. El nombre propio, así como sucedía con las cosas, también saca del sí mismo al hombre en el que se encontraba antes del llamado. El nombre propio asigna dignidad al hombre. Con el nombre propio, el hombre no solo es nombrado, sino llamado. “El nombre propio mismo da testimonio de esta doble naturaleza del hombre, que es criatura del mundo y criatura de Dios”.<sup>424</sup> Es criatura del mundo porque al ser llamado por su nombre por los otros hombres, al ser estos seres en el mundo, lo convierte igualmente en criatura del mundo. Pero es también criatura de Dios porque es parte de su creación, y el primer llamado -no hay que perderlo de vista- procede directamente de él. Desde esta perspectiva, el amor infinito e incesante, que es el acontecimiento de la Revelación, se hace patente en el hecho mismo de nombrar. Para Rosenzweig nombrar sería el acto más puro de amor.

---

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 69.

La creación divina se da mediante el habla. En el *Génesis* se dice que Dios dijo: “Haya luz” para que ésta efectivamente viniera a la existencia. Pero además se dice que a cada cosa la llamó con su respectivo nombre. Este gesto es el que auténticamente disuelve el caos y la confusión que anteriormente había. No hay que olvidar que no creó por necesidad sino por un acto puro de amor, y que la creación no es algo terminado de una vez y para siempre, sino que, vinculada a la revelación, es un gesto en el que constantemente se está volviendo al mundo. Por tanto, ese regreso al mundo como un regreso amoroso es un gesto que, por ejemplo, al hombre le pregunta *dónde estás*. El *dónde estás* es la rendición de cuentas que Dios pide al hombre por la creación en un tono amoroso. Pero ésta es una exigencia particular que se vivencia en la singularidad de cada sujeto, a pesar de que puede tornarse, como quisiera Kant, en una ley universal, tendrá que vivenciarse en la pregunta por la que cada hombre se siente asaltado en su mismidad. En el acto de nombrar Dios muestra el amor por su creación, y más aún, por la criatura humana. En el nombre, la criatura humana expone su singularidad más propia. Así, si el hombre tiene un lugar privilegiado en el orden de la creación es porque Dios le ha delegado su propia facultad de nombrar. Dios ordena que se le ame, pero este amor, como hemos visto antes, no es un amor inmediato, sino un amor mediado por el amor al prójimo; entonces se entiende por qué el hombre puede también nombrar no solo las cosas del mundo, sino a los otros hombres que están en el mundo. En este nombre propio, el hombre muestra el amor por el otro hombre y el amor a Dios. “El nombre le es dado al hombre. El hombre está inmediatamente fraguado junto con el nombre. (El apodo). (Susceptibilidad con el nombre). Cada acontecimiento vital le añade algo al nombre. *Uno se va volviendo cada vez más apelable*”.<sup>425</sup>

Llamar a los hombres con un nombre propio da indicios de que ellos no se pueden subsumir en una totalidad, sino que hay algo particular en cada uno de ellos. Cuál sea esa particularidad propia de cada uno o, mejor dicho, cuál sea su esencia, no lo sabemos y, lo cierto es que a Rosenzweig no le interesaría mucho saber esto, pues tengamos presente que de las esencias no quiere ni puede saber nada. De ahí la importancia del nombre propio. Este enfatiza la singularidad de cada sujeto. El hecho de que el hombre tenga un nombre propio lo convierte en un sujeto que, al ser nombrado, no puede menos que responder.

---

<sup>425</sup> PDR., p. 110. [Cursivas nuestras].

El nombre mismo ya remite al hombre fuera de sí mismo, dándole como provisiones para el camino la palabra obligativa del recuerdo y la palabra liberadora de la esperanza. Ahora no puede de ningún modo quedarse a solas consigo mismo. El doble sonido de su nombre le advierte a cada instante de que solo es una criatura del hombre si no renuncia a ser criatura del mundo y criatura de Dios.<sup>426</sup>

Rosenzweig no olvida que los nombres están compuestos por dos partes fundamentales, que es el nombre como tal y el apellido. Con el apellido el hombre está vinculado a un pasado, a una historia, a una tradición de la cual inevitablemente forma parte. Con el apellido está condicionado a la posibilidad de padecer las mismas vicisitudes del pueblo o la tradición a la cual pertenece, y véase en esto la enorme carga que hay de la tradición judía, por lo que una argumentación de esta naturaleza no es del todo contingente. Pero del mismo modo hay que reparar también que el apellido participa de un nivel secundario en el nombramiento del hombre; el lugar primario lo tiene el nombre de pila, y ello por una razón fundamental. Si el apellido vincula al hombre a un pasado y una tradición de la cual inevitablemente se forma parte, el nombre proyecta al hombre a un futuro, a una posibilidad de configurar un orden distinto al que la tradición lo había hecho. Abre la posibilidad de romper con el pasado para configurar un destino diferente. “El nombre de pila significa que éste ha de ser un nuevo hombre; reivindica un presente para el hombre”.<sup>427</sup> Se trata de un presente que sirve de barrera para que el pasado determine lo menos posible el futuro, es decir, se trataría de liberar al futuro de las influencias del pasado. Esto lo consigue el nombre propio y por eso precede al apellido.

Al respecto, Rosenzweig se plantea una interrogante que, fenomenológicamente, se pregunta por la experiencia que el hombre tiene al ser nombrado. “¿Cuándo es dicho el nombre, y qué le acontece al ser humano en el instante en que su nombre es nombrado?”<sup>428</sup> Con toda justicia podemos sostener que esta es una pregunta valiosa que bien podría situarse en los umbrales de la fenomenología, ya que, entre otras cosas, nos permite recordar que a este filósofo lo que le interesa es un pensamiento que va acompañado de la experiencia y cómo esa experiencia es vivenciada y captada por la conciencia. La pregunta antes planteada nos permite descubrir que, en última instancia, lo que al autor le interesa es saber cómo el

---

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 68.



hombre es afectado por el nombre que lo llama. Y la respuesta que ofrece es consecuente con la argumentación general del nombrar:

El nombre le libera [al hombre] de estas leyes [del mundo]. *Le llama afuera, a salir del mundo en el que estaba atrapado su obrar, y hacia el interior de sí mismo, a entrar en su presente*, en su presente sobre el cual, mientras sea nombrado el nombre, ningún pasado ni ningún exterior tienen ningún poder. El hombre sabe de repente que es él mismo, lo sabe mientras oye la llamada. Sabe que en él se halla la fuerza de comenzar.<sup>429</sup>

Este entrar en su presente del hombre a través de su nombre mismo nos conmina a pensar sobre su destino. En la cita aparece una palabra importante que guarda un peso considerable en las consecuencias a que conducirá la reflexión en torno al nombre. El nombre es lo que le otorga singularidad al hombre en el más concreto de los sentidos. El nombre propio hace que el hombre guarde una distinción infranqueable entre dos hombres por muy parecidos que sean. De ahí la importancia que, hasta los gemelos, a pesar de ser tan similares entres sí, necesiten cada uno un nombre propio. El nombre es el parteaguas que permite establecer un punto de arranque en la historia de la humanidad. Por eso el nombre es un nuevo comienzo. Aunque la humanidad sea tan vieja como el mismo mundo, el hombre singular es siempre nuevo a partir de su nacimiento y su nombramiento. Si no hemos perdido de vista la reflexión en torno a la revelación, constataremos que ahí se encuentra también presente: es un comienzo constante, una renovación perpetua. El nombre es una nueva posibilidad de que un nuevo hombre trace un destino propio y diferente que, sin duda, lo diferenciará del resto de los hombres, pero sobre todo lo salvará del anonimato en el que no podría lograr un valor propio. Por eso es que el nombre propio es tan importante, quizás el gesto más importante en todo el gesto de nombrar lo que hay en el mundo. Una vez más, Christian Roy explica con bastante claridad la importancia que guarda al interior del judaísmo la doctrina de los nombres:

Si comme Adam l'homme a le privilège de donner de nouveaux noms, il a aussi le devoir de transmettre les noms hérités au fil des générations, ce qui crée la continuité de l'humanité — et tout particulièrement du peuple juif, qui n'a de patrie que dans la transmission de la Parole en tant que telle et en tant que «sienne», à même son

---

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 68. [Cursivas nuestras].

existence communautaire rituellement perpétuée de peuple élu par et pour elle, plutôt que dans un territoire, une race ou un État comme les autres nations [...].<sup>430</sup>

El nombre le otorga dignidad al hombre porque justamente con un nombre propio el hombre se hace único en el transcurso de la historia, donde configura su propio destino. A decir, por ejemplo, de Giovanni Pico Della Mirandola, quien suscribe la dignidad del hombre en la facultad que éste tiene de prescribir su propio destino, debido a que su creador no pudo proveerle una esencia más definida como lo hizo con los otros seres,<sup>431</sup> Rosenzweig parece sintonizar un discurso que en mucho coincide con el del filósofo renacentista. En efecto, si la dignidad del hombre de la cual nos habla Pico della Mirandola se sitúa en la posibilidad que éste tiene de sustraerse a una naturaleza definida, para Rosenzweig la posibilidad de sustraerse a semejante destino en gran medida tiene que ver con el hecho de que el hombre tiene un nombre y un destino propios que cumplir.

Situados en esta problemática, en Rosenzweig parece avizorarse una reflexión que despierta el ánimo de argumentar en defensa del tema de la libertad, aunque claramente en el texto no presenta un interés del todo evidente. Sin embargo, tal aseveración no es del todo descabellada, más aún, semejante elucubración nos recuerda muy de cerca la libertad en sentido kantiano. Si el nombre propio tiene la virtud de trazar una posibilidad para el sujeto de obligar a su vida a tomar un determinado rumbo<sup>432</sup> y en este gesto encuentra una forma de liberarse del pasado, a este acto bien podríamos caracterizarlo como un cabal ejercicio de la libertad.

