

TESIS DOCTORAL

«RELIGIÓN Y POLÍTICA EN FRANZ ROSENZWEIG»

JOSÉ DANIEL BARRETO GONZÁLEZ

Licenciado en Filosofía

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNED

2013

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA MORAL Y POLITICA

FACULTAD DE FILOSOFÍA (UNED)

«RELIGIÓN Y POLÍTICA EN FRANZ ROSENZWEIG»

JOSÉ DANIEL BARRETO GONZÁLEZ

Licenciado en Filosofía (UNED)

Director de Tesis: Dr. D. Manuel-Reyes Mate Rupérez

Co-director de Tesis: Dr. D. Manuel Fraijó Nieto

Wir schmähen ja weder die Wissenschaft, noch bolschewisieren wir die Kirchen, noch begraben wir den Staat. Nur die Götzenbilder der drei stürzen wir...

Franz Rosenzweig

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
I. SALIR DEL IDEALISMO. EL «NUEVO PENSAMIENTO»	
1. Permanecer siendo judío.....	14
2. Guerra Mundial.....	18
3. El sacrificio de Isaac: debate con Eugen Rosenstock.....	21
4. El «nuevo pensamiento».....	31
4.1 La destrucción de la totalidad idealista.....	31
4.2 Revelación, lenguaje y tiempo.....	32
4.3 Acción y redención.....	36
5. Enseñanza, traducción y universalidad.....	39
II. ESTADO E HISTORIA. LA CRÍTICA AL UNIVERSALISMO DE HEGEL	
1. Claves de lectura de <i>Hegel y el Estado</i>	50
2. De Hegel a Bismarck.....	52
3. La genealogía del Estado como destino.....	59
3.1 Dos grandes corrientes políticas de la Ilustración en el contexto alemán	59
3.2 Espíritu del pueblo y religión.....	61
3.3 Iglesia, Estado y Derechos Humanos.....	66
3.4 La «más alta subjetividad», el pueblo judío y Jesús.....	77
3.5 El destino como superación política de la «más alta subjetividad».....	89
3.6 El Estado-fuerza y la libertad como eticidad.....	94
3.7 La oposición Iglesia-Estado como cristianización del Estado.....	104

4. El núcleo cristológico de la racionalidad de lo real y de la realidad de la razón.....	113
5. La historia es el tribunal universal porque el cristianismo ha unido en la praxis razón y realidad.....	117
6. Sacrificios al ídolo del Estado.....	123
7. Vinculación metodológica entre <i>Hegel</i> y <i>el Estado</i> y el «nuevo pensamiento».....	127

III. CRÍTICA DE LA GLOBALIZACIÓN COMO UNIVERSALISMO

1. Los «escritos políticos de juventud».....	129
2. Imperialismo como mundialización.....	131
3. Lecturas de <i>Globus</i>	145
3.1 