---

<sup>430</sup> “Si, como Adán, el hombre tiene el privilegio de dar nuevos nombres, también tiene el deber de transmitir los nombres heredados de generación en generación, lo que crea la continuidad de la humanidad —y especialmente del pueblo judío, que no tiene patria sino en la transmisión del Verbo como tal y como "suyo", a través de su existencia comunitaria perpetuada ritualmente como pueblo elegido por y para ella, más que en un territorio, una raza o un Estado como las demás naciones [...]”. Roy Christian, “Révélation et révolution : la double matrice d’une Nouvelle Pensée du langage”, *op. cit.*, p. 92.

<sup>431</sup> Me permitiré citar un pasaje del discurso sobre la dignidad del hombre de Giovanni Pico della Mirandola porque es bastante sugestivo a este respecto. “Oh Adán no te he dado ni un lugar determinado ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mi prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informes y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en realidades superiores que son divinas.” Pico della Mirandola Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México, D. F. Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 14.

<sup>432</sup> LSCSE., p. 70.

La libertad es en este sentido una idea pura trascendental que, en primer lugar no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto, en segundo lugar no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia, ya que hay una ley general, que regula la misma posibilidad de toda experiencia, según la cual todo cuanto sucede ha de tener una causa.<sup>433</sup>

En efecto, para Kant la libertad está en contraposición con el mundo de las leyes que es el que rige a la naturaleza empírica. Así, la naturaleza es lo que está sometido a leyes. La libertad, por el contrario, es la capacidad de sobreponerse a las leyes de la naturaleza, la posibilidad de sustraerse a la necesidad de la causalidad. En una lectura que Paul Ricoeur hace de Kant se puede encontrar una observación puntual de lo que la libertad implica: “la libertad, como idea trascendental pura sin vínculos fenomenales, constituye el sentido último de la facultad de comenzar por sí mismo una serie causal”.<sup>434</sup> La libertad se hace patente cuando el ser libre rompe con la cadena de la causalidad para imponer, espontáneamente, un nuevo orden. Kant insiste en este sentido sentenciando que: “la razón crea la idea de una espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley del enlace causal”.<sup>435</sup>

Ahora bien, preguntémosnos entonces ¿Cómo encontrar la idea de la libertad, en el sentido kantiano antes señalado, en la propuesta de los nombres de Rosenzweig? Si la libertad tiene que ver con el poner fin a una cadena de causalidades que operan en el ámbito empírico, y desde ahí, imponer un nuevo comienzo que genera cambios en el mundo, en Rosenzweig tal postulado parece tener un lugar en el que se puede enunciar dicho discurso. El hecho de poseer un nombre y un apellido, como hemos señalado, tiene un carácter ambivalente. El apellido somete a una pasado o una tradición que condiciona al hombre. Pero el nombre, observa Rosenzweig, “reivindica un presente para el hombre”.<sup>436</sup> Con el nombre, el hombre encuentra su posibilidad más propia de romper esa serie de causalidades que Kant señala. Al igual que en Kant, sorpresivamente en Rosenzweig encontramos un discurso que también trata de sustraerse al mundo de las leyes. A través del nombre, el hombre es despertado, deja de estar sometido al pasado. En el nombre, el hombre encuentra la posibilidad de configurarse

---

<sup>433</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., B 561.

<sup>434</sup> Ricoeur Paul, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI Editores, 2020 p. 100.

<sup>435</sup> Kant Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., B 561.

<sup>436</sup> LSCSE., p. 69.

un futuro propio. En el pasado “era un pedazo de mundo. Obedecía a sus leyes, que siempre son leyes del pasado, y de la acción externa, leyes de la causalidad originaria”.<sup>437</sup>

Si retomamos el discurso de la creación, ahora hay más luz para ganar claridad en la exposición de la tesis que asume que Dios crea con la palabra, es decir, nombrando lo que el mundo es. Y por eso también, la revelación está vinculada a la creación porque como se ha señalado, la revelación implica un retorno incesante de Dios hacía el mundo. En la revelación, la creación es retomada como un seguir creando, es decir, seguir nombrando, al hacerlo, no obstante, Dios estaría ejerciendo su libertad, pues es la constatación de que a cada momento hay un nuevo comienzo, la posibilidad de un nuevo futuro. Y, nuevamente, encontramos ese gesto de Dios como un gesto amoroso. Al crear, instauro un nuevo comienzo y, al hacerlo genera cambios en el mundo.

Pero no hay que olvidar que, si el nombrar es propio de Dios, lo es también del hombre. Cuando el hombre nombra no crea un mundo completo a partir de la nada como lo hace Dios, pero sí crea un orden de cosas distinto en ese mundo ya hecho. Cuando el hombre nombra, nombra a otro hombre que, en apariencia, será como él, pero más allá de la apariencia es otro distinto, de ahí pues la necesidad de tener otro nombre. “Un ser humano tiene su nombre para poder ser llamado por él. Eso es lo más grande que acontecerle puede: acoger una llamada.”<sup>438</sup> En el llamado por su nombre, el sujeto recuerda que no está solo, sino con los otros, y que están para ser llamados. Cuando el hombre llama a su prójimo por su nombre, acontece algo extraordinario: un rompimiento de la cadena causal que abre la posibilidad a la configuración de un orden distinto. Cuando escucho mi nombre, sé que no soy yo solo, sino cuando menos el que me nombra y yo. Cuando escucho mi nombre, escucho un llamado al cual responder.

Bajo este esquema de argumentación podríamos observar que no hay gesto más libre, pero a la vez más responsable que el acto de nombrar. Mas libre porque no solo en el nombrar, sino en el hecho de tener un nombre, adquirimos el potencial para sustraernos a un destino determinado por la historia de la que formamos parte. Más responsable, porque con un nombre propio adquirimos la facultad de trazar nuestro propio destino y responder por él.

---

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 68. [Cursivas nuestras].

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 80.

Responsable, además, porque aparte de, por ejemplo, nuestro propio cuerpo, tenemos nuestro propio nombre del cual somos los únicos que podemos dar cuenta. Cuando escucho mi nombre, soy yo el único que puede dar cuenta de él, así como cuando mi cuerpo padece un dolor, soy yo mismo el único que puede padecerlo.

Así, en el nombrar de los hombres mismos, establecen relaciones que en primer lugar surgen en el nivel del lenguaje. El acontecimiento de la redención comienza a verse aquí también por cuanto que, si como decía el autor de *La estrella*, la redención es aprender a decir Tú al otro, no hay manera de que esta identificación acontezca sino en el nombrar de ese otro.

La redención del mundo es responsabilidad del hombre y no puede ser solo obra de Dios. Así pues, es el hombre -la criatura que recibió la revelación- quien se convierte en sujeto de la actividad redentora. La redención no se configura como una versión alternativa de la idea de progreso, sino más bien al contrario, como una espera del porvenir del que toda la humanidad debe hacerse responsable.<sup>439</sup>

La redención, por tanto, tiene que ver estrictamente con el acto del habla en el nombrar. Si la redención es salvación, lo es solo a condición de nombrar, de llamar lo que se ha de redimir. Dios sustrae su creación del caos a partir del nombramiento. En el *¿Dónde estás?* dirigido a Adán, lo salva de que se pierda en la nada, el hombre se descubre sorprendido por Alguien más que le hace ver que no está solo. Replicando este gesto por parte del hombre, la redención acontece cuando él nombra a su prójimo para hacerle notar que, igualmente, no está solo en el mundo. En el nombrar al otro le reitero que aquí estoy con él, que tiene un nombre con el cual lo identifico, muy a pesar de las variaciones empíricas e históricas que aquel hombre ha de padecer y, que, por cierto, son las mismas que justamente han de imposibilitar aprehenderlo desde su esencia. Se podría incluso decir que el nombre propio es lo que atribuye la propia subjetividad al humano. Nombrar por su nombre a los hombres puede ser uno de los gestos más grandes de humanismo que puede haber, hablándole por su nombre me dirijo al otro como a un sujeto, evito objetivarlo, evito cosificarlo.

Lo que tiene un nombre propio ya no puede ser cosa, ya no puede ser la cosa de cualquiera: es incapaz de desaparecer en el género sin dejar rastros, pues no hay género al que pertenezca, sino que él es su propio género. Tampoco tiene ya un lugar suyo

---

<sup>439</sup> Milani Caudia, *La experiencia del nuevo pensamiento*, op. cit., p. 69.

en el mundo, un instante suyo en el acontecer; sino que porta consigo su aquí y su ahora. Allí donde está, está un centro; y allí donde abre la boca hay un principio.<sup>440</sup>

En el nombre propio el prójimo reivindica su lugar como sujeto, pero además se reivindica en un tiempo propio, que le otorga un papel en la historia, de modo que así gana su peculiaridad más propia. Con su nombre propio el otro tiene la consigna para atender el llamado que es exclusivo para él y, de este modo, ese abrir la boca que nos recuerda Rosenzweig, se convierte en la posibilidad de interpelar el llamado que se le hace. ¿Cómo saber que la pregunta que interroga *dónde estás* es una pregunta que me interroga a mí y no a otro? más aún, ¿cómo hacer de esa pregunta tan universal un interrogante que aterriza en el más concreto de los sentidos? Inevitablemente lo sabré cuando tal pregunta va lanzada a un nombre propio, al mío. Así, es imposible no responder a ella.

#### **4.5 Nombrar, orar, dialogar**

De lo que hasta aquí se ha observado, hemos resaltado la importancia que en la filosofía rosenzweigiana juegan los actos de nombrar, de orar y dialogar. Explicitaremos estas formas de relación tratándolas de entrelazar con la relación Dios-hombre, hombre-Dios, pues aquí el orden de los factores sí altera el producto -veremos porqué- y la relación hombre-hombre. En este sentido, proponemos enlazar el acto de la creación con el nombrar, la revelación con el orar, y la redención con el dialogar.

En primer lugar, podemos considerar que no es posible identificar bajo la misma estructura la relación que hay entre la palabra de Dios hacia el hombre, y la palabra del hombre hacia Dios. La palabra de Dios al hombre es al mismo tiempo la nominación y el llamado. La palabra del hombre a Dios no participa de la misma naturaleza, a esta forma le conviene el nombre de la oración, de acuerdo con Rosenzweig. Si la palabra es el acto por medio del cual Dios crea, y se dirige al hombre, a la oración bien correspondería identificarla como el acto de la respuesta del hombre a Dios y solamente a Dios. El hombre no puede orar al

---

<sup>440</sup> ER., p. 233.

hombre, pues para eso es el diálogo, que es entre iguales. En todo caso el ‘diálogo’ en que se podrían ver implicados hombre y Dios, con la iniciativa de aquel, es la oración. En ella el hombre se dirige a lo divino, encuentra el camino propicio para dirigirse a Dios. La oración es un intento de trabar comunicación con lo trascendente. Es un gesto que se hace siempre desde la individualidad en nombre de la comunidad<sup>441</sup>. La oración es la plegaría que pregunta a Dios por la llegada del Reino, para apresurarlo, pero al mismo tiempo, participa de la dinámica aporética de pedir lo que a cada día está a punto de acontecer, y sin embargo, cada día es el *todavía no* de que suceda. La oración aparece como la invocación para que el amor de Dios por su creación no se termine, sino al contrario, se siga acrecentando cada vez, por eso la oración corresponde a la revelación, pues ambas participan de un presente que a cada día se actualiza. La oración es la palabra dirigida no al próximo, sino al sobrepróximo, sin embargo, Rosenzweig se cuida de no olvidar en este gesto al próximo mismo, pues si bien la oración no va dirigida a él, tampoco lo puede prescindir, como diría Karl Barth “la oración no puede, pues, en ningún caso alejarnos de los hombres; no puede sino unirnos ya que la oración es una realidad que nos concierne a todos.”<sup>442</sup>

Siguiendo el mismo discurso del teólogo Karl Barth, en un lúcido trabajo sobre este tema, señalaba de la oración lo siguiente:

Orar significa dirigirse a aquél que nos ha hablado ya en el evangelio y en la ley. Frente a él nos encontramos cuando somos atormentados por la imperfección de nuestra obediencia, por la discontinuidad de nuestra fe. Por su causa nos encontramos en peligro. Solo él es capaz de ayudarnos. Oramos para pedirle que lo haga.<sup>443</sup>

Efectivamente, Rosenzweig comparte la visión de Karl Barth a propósito de la oración, tanto en uno como en otro, la oración es el acercamiento del hombre hacia lo divino, forma parte de la respuesta que éste da al llamado. El llamado primigenio proviene de Dios, el habla que funda la comunicación pertenece a él, la respuesta que complementa dicho llamado y que configura una comunicación más completa ha de provenir entonces del hombre. Empero, Rosenzweig también observa que la oración “puede intervenir en el orden divino del mundo”.<sup>444</sup> La inquietud que en este sentido encontramos explícita en *La estrella*

---

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>442</sup> Barth Karl, *La oración*, Salamanca, Sígueme, 1969, p. 20.

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>444</sup> *ER.*, p. 325.

*de la redención* supone que la oración tiene la finalidad de conjurar lo más lejano, lo imposible, lo sobrenatural: el milagro.

La oración no puede dirigirse a las cosas mundanas porque ellas son responsabilidad del hombre, y en ese sentido, el hombre mismo puede contribuir directamente a su perduración. La oración, por el contrario, tiene la finalidad de cambiar el orden del mundo, pero no desde la perspectiva de lo humano, sino de lo divino. El hombre ora para que Dios cambie lo que el hombre no puede modificar, o para que genere los acontecimientos que el hombre no puede generar. De ahí que Rosenzweig resalte que la oración puede provenir, con mayor preponderancia, del pecador<sup>445</sup> que no puede controlarse a sí mismo.

No obstante, la dinámica de la cual la oración forma parte, en su carácter paradójico nos hace ver que el lenguaje empleado en la oración es siempre un lenguaje limitado, pobre, que nunca tiene las palabras justas para dirigirse a su interlocutor. Un lenguaje finito para dirigirse a lo infinito, un lenguaje que no es digno de ser escuchado por aquel a quien se dirige, un lenguaje que siempre es demasiado pobre para ensalzar las palabras que quiere, pero que, sin embargo, dichas palabras son siempre infinitamente mayores en comparación con el silencio del que no ora, que representaría la negativa a dar respuesta a la pregunta divina. Frente al acontecimiento de la oración, cabe preguntarse: ¿Qué tan dispuesto estará Dios a escuchar el ruego, la plegaria, la oración de aquel que le habla si es siempre un discurso pobre, improvisado, que adolece de términos justos para ser dicho de manera correcta? Sirvámonos nuevamente de la reflexión de Karl Barth para responder dicha interrogante, pues él considera que:

Abordamos el tema partiendo del hecho de que Dios acoge. No está mudo, escucha; más aún, actúa. No actúa de la misma manera tanto si oramos como si no oramos. Existe una influencia de la oración sobre la acción, sobre la existencia de Dios. Esto es lo que significa la palabra "acogida".<sup>446</sup>

Lo paradójico de la oración consiste en ser una invocación para que Dios la escuche, sino fuera el caso, perdería todo su sentido, mas también hay que resaltar que Dios no puede estar obligado a ello, en tal caso no sería una oración, sino un mandamiento, cuestión que por su naturaleza no puede convenirle a él obedecerlo ni al hombre ordenarlo. Pero el fenómeno

---

<sup>445</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 328.

<sup>446</sup> Karl Barth, *La oración, op. cit.*, p. 22.



de la oración, si así podemos nombrarlo, tiene la finalidad de influir en el orden del mundo, para ganar la voluntad de Dios a realizar lo que el hombre por sí mismo no podría. Y de todas las cosas, eso que el hombre, por sí mismo no puede realizar es lo que Rosenzweig denomina “la venida del Reino”, que sería la consumación de la historia, el acontecimiento de la redención. Y efectivamente, este acontecimiento no es algo que el hombre pueda procurar por sí mismo, la oración va dirigida a anticipar dicha venida del Reino, pero reiteremos que tal cosa también participa de la aporía que se mantiene entre la tensión que genera el *todavía no* frente a *la anticipación*. La oración va dirigida a Dios para que apresure la marcha de dicho acontecimiento, y por más que esto es así, nunca es tiempo ya de que tal cosa suceda. De ahí que la oración vaya dirigida al sobreprójimo; pero, no olvidemos que Rosenzweig procura recordarnos insistentemente la apelación al prójimo. Como se ve, la oración que es la relación del lenguaje con lo sobreprójimo, tiene que estar mediada por el prójimo, es decir, por el prójimo. La pregunta es ¿Cómo mantener esa cercanía con el prójimo a estas alturas del discurso? Podemos apresurar una respuesta: a treves del diálogo.

Si la redención, en palabras de Rosenzweig, es aprender a decir Tú a otro<sup>447</sup> ¿cómo puede esto suceder sino a través del lenguaje, del nombrarlo? La oración es oración para que la venida del Reino acontezca, pero esa venida es en la redención, mas dicha redención no se da sino en un gesto de salvación del prójimo respecto del caos, del anonimato. ¿Y qué podría ser el caos en el ámbito de lo real sino la guerra, la pobreza, la ignorancia, las penumbras? ¿Cómo salvar entonces al prójimo de un mal cifrado en tales desastres? Una filosofía dialógica tendría que aportar una profunda reflexión al respecto.

Una filosofía dialógica como la que hemos tratado de esbozar aquí, trataría, en primer lugar, de reivindicar la dignidad del hombre, a partir, en primera instancia, de su nombre propio. El nombre es lo que le otorga al hombre la palabra a través de la cual se siente sorprendido y se descubre en un mundo con los otros. Pero la palabra no permite únicamente nombrar, sino tiene una virtud que va más allá de eso, la palabra enseña, crea un mundo de posibilidades infinitas de relación con el otro. La palabra redime no cuando nombra al otro, sino cuando es capaz de enseñar también a ese otro algo que éste no sabía antes. Más aun, la palabra no enseña solo cuando habla, sino también cuando calla para escuchar al otro. Ese

---

<sup>447</sup> ER., p. 329.

momento es el que nos interesa rescatar, pues ahí es donde el diálogo verdadero acontece. Las palabras de Rosenzweig adquieren un sentido más profundo a partir de este momento: “En el mismo momento en que se desarrolla el diálogo verdadero acontece algo; yo no sé por anticipado lo que el otro me dirá, porque de hecho yo aún no sé lo que yo mismo voy a decir, podría incluso ser que el otro abra el diálogo.”<sup>448</sup>

#### **4.6 ¿Cuál es el tema del diálogo en una filosofía dialógica?**

En el diálogo no hay un tema hegemónico que se imponga como el tema central sobre el que necesariamente se tiene que discutir, puesto que él es apertura a lo otro. El diálogo no es solo de este o aquel tema, sino que puede emprenderse desde cualquier experiencia que la vida hace posible, por lo mismo, nos pone al descubierto que la vida es compleja de por sí, que lo que en él se transmite son siempre el sentido de las experiencias. Aunque el diálogo puede alcanzar niveles superiores de discusión, comienza siempre con las cosas del sentido común, como nos lo ha hecho ver el filósofo judío, al otorgarle a éste un lugar preponderante en su reflexión filosófica. El sentido común es el modo de vérselas con la vida en su devenir cotidiano, sin embargo, esto no es un fenómeno sencillo, sino de lo más complejo, en el cual, uno dialoga sobre las afectaciones de la vida no en sentido abstracto, sino de vivencias concretas. Uno emplea la palabra para enunciar lo que ve desde su propia experiencia. Pero sucede que mi experiencia es particular, y en mucho difiere de la experiencia del otro. La mía puede ser una experiencia ventajosa mientras la del otro no sea sino experiencia de sufrimiento. Las implicaciones de esta forma de entender el mundo se han percibido con mayor claridad en la política. Podemos pensar, por ejemplo, de manera inmediata, en las reflexiones de Jacques Rancière al pensar la redistribución de lo sensible a partir de la cual justamente se desenvuelve la política,<sup>449</sup> en la que el disenso no es parte negativa, sino todo lo contrario, es la posibilidad de afirmar que los hombres perciben sensiblemente el mundo

---

<sup>448</sup> NP., p. 34.

<sup>449</sup> Rancière Jaqces, *Disenso. Ensayos sobre estética y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2019, p. 15.

de diferente forma, y en esa sensibilidad que difiere entre unos y otros se genera una tensión que es capaz de pensar la democracia en un sentido auténtico.

La política no es la única instancia donde se muestra la dimensión dialógica del ser humano. El pensamiento dialógico puede hundir sus raíces en otros ámbitos del saber humano, un ejemplo de esto es la pedagogía que Paulo Freire propone. En efecto, ésta no es posible sin apelar al carácter dialógico del ser humano. Para él el diálogo es “crítico y liberador, dado que supone la acción, debe llevarse a cabo con los oprimidos”.<sup>450</sup> La educación que él propone debe ser dialógica por cuanto que solo a través de este proceder se puede conminar a una relación intersubjetiva donde no predomine una hegemonía epistémica de un Yo sobre el otro. El diálogo en Freire es el encuentro con los otros que se busca en medio de la esperanza<sup>451</sup> ¿De qué? De construir un mundo más justo a partir del relato de las experiencias de aquellos que participan del diálogo. En una clara sintonía con el discurso de Rosenzweig, Freire resalta las virtudes del diálogo por cuanto que:

Fenomenaliza e historiza la esencial intersubjetividad humana; él es relacional y en él nadie tiene la iniciativa absoluta. Los dialogantes “admiran” un mismo mundo; de él se apartan y con él coinciden: en él se ponen y se oponen. Vemos que, de este modo, la conciencia adquiere existencia y busca planificarse. El diálogo no es un producto histórico, sino la propia historización. Es pues, el movimiento constitutivo de la conciencia que, abriéndose a la finitud, vence intencionalmente las fronteras de la finitud e, incesantemente, busca reencontrarse más allá de sí misma. Conciencia del mundo, se busca ella misma en un mundo que es común; porque este mundo es común, buscarse a sí misma es comunicarse con el otro. El aislamiento no personaliza porque no se socializa. Mientras más se intersubjetiva, más densidad subjetiva gana el sujeto.<sup>452</sup>

La necesidad de un pensar dialógico no solo se hace patente en esferas como la política y la educación, la religión misma es terreno fértil en el que se puede apreciar las virtudes extraordinarias de esta forma de reflexionar. En la correspondencia que Rosenzweig mantuvo con Eugen Rosenstock a propósito del cristianismo y el judaísmo, se dejaba ver ya la cuestión dialógica que se haría más explícita en *La estrella de la redención*. Dicha correspondencia nos permite ver la importancia que el diálogo tiene para las religiones. Para nuestro tema, las *cartas sobre el judaísmo y el cristianismo* son importantes porque muestran

---

<sup>450</sup> Freire Paulo, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, p. 68.

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 20.

precisamente que un diálogo interreligioso nutre el conocimiento que las religiones tienen unas respecto de otras. Además de que un diálogo de tal naturaleza permite tener una comprensión más amplia del sentido que las religiones tienen en el devenir histórico. Hasta en este sentido, Rosenzweig es profundamente original, muy a pesar de la rigurosa apología que hace del judaísmo, reconoce, no obstante, la importancia que el cristianismo tiene en la historia, sin pasar por alto la incidencia que del mismo modo tiene el Islam.

Empero, la cuestión dialógica en el mundo religioso debe tener un lugar preponderante para entender y prevenir los conflictos bélicos que se suscitan en el acontecer histórico. La correspondencia Rosenzweig-Rosenstock es un claro ejemplo de que las religiones se enriquecerían en gran medida al entablar un diálogo interreligioso, en el que, lejos de generar conflictos, bien se podría construir un mundo de paz, como lo quiso ver el también teólogo Hans Kung (1928-2021), quien, en cierto sentido, se podría decir que retomaba notablemente la actitud de ambos pensadores, para señalar la riqueza que se encuentra en el diálogo interreligioso, que, incluso una actitud así, es bastante pertinente para implantar una ética mundial. Hans Kung fue un teólogo que trabajó incansablemente a favor de una ética mundial, la cual consistiría en poner las bases para la construcción de un mundo de paz, mismo que, a decir del propio teólogo, solo se lograría cuando se abriera un diálogo entre las religiones del mundo. Además, según el teólogo, para que dicho diálogo aconteciera habría que trazar con total claridad lo que el diálogo es. “Diálogo no significa abdicación de lo propio”,<sup>453</sup> sino más bien “la apertura al diálogo es en definitiva una virtud de actitud de paz”.<sup>454</sup> En estas aseveraciones de Hans Kung encontramos un claro punto en común con la cuestión dialógica meditada por Rosenzweig, por lo que valdría la pena preguntarse acerca de la actualidad que la filosofía dialógica puede tener en el campo religioso demandada por teólogos como el que acabamos de mencionar. La filosofía dialógica de Rosenzweig expone el peso teórico que el diálogo puede tener en el momento de generar acuerdos en el ámbito religioso, pero la correspondencia con Rosenstock más que la argumentación teórica, es el ejemplo concreto de cómo un diálogo tal puede acontecer. Atribuir méritos a una religión diferente sin abdicar de la propia es lo que tanto Rosenzweig como Rosenstock reflejan en dicha correspondencia. ¿Habrá gesto que refleje una disposición superior a querer entablar

---

<sup>453</sup> Kung Hans, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 2006, p. 110.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 131.

la paz que el que se aprecia en dicha correspondencia? ¿No acaso estos pensadores ya practicaban aquello que Hans Kung exigía de las religiones muchos años después? “¿No es presupuesto de toda capacidad dialogante el que ambas partes mantengan un punto de vista por el que vale la pena dialogar? ¿Es realmente el dialogante el que está dispuesto a ceder en todo, o más bien el que está persuadido de la verdad de su propio punto de vista?”<sup>455</sup>

Pero en todas estas formas de hacer política, pedagogía y religión podríamos preguntar si no acaso hay de fondo una dimensión dialógica a partir de la cual se puede pensar la posibilidad de generar un debate, mismo que no podría acontecer sin dos presupuestos importantes: a) que la forma de percibir la realidad del mundo (la experiencia del sentido común, en términos de Rosenzweig) difiere entre la multitud de los sujetos, y la necesidad de exponer las impresiones que uno mismo tiene de ello aportan el elemento sustancial del diálogo, pues ¿qué sentido tendría el intercambio de palabras si mi experiencia del mundo es igual a la del otro?; y b) que a pesar de que las experiencias son diferentes, el diálogo no se podría concretar si no estamos dispuestos a reconocer la experiencia del otro como algo de lo que, a pesar de que yo no he vivido, puedo aprender de ello de manera indirecta, lo que nos lleva a decir que no habría diálogo si no se nutre de las experiencias diferentes, pero tampoco lo habría si cada quien persiste en quedar atrapado de lo diferente y negarse a compartir la descripción de sus vivencias del mundo.

Ahora bien, esto no quiere decir que la experiencia del Yo y el Tú quede agotada en la totalidad a través del diálogo. Las palabras del lenguaje no son nunca suficientes para delimitar de manera absoluta la experiencia, pues recordemos que la experiencia lo es de los fenómenos y estos no son sino acontecimientos que se dan en el tiempo, a los cuales no se les puede encontrar una esencia, de modo que su transcurrir en el tiempo impide captarlos como totalidades bien delimitadas. Por tanto, en el relato de las experiencias que se ofrece en el diálogo siempre hay algo que excede al lenguaje. Una experiencia no contada, no porque no se quiera contar, sino porque no se puede, no hay medios de hacerla comunicable. Pero esto tiene una virtud considerable, nos conmina a pensar que, si bien la dimensión dialógica nos ayuda a comprender al hombre, al mismo tiempo nos permite ver su irreductibilidad al diálogo. Es decir, la nota característica del hombre se expresa en el diálogo, pero no se reduce

---

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 121.

a ella. Lo trágico del diálogo sucedería si la experiencia del hombre quedara agotada en él. Por tanto, hay que entender en el fenómeno del diálogo que éste se define en la experiencia de lo que dice, pero también en la experiencia de lo que no puede decir ya más. En el diálogo puedo tratar de entender la palabra del otro, pero no puedo agotarla. Comprender en su totalidad el mensaje que el otro da en el diálogo implicaría despojarlo a él de todo lo que lo constituye: sus experiencias, y esto no sería sino hacer del otro una reducción patética. Cabe traer a colación una extensa cita que proviene de un texto del filósofo francés Jean-Yves Lacoste, titulado *La fenomenicidad de Dios*, en el cual encontramos las siguientes afirmaciones:

Una buena manera de probar más a fondo sería esbozar una comparación entre lo que podríamos denominar «mis vocablos» y «tus vocablos», o «mis palabras» y «tus palabras». Oigo los vocablos que pronuncio y los que tú pronuncias (de manera notablemente diferente, es cierto). Tomo conciencia de los unos y de los otros. Por cuanto no me contento con oír unos vocablos, ya que los vocablos tienen un sentido y están hechos para ser entendidos, debo decir que «oigo» lo que yo *quiero* decir y lo que tú *quieres* decir, esto es: oigo significados. Ahora bien, ¿me aparecen tus vocablos como me aparecen los míos? La respuesta es un «no» sin restricciones. Entiendo mis vocablos y entiendo los tuyos, aunque tengo conciencia de lo que yo quiero decir y no de lo que tú quieres decir. Tenemos un lenguaje común. Y lo que no podemos olvidar [...] es que ese «nosotros» no puede en ningún caso ser abolido, y abolirlo es lo que la reducción haría.<sup>456</sup>

El diálogo entonces acontecería en la mediación que se da cuando yo aporto el relato de mis experiencias, pero éste se transforma en el momento en que se deja influenciar por el relato de las experiencias del otro. Por eso dice Rosenzweig que en el diálogo verdadero no podemos anticipar qué va a suceder, pues los dialogantes mismos nos transformaremos en la narración de nuestras experiencias, ya que en el diálogo no solo es mi experiencia la que está en juego, sino la mía y la del otro que, juntas, hacen a su vez una nueva experiencia del mundo, más rica, más plural, que amplía el horizonte de posibilidades para configurar el sentido de la vida humana. Así, en el diálogo verdadero se disipa todo intento de antagonismo, ni puede prevalecer el Yo sobre el otro, ni el Otro puede desplazar al yo a un lugar secundario. En el diálogo auténtico ambos ceden para dar paso al nosotros. Ante la pregunta ¿Quién redime el mundo? bien podríamos decir, ni el Yo ni el Tú, sino nosotros.

---

<sup>456</sup> Lacoste Jean-Yves, *La fenomenicidad de Dios. Nueve estudios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2019, p. 87.

“El *nosotros* o *todos* al que aspira la Redención, se construye sobre la base del *yo-tú* [...] La Redención, en efecto, es aprender a decir *tú* a los *él*”.<sup>457</sup>

---

<sup>457</sup> Leconte Mariana, “Redención y sustitución. Levinas-Rosenzweig”, *op. cit.*, p. 262.

## **Consideraciones finales.**

Sin duda el pensamiento de Rosenzweig es capaz de aportar elementos para una reflexión mucho más intensa que la que aquí se ha presentado, baste sin embargo con lo expuesto para tratar de hacer un balance sobre su obra. Desde luego que hay muchos elementos que aquí no han quedado agotados, posiblemente ahora son más las preguntas que nos asaltan que las respuestas encontradas, sin embargo, podemos anotar algunas conclusiones que se desprenden de la filosofía de Franz Rosenzweig.

Una de las intenciones que marcaron el nuevo pensamiento del autor judío fue la empresa de filosofar al margen de la tradición que se inauguró en Jonia y culminó en Jena, es decir, de Parménides a Hegel. La reflexión de Rosenzweig de hecho está fincada en un abierto diálogo contra Hegel, que es a quien vio como el filósofo con quien culminaba la historia y el pensamiento. Sin embargo, cabe preguntarse ¿Qué tanto se distanció Rosenzweig de él? Sin duda alguna hay una crítica contundente en la que se trata de echar por tierra el concepto de totalidad en el que el idealismo cobijaba sus más altas pretensiones de arribar a la verdad, no obstante, consideramos que Rosenzweig no fue capaz de zafarse definitivamente del insaciable poder hegeliano, del cual, como mucho se ha dicho, incluso para situarse frente a Hegel, hay que comenzar por ser hegeliano. Sin duda esta es una premisa que, con toda la crítica intrínseca a su postura, Rosenzweig ilustra de manera ejemplar. Cuestionar un sistema de filosofía desde la arquitectura de un nuevo sistema, que además lo sigue con una dinámica que no es del todo distinta, hace dudar de qué tan nuevo puede ser un pensamiento que se finca en un proceso que está en perpetuo tránsito hacia la verdad.

Y es que, en efecto, al menos en el tema de la verdad, parece que en Rosenzweig despierta la pretensión dada ya casi por muerta de los absolutos. El tema de la verdad guarda una evocación de lo eterno, lo absoluto, lo inasequible a las pretensiones humanas, rasgos por cierto confrontados por el mismo Rosenzweig. Con todo, esto no impide reconocer cierta originalidad propia de un autor que si bien no se libró definitivamente de posturas de la filosofía anterior, abrió cuando menos el camino para repensarlas a través de una crítica insistente que a la postre no fue sino reafirmada por una tradición que, si bien se gestó en los umbrales de una nueva época auspiciada por la que tal vez haya sido la barbarie más



desastrosa de todos los tiempos (segunda guerra mundial); hizo suyas ciertas tesis que ya en *La estrella de la redención* aparecían esbozadas en un sentido que ponía en duda ciertos conceptos de la tradición filosófica.

Hay que reconocer, pues, en Rosenzweig la anticipación de ciertos flancos críticos que más tarde otras filosofías retomarán con un énfasis mayor. En Rosenzweig, por ejemplo, despunta ya cierto existencialismo, que, si bien no está desarrollado, al menos hay un intento de que el objeto de la reflexión filosófica sea el hombre como individuo, en su existencia concreta, y no como un elemento más, supeditado a una totalidad para la cual éste resulta indiferente. Pero no solo eso, existe también un paralelismo con algunas de las tesis de los autores más importantes del siglo XX, podemos pensar de manera rápida en el acercamiento que hay con respecto al tema del diálogo entre él y Gadamer, la meditación en torno a la muerte con Heidegger, la idea de la narración al lado de Ricoeur, la alteridad como resultado de una crítica radical a la totalidad, que deja una impronta clara en Levinas; una filosofía política derivada de un judaísmo que descubre un terreno fértil para reflexionar en función de un contexto problemático, como se ha visto en el primer capítulo; una filosofía de la historia amparada en el mesianismo y el concepto de redención como instancia última ante la cual, la historia tiene que arribar. Como se ve, Rosenzweig tiene mucho que decir, por lo que resulta extraño el silencio que ha habido en torno a él por parte de la historia del pensamiento, usualmente se le puede encontrar en libros sobre intelectuales judíos, pero raramente se visualiza su presencia en el área de la filosofía, sin embargo, sería justo asignarle un lugar al lado de los filósofos más importantes de principios del siglo pasado.

Hay pues, en Rosenzweig una anticipación a las críticas que la filosofía del siglo XX haría legítimamente suyas, tal es el caso de la renuncia a una filosofía que pretende haber agotado todos los temas de la tradición. Si bien la reflexión de este autor tiene algunas limitaciones mayores, y como se ha indicado antes, a nuestro juicio, no supera del todo la anterior filosofía, su mérito radica justamente en que abre nuevamente los temas que la filosofía ya daba por terminados para seguir filosofando a la luz de nuevas consideraciones. Tal es el caso del tema de Dios, el hombre y el mundo. Dios, por ejemplo, era un tema que la filosofía había dejado libre, al amparo de la teología, éste ya no era de interés para la filosofía, el nuevo pensamiento, sin embargo, trata de integrarlo a la reflexión filosófica, y

no solo eso, sino que, en función de querer cimentar una filosofía, hasta cierto punto científica, Rosenzweig se pregunta cómo Dios puede ser percibido de una manera correcta en la reflexión filosófica. Después de meditar una respuesta viable, llega a la conclusión de que por la experiencia puede ser posible no solo el conocimiento de Dios, sino del hombre, y el mundo. Y si bien en cuanto a este tema podemos encontrar objeciones importantes, cabe preguntarse qué tan seria y auténtica fue su filosofía al otorgarle una consideración especial a la experiencia, como criterio bajo el cual se verifica el conocimiento, puesto que ésta es también el criterio que una filosofía más rigurosa, como lo es la fenomenología, ha encontrado para corroborar el conocimiento. Visto desde esta perspectiva, Rosenzweig no estaba del todo perdido en sus investigaciones, sabía que en la experiencia encontraría un suelo firme en el cual hallaría cierta seguridad para enunciar la verdad.

Empero, consideramos que el gesto trascendental de su filosofía radica en haber encontrado la llave para abrir la reflexión de los temas tradicionales del pensamiento, pero a la luz de una consideración diferente. Pensar a Dios, después de que a éste se le declarara muerto en un gesto reflexivo como el nietzscheano, sin duda es una pretensión que en el fondo debe guardar argumentos bien razonados para poder enfrentar esas tesis. En este sentido, Rosenzweig se atreve a defender lo que ya casi es indefendible, a darle un aliento a lo que está dando sus últimos suspiros. Se trata de una reivindicación de lo divino, en la cual, Dios no es aquel ente que está por allá recluido sin tener una incidencia mayor en la vida humana, sino todo lo contrario, se trata de Dios como un Dios de lo viviente, que está en relación con el hombre, dotado, por tanto, de cierta vitalidad que lo convierte en un Dios en relación con lo humano. La revelación justamente es eso, el gesto de encontrar en lo divino una carga de sentido a la existencia humana. La revelación se hace presente, entonces, como vivencia de lo divino que hay en el mundo, constatado en la realidad que todos los días se renueva como el gesto de una creación que no termina nunca, sino que a diario Dios trabaja en ella, reservando para este acto el nombre de Revelación.

Pero lo mismo pasa con el hombre y con el mundo. Abrir el pensamiento ante el tema del hombre, como un ser en perpetua relación, reivindica lo humano en una dinámica en la cual, su ser no está determinado, sino en un devenir perpetuo que se constituye en un mundo de relaciones. Situarlo en esta perspectiva, implica sustraerlo de una ciencia que lo objetiviza,

por el contrario, aquí la subjetividad se constituye en las relaciones, lo que de alguna manera pone de manifiesto otro de los grandes temas que la filosofía del siglo XX hasta nuestros días haría suyo, a saber, el tema de la alteridad. En este sitio, como se vio en la tesis, entronca la lectura de las escrituras, las cuales no fundamentan de ninguna manera el pensamiento de Rosenzweig, como se ha querido ver, sino que lo respaldan. No es que los temas de las escrituras sean en sí mismas el objetivo central de la reflexión, sino que permiten ilustrar con una claridad mayor lo que autores como Rosenzweig quieren mostrar. Servirse de la literatura que abunda en las escrituras es solo ejemplificar con lo más común los problemas propios de todo el género humano, y su posible solución, puede haber quizás una evocación legítima de una filosofía del mito que nos ayude a comprender la importancia de ciertas figuras míticas que no fundan, sino que respaldan, ilustran, le dan forma a cierto pensamiento.

El concepto de mundo guarda también un sentido amplio al interior de la obra y participa, desde luego, de la dinámica de la relación. El mundo es una creación de Dios, pero también el espacio en el que Este se revela. ¿Cómo pensar la relación del hombre y mundo? Podemos procurar una respuesta afín a los tiempos contemporáneos. Pensado el mundo como una creación de Dios que éste dispone para el hombre, se sigue pensarlo como una obra de la cual el hombre puede procurar su cuidado. El mundo, desde esta óptica se podría entender como el hogar que Dios dispone para el hombre, y en el hecho de que es el único lugar que el humano puede habitar, no queda más que su cuidado. Si en la revelación Dios se revela en el mundo porque esta es una obra que no culminó en la creación, sino que a cada instante se construye y se renueva, una vez que el mundo ha sido creado, ya no solo es el mundo que Dios creó, sino el mundo que el hombre habita, y en ese habitar puede que haya espacio para responsabilizarse de él. ¿Cómo se construye un mundo ya no desde la obra divina sino también, y quizá en primer lugar, humana? Tomando como marco de referencia las tesis rosenzweiguanas podemos decir que se construye, y sobre todo se mantiene, a través del amor. Sin duda, estamos ante un concepto de mundo que no se limita a lo material, a lo cosmológico, sino que es un concepto en el cual despunta un horizonte de sentido que se configura a través de lo moral. El mundo, como ese lugar común a todos los hombres, pone de manifiesto el cuidado que requiere y, quizá en una de esas, se encuentra la fundamentación de una ética que pensadores como Hans Jonas pudieron avizorar.

Por otro lado, pensar al hombre, sustrayéndonos del idealismo, es pensarlo en su individualidad, en su singularidad, como un ser que está situado de cara a la muerte, cifrado en la temporalidad. Sin embargo, lo que Rosenzweig nos recuerda, apoyándose en las escrituras es que el hombre tampoco está aislado, sino que vive en un mundo dado, frente a los otros, quienes preguntan por él, y ante los cuales tiene que responder, de modo que, entre hombres que se preguntan y se responden se constituye una comunidad. En este sentido, el primer hallazgo que podemos encontrar entre los hombres, es que hay un Yo y un Otro, y esa es justamente la realidad originaria del mundo humano, una realidad en la cual, al nacer estamos en relación con un mundo y con el otro. ¿Qué nos hace comunes con el otro? El lenguaje, a partir del cual mentamos la realidad que nos rodea, nos mentamos a nosotros mismos, y al otro. En este sentido, nos descubrimos sí como un ser de cara a la muerte, temporal, individual, singular; pero al mismo tiempo, como un ser que trasciende la muerte a través del recuerdo narrado con la palabra, en lo eterno que acaso se constituye de instantes, que mientras haya hombres, perpetúan el tiempo y, en una de esas, alcanzan la eternidad; hombres singulares, pero al mismo tiempo viviendo en el seno de una comunidad.

Quizá en este sentido encuentra su lugar más propio el concepto de redención. Rosenzweig comienza su gran obra sentenciando que por el miedo a la muerte comienza el conocimiento del Todo. El hombre tiene conciencia de su propia muerte, y quizás por eso, necesite de la redención, quiere ser salvado. Este es el hombre finito, no el del idealismo, sino aquel que sabe que va a morir, pero se resiste a tal destino. En la idea de su salvación, entra en juego toda la arquitectónica de *La estrella*. Si la muerte y el miedo que ella conlleva son cosas inexorables ¿Cómo sobreponerse a ese miedo terrible? Una forma de sobreponerse es justamente a partir de la redención, en este sentido ¿Cómo redimirse de la muerte? El gesto del habla encuentra aquí el lugar más propio que le conviene. En el habla el hombre manifiesta su nota más peculiar, pues habla a partir de su propia experiencia, desde sus vivencias.

Pero el hablar no es un hablar al aire, sino un hablar al otro. En el habla se consigue la redención del hombre, pues pone de manifiesto su individualidad, la unicidad de su persona, misma que trasciende su muerte al ser narrada por el otro. Y quizás en su nombre, que será lo único recordado por los otros cercanos, se haya consumada la redención, pues

éste, junto con la muerte, son lo más propio que cada hombre. Cuando se habla a alguien, se habla por su nombre, en el nombrar se sustrae del olvido cada cosa y cada ser nombrado. En el habla se redime el hombre, pero en el diálogo se redime, más que el hombre, el mundo, e incluso, si se quiere, a Dios mismo. Si cada hombre habla desde sus vivencias, la confrontación de estas constituye el diálogo en el cual se discute y acaso se consensa sobre lo divino, lo humano y lo mundano. El diálogo abre una nueva dimensión en la cual se descubre que la última palabra sobre Dios, el hombre y el mundo aún no está dicha, porque estos coexisten en un devenir al que los discursos filosóficos no han hecho justicia.

Dialogar sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo es no dejarlos morir, sino mantenerlos en su vitalidad, traerlos al tiempo y al espacio humanos. Dialogar sobre ellos es constatar que no son entidades muertas y estáticas, sino al contrario, elementos que se vivencian constantemente. Hablar sobre ellos es rescatarlos de ese olvido en el que se han llevado consigo el sentido de la existencia. Justamente el diálogo despunta como una instancia de redención desde la perspectiva que, si con el gesto del nombrar, Dios salvó del caos a todos los seres de la creación, en el hablar es insistir que tienen un lugar en el mundo, pero todavía más, en la respuesta que viene dada al nombrar, y que es la parte complementaria a partir de la cual se constituye el diálogo, se haya la idea de que en él perpetuamos la existencia del mundo, la existencia del hombre y acaso la existencia de Dios. Al perpetuar dicha existencia abrimos no solo el pensamiento, sino también la historia, puesto que descubrimos que la última palabra sobre estos tres elementos no está dicha aún. Queda todavía por ver, cómo el hombre, el mundo y Dios se despliegan en la propia historia. En efecto, desde esta perspectiva, no estamos ni siquiera en la antesala de su culminación, queda aún historia por hacer, porque Dios, el mundo y el hombre aun no mueren, como se había pensado ya.

Probablemente no hemos advertido que al traer nuevamente al pensamiento los tres grandes temas de la filosofía tradicional, Rosenzweig ha abierto no solo la historia de la filosofía, sino también, y quizá en un sentido más profundo, la filosofía de la historia. Esto en función de que la filosofía había quedado clausurada con Hegel, en aquella perspectiva de que, con el espíritu absoluto, encarnado en el cristianismo, no quedaba nada por esperar. Al pensar la redención como tarea por cumplir, Rosenzweig encuentra un camino que abre

nuevamente la historia hacia un porvenir en el que no parece avizorarse un final cercano, sino un devenir que se perpetua en el tiempo. Frente a la narrativa de que con el cristianismo la historia se ha consumado plenamente, el judaísmo reivindicado por Rosenzweig encuentra una vía que le permite sustraerse a ese final en el que el mundo, el hombre y Dios ya fueron pensados. Concebir, sin embargo, a estos tres elementos en sus respectivas facticidades permite situarlos en un devenir temporal que no culmina con la venida de Cristo, y lo que el cristianismo ha legitimado.

El final de la historia no puede ni siquiera pensarse porque la creación ni siquiera ha sido terminada. ¿Cómo pensar el final si el inicio mismo no se ha culminado? He ahí la riqueza del judaísmo rosenzweiguiano, que no permite totalizar la historia, sino que la abre con el pretexto de que algo ha de acontecer aún ¿Qué es eso que todavía está por acontecer? La redención ¿Cuándo? En un tiempo lejano que, sin embargo, puede estar tan cercano.

Cabe resaltar que, si bien en ciertos flancos Rosenzweig no pudo sustraerse a la filosofía idealista, como ha quedado probado con respecto al tema de la verdad, en el ámbito de la historia hay un intento más notorio de marcar una diferencia radical, puesto que en este sentido sí logra romper las barreras que impedían filosofar después de Hegel. Desde esta perspectiva, después de Hegel, hay una filosofía de la historia que no se reduce a la que es producto del materialismo histórico de Marx, el cual encuentra igualmente su culminación en el comunismo pensado como la finalidad última de la historia. Hay otra posible filosofía de la historia en la que los antagonismos se mantienen de manera indefinida. Si para Marx, por ejemplo, la dinámica de la historia se nutre de la contraposición entre capitalismo y socialismo, la cual ha de conducir a un comunismo, en aquella otra filosofía de la historia se halla la contraposición cristianismo-judaísmo.

Si la historia se cerraba con el cristianismo, ahora, con el judaísmo proclamado por Rosenzweig puede abrirse nuevamente. ¿Su final? la Redención, empero, ésta no parece tan cercana, incluso es todavía bastante lejana, tan es así que es necesario pensar su anticipación. ¿De qué manera uno puede pensar la anticipación de la Redención? De acuerdo con los hallazgos encontrados en esta investigación, podemos decir que el diálogo puede consolidarse como la anticipación de la redención. El diálogo es aquel mecanismo que perpetua el mundo, el hombre y Dios, mientras estos sean tema de experimentación, han de

ser temas de discusión, mientras esto suceda, habrá siempre algo aún por decir; el pensamiento estará aún distante de agotar la realidad, habrá motivos suficientes para seguir filosofando. En el entendido de que la filosofía de la historia pensada en función de un final culminado se ha fragmentado, es posible hablar desde Rosenzweig desde una metahistoria, es decir, llegar más allá de donde la historia ha llegado ya.

Pero ¿Cómo el diálogo puede consolidar la Redención? Si en sentido estricto, Dios es aquel que redime, ¿cómo lograr la Redención por Él? Sin duda alguna esto se conseguirá en la medida que el diálogo que el hombre entable, lo haga con el otro, como un diálogo nutrido por el amor, que es lo que justamente el mandamiento primordial que el Dios de Rosenzweig enseña. El diálogo amoroso es, por tanto, la única instancia de redención que cabe en el mundo humano, pues él es el único medio de acercarse al otro reconociendo su alteridad, y justo en este gesto, se descubre también la única manera de acercarse a Dios. Por lo que en el diálogo hay necesariamente una doble relación, la relación con el otro, y la relación con Dios. El diálogo, que no es imposición de razón, sabe reconocer en el otro al prójimo en el cual el amor reconoce a alguien a quien, como Yo, debo responder. En el diálogo con el prójimo, lo redimo de su sufrimiento, en consecuencia, me relaciono con Dios, y redimo su obra, porque el otro es también parte de su obra, me redimo a mí mismo en la medida que agrado a Dios y, también Dios consigue su auto redención, pues constata el sentido de su creación. En la redención, constata que el *muy bien* con el que califica la culminación de su obra por fin tiene una realidad que le otorga el más amplio de los sentidos.

¿Es entonces la de Rosenzweig una filosofía dialógica? Él jamás otorgó dicho nombre a su pensamiento, pero sin duda, dejó el terreno preparado para fundamentar, con la exposición de sus ideas, una filosofía de tales características.

## Referencias bibliográficas

### A) Del autor

Rosenzweig F., *El libro del sentido común sano y enfermo*, [Trad. Alejandro del Río Hermann], Madrid, Caparrós editores, 2001.

Rosenzweig F., *Escritos sobre la guerra*, [Trad. Roberto Navarrete Alonso], Salamanca, Sígueme, 2015.

Rosenzweig F., *La estrella de la redención*, [Trad. Miguel García Baró], Salamanca, Sígueme, 2006.

Rosenzweig F., Eugen Rosenstock, *Cartas sobre el judaísmo y cristianismo*, [Trad. Roberto Navarrete Alonso], Salamanca, Sígueme, 2017.

Rosenzweig F., *En el país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*, España, Editorial Encuentro, 2014.

### B) Complementaria

Agamben Giorgio, *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011.

Albertini, Francesca, “Historia, redención y mesianismo en Franz Rosenzweig y Walter Benjamin. Acerca de una interpretación política en *la Estrella de la redención*”, en: Rosenzweig F., *El nuevo pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editorial, pp. 127- 162, 2005.

Arendt Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1996.

Arjona Díaz, Kathia Verónica, “La filosofía como enfermedad, una introducción a la vida y al nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig” en METAFÍSICA Y PERSONA. Filosofía, conocimiento y vida, Año 11, número 21, Enero-Junio 2019.

Arroyo Arrayás, Luis Miguel, “La antropología dialógica en la historia de la filosofía” en THÉMATA, Revista de filosofía, No. 39, 2007.

Ayuso Diez, Jesús María, “Franz Rosenzweig: sentido de la historia y conciencia judía” [en línea: <https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000000959&name=00001.original.pdf> Consultado: 23/11/20]



- Belmonte García Olga, *La verdad habitable: Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig*, España, Universidad Pontificia de Comillas.
- Belmonte García, Olga, “Reseña del libro Franz Rosenzweig y Eugen Rosenztock, *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*” en *Logos. Anales del seminario de metafísica*, No. 51, pp. 373-375, 2018.
- Belmonte García Olga, “Presentación” en: Rosenzweig, *En el país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*, España, Editorial Encuentro, 2014.
- Beltrán Ulate, Esteba J. “El día de Dios, acerca del tiempo según Franz Rosenzweig”, en *Open Insight*, Volumen VIII, No 14, (Julio-diciembre 2017).
- Benjamin Walter, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” en *Ensayos escogidos*, México, D.F., Ediciones Coyoacán, 2012.
- Bensussan Gerard, *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía*, España, Antrhopos editorial, 2009.
- Bertolino Luca, “La filosofía del nulla in franz rosenzweig” en *Anuario Filosofico*, XVI, 2000, pp. 257-287. En línea: <https://philpapers.org/rec/BERLFD-10> [fecha de consulta: 09/09/2021].
- Blumemberg Hans, *Teoría del mundo de la vida*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2013.
- Brauer Daniel, “La filosofía idealista de la historia” en Reyes Mate (comp.), *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005, p.p. 85-118.
- Buber Martin, *¿Qué es el hombre? México*, Fondo de cultura económica, 2018.
- Buber Martín, *Yo y Tú*, Madrid, Caparrós ediciones, 2005.
- Cárdenas Diaz, Javier, “Prolegómenos al problema de la filosofía política judía” en *Desafíos*, Bogotá, Colombia, Universidad del Rosario, Vol. 22, núm. 2, julio-diciembre, 2010, pp. 391-480.
- Casper, Bernard, “Libertad, Revelación, Redención. Su relación en el pensamiento de Franz Rosenzweig” en: Rosenzweig F., *El nuevo pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editorial, pp. 249-269, 2005.
- Cerezo Pedro, “La razón histórica en Ortega y Gasset” en *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 167-192.

- Christian Roy, “Révélation et révolution : la double matrice d’une Nouvelle Pensée du langage”, en: *Ph enEx 11*, n  2 (automne/hiver 2016), p. 90. [Consultado en línea: [revelación y revolución en el nuevo pensamiento.pdf](#). Fecha de acceso: 18/09/2021].
- Ciglia, Paolo Francesco, “El milagro de la revelación. Una propuesta para el diálogo entre Rosenzweig y Agustín”, en: Rosenzweig F., *El nuevo pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editorial, pp. 163-202, 2005.
- Cohen Hermann, *El concepto de religión en el sistema de la filosofía*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2008.
- Cohen Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes del juda simo*, Barcelona, Anthropos editorial, 2004.
- De la Vega-Hazas Ramírez, Julio, Martín Buber: filosofía dialógica y teología natural” en *Anales del seminario de Historia de la filosofía*, pp. 61-69, 2004.
- De Lange Nicholas, *El juda simo*, Madrid, Akal, 2011.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, * Qu  es la filosofía?*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2017.
- Descartes René, *Discurso del método*, Madrid, Gredos, 2011.
- Dvorkin, I., “From Correlation to “Gestalt&quot;. Cohen’s and Rosenzweig’s Foundations of Dialogue Philosophy”, *Filosofía*, (63), 2018, p.p. 97-106. [En línea: <https://doi.org/10.13135/2704-8195/3794>. Consulta: 14/12/2021].
- Else-Rahel Freund, *Franz Rosenzweig's Philosophy of existence an analysis of the star of redemption*, Springer-Science+Business Media, B.V.1979.
- Epicuro, “Carta a Meneceo”, en *obras*, Tecnos, Madrid, 2005.
- Esquivel E. No  Héctor, *Trazos para una  tica hermenéutica en la vida y obra de Hans Georg Gadamer*, México, D.F. Universidad Autónoma del Estado de México/ Editorial Torres Asociados, 2012.
- Fackenheim Emil L., *Reparar el mundo. Fundamentos para un pensamiento judío futuro*, Salamanca, ediciones Sígueme, 2008.
- Fernández Villana Javier (et. Al.) “Tiempo e historia en la tradición bíblica, judía e islámica” en Reyes Mate (comp.), *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005, p.p. 21-32.
- Finkelkraut Alain, *La sabiduría del amor*, Barcelona, Gedisa editorial, 1999.
- Fold nyi László, *Dostoievski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*, Galaxia Gutemberg.

- García Baró, Miguel, “Introducción” a Rosenzweig F., *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- García Baró, Miguel, “Presentación. Amor origen y amor respuesta” en: Franz Rosenzweig, *La Estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 2021.
- Garrido Maturano, Ángel E., “La consumación del arte en silencio. La cuestión estética en la *Estrella de la redención* de Franz Rosenzweig” en: Rosenzweig F., *El nuevo pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editorial, pp. 205-248, 2005.
- Garrido Maturano, Ángel Enrique, “La aurora de la eternidad. La figura del instante en *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig”, en PENSAMIENTO, vol. 77 (2021), núm. 296, pp. 693-710.
- Greenberg Gershom, *Modern Jewish Thinkers: From Mendelsohn to Rosenzweig*, Brighton, USA, Academic Studies Press, 2011.
- Hegel G. F. *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Hegel W. F., *Lecciones de la filosofía de la historia*, Madrid, Editorial Gredos, 2011.
- Horwitz, Rivka. “Franz Rosenzweig and Gershom Scholem on Zionism and the Jewish People.” *Jewish History*, vol. 6, no. 1/2, Springer, 1992, pp. 99–111, [En línea: <http://www.jstor.org/stable/20101123>. Fecha de consulta: 28/11/2021].
- Jasminoy Marcos, “Experiencia y temporalidad. ‘Lo enseñable y transmitible’ del *nuevo pensamiento* de Franz Rosenzweig”, en *Nuevo pensamiento. Revista de filosofía del Instituto de investigaciones filosofías de la facultad de filosofía de la universidad del Salvador*, área San Miguel, Volumen VII, Numero 9, Año 7, pp. 69-103, junio de 2017.
- Kaminska, M. D. (2018). The Problem of Jewish "Bildung" in Franz Rosenzweig's "It Is Time" and "Of Bildung There Is No End". *Filosofía*, (63), 107-114. [en línea: <https://doi.org/10.13135/2704-8195/3795>. Fecha de consulta: 14/12/2021].
- Kant Immanuel, “Prólogo a la segunda edición” de la *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2013.
- Kemal Ihsan Kilic, “Franz Rosenzweig: Vita e filosofía, verso «La stella della redenzione»”, Texto en línea: [https://www.researchgate.net/publication/288994315\\_Franz\\_Rosenzweig\\_Vita\\_e\\_filosofia\\_verso\\_La\\_stella\\_della\\_redenzione](https://www.researchgate.net/publication/288994315_Franz_Rosenzweig_Vita_e_filosofia_verso_La_stella_della_redenzione), [Fecha de consulta: 09/09/2021].

- Kenneth Hart Green, “The Notion of Truth in Franz Rosenzweig's "The Star of Redemption": A Philosophical Enquiry”, in *Modern Judaism*, Vol. 7, No. 3 (Oct., 1987), pp. 297-323 Published by: Oxford University Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1396424> . [Fecha de consulta: 09/09/2021].
- Kung Hans, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- Kuri Herrera Saúl, “Sentido común, filosofía y judaísmo en Franz Rosenzweig”, *Revista digital FILHA*, [En línea], Julio, Numero 18, Publicación bianual, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2018.
- Kuri Herrera, Saúl Daniel, “La Célula, La estrella y el sano sentido común en Franz Rosenzweig” en *Revista del Centro de Investigación de la Universidad La Salle*, Vol. 13, No. 50, julio-diciembre, pp. 69-108, 2018.
- Kuri Herrera, Saúl Daniel, *El sentido común de Franz Rosenzweig en la “Célula originaria”, de La estrella de la redención*, [Tesis doctoral], Xalapa-Enríquez Veracruz, Universidad Veracruzana, 2013.
- Lacoste Jean-Yves, *La fenomenicidad de Dios. Nueve estudios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2019.
- Leconte Mariana, “Amor al prójimo y responsabilidad por el otro. Aproximaciones introductorias a *La estrella de la redención* desde una perspectiva levinasiana” en F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Argentina, Adriana Hidalgo editores, 2005.
- Leconte Mariana, “Redención y substitución. Levinas-Rosenzweig” en Jorge Medina, *Levinas confrontado*, México, Porrúa, 2014, p.p. 255-282.
- Levinas Emmanuel, “Franz Rosenzweig: un pensamiento judío moderno” en *Fuera del sujeto*, Madrid, Caparrós editorial, 1997.
- Levinas Emmanuel, “La filosofía de Franz Rosenzweig. Prefacio a << Système et Révélation >>, de Stéphane Mosés” en *En la hora de las naciones*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2019.
- Levinas Emmanuel, *Ética e infinito*, Madrid, Antonio Machado libros, 2008.
- Levinas Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012.
- Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2011.

- Löwith Karl, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid: Visor, La Balsa de la Medusa, 1992.
- Marx Carlos, *Tesis sobre Feuerbach*, México, Ediciones de cultura popular, 1978.
- Marx Carlos, “Sobre la cuestión judía” en *Páginas malditas*, Buenos Aires, Argentina, Libros de Anarres.
- Mate Reyes, “De Max Weber a Franz Rosenzweig”, en *Ilu, Revista de ciencias de las religiones*, 2001, Numero 6, p.p. 243-253. [En línea: <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0101140243A/26591>. Fecha de consulta: 28/11/2021].
- Mate Reyes, “Presentación” a Hermann Cohen, *La religión desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos editorial, 2004.
- Mate Reyes, *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona, Anthropos editorial, 1998.
- Mate Reyes, *Memoria de occidente. Actualidad de pensadores judíos*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- Mate, Reyes, “De Max Weber a Franz Rosenzweig” en *Revista de ciencias de las religiones*, No. 6, pp. 243-253, 2001.
- Mate, Reyes, “El antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno” en *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, No 4, diciembre 2012.
- Mate, Reyes, *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la modernidad*, Madrid, Ediciones Akal, 1999.
- Mate, Reyes, *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva*, Madrid, Errata nature, 2009.
- Mayorga Juan, Reyes Mate, “Los avisadores del fuego”: Rosenzweig, Benjamín y Kafka”, en *Isegorías*, Número 23, 2000, p.p. 45-67. [En línea: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2000>. Fecha de consulta: 28/11/2021].
- Milani Claudia, *La experiencia del nuevo pensamiento*, Barcelona, editorial Salvat, 2018.
- Mosés Stéphane, *El Ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.

- Navarrete Alonso Roberto, “Globalización y geo (teo)política de la historia: Franz Rosenzweig y Carl Schmitt” en *Édoxa: series filosóficas*, No. 4, 2017, pp. 183-202, UNED, Madrid.
- Navarrete Alonso, Roberto, “Disimilación como deshistorización en el pensamiento de Franz Rosenzweig” en *Revista de Filosofía Open Insight*, vol. IV, núm. 10, Querétaro, México, julio-diciembre, 2015.
- Navarrete Alonso, Roberto, “La concepción mesiánica del tiempo histórico en *La estrella de la redención* y su alcance jurídico-político” en *Actas I congreso internacional de la red española de filosofía*, Vol. 6, 2015, p.p. 101-108.
- Navarrete Alonso, Roberto, “Presentación” a Franz Rosenzweig y Eugen Rosenstock, *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2017.
- Navarrete Roberto, “El libro de Franz Rosenzweig sobre *Hegel y el Estado*” en *PENSAMIENTO*, Vol. 77, (2021), núm. 296, p.p. 737-759.
- Parkes James, *Historia del pueblo judío*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1965.
- Petrarca Giacomo, “Totality and community. Rosenzweig versus Hegel” in *Philosophy and Society*, Vol. 31, NO. 4, 2020, p.p. 449-469. [En línea: 0353-57382004467P.pdf (nb.rs). fecha de consulta: 26/11/2021].
- Piñeiro Iñiguez Carlos, *Franz Rosenzweig y la teología judía contemporánea*, Buenos Aires, Editorial Ariel, 2014.
- Platón, *Teeteto*, Madrid, Gredos, 2011.
- Putman Hilary, Reading Rosenzweig’s Little Book
- Putman, Hilary, *La filosofía judía, una guía para la vida. Rosenzweig, Buber, Lévinas, Wittgenstein*, Alpha Decay en: [www.elbomeran.com](http://www.elbomeran.com)
- Ricoeur Paul, *Amor y justicia*, México, Siglo XXI editores, 2009.
- Ricoeur Paul, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI Editores, 2020.
- Ruiz Pesce, Ramón Eduardo, “Del tú al nosotros en cristianos y judíos”, en Rosenzweig, *El Nuevo pensamiento* en Rosenzweig F., *El nuevo pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editorial, 2005.
- Sand Shlomo, *La invención del pueblo judío*, Madrid, Akal, 2011.
- Scholem Gershom, *Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización. Una conferencia y un diálogo*, Madrid, Trotta, 2006.

- Taub, Emmanuel, "El dilema de la filosofía judía: apuntes desde al-Farabi y Maimonides", en Marcelo G. Burello y Emmanuel Taub (eds.), *Atenas y Jerusalén. Perspectivas-itinerarios-debates*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2015.
- Tell María, "Filosofía y "plus de sentido" en Franz Rosenzweig y Paul Ricoeur" en *Cuadernos Judaicos*, (36), 2019, 2-18. doi:10.5354/0718-8749.2019.55859 [En línea: <https://cuadernosjudaicos.uchile.cl/index.php/CJ/article/view/55859>].
- Toscano Javier, "Rosenzweig. La temporalidad de la redención como principio teológico-político" en *ARETE. Revista de filosofía*, VOL. XXVI., No. 1, 2014, p.p. 53-76.
- Tumminelli Angelo, "Forte come la morte è amore" (Ct 8,6). Franz Rosenzweig interprete della rivelazione", en *Filosofía*, (63), p.p. 39-49. [En línea: <https://doi.org/10.13135/2704-8195/3790>].
- Valdecasas Medina, J. I., & Belmonte García, O. (2018). La religión del amor: Feuerbach y los filósofos del diálogo, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35(2), p.p. 395-414. [en línea: <https://doi.org/10.5209/ASHF.59661>. Fecha de consulta: 08/12/2021].
- Vasquez Eduardo, "La filosofía postidealista (materialista) de la historia" en Reyes Mate (comp.), *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005, p.p. 119-138.
- Wayne Cristaudo "The Cross and the Star. The Post Nietzschean Christian and Jewish Thought of Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig". Citado por: Christian Roy, "Révélation et révolution : la double matrice d'une Nouvelle Pensée du langage", *PhænEx* 11, n° 2 (automne/hiver 2016), p. 90. [Consultado en línea: [revelación y revolucion en el nuevo pensamiento.pdf](#). Fecha de acceso: 18/09/2021].
- Weismann, Francisco José (1996) *Franz Rosenzweig (1886-1929), un pensador religioso de nuestro tiempo*. Oriente - Occidente, 13 (1-2). pp. 107-161. [En línea: <https://racimo.usal.edu.ar/387/>].
- Zachary Braiterman, "Into Life"?! Franz Rosenzweig and the Figure of Death", in: *AJS Review*, Vol. 23, No. 2 (1998), pp. 203-221 Published by: Cambridge University Press on behalf of the Association for Jewish Studies Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1486906> . [Fecha de consulta: 09/09/2021].
- Zorraquin, Magdalena, "El acontecimiento de la oración", Seminario, Facultad de filosofía de san Miguel, Colegio Máximo, en línea: 2015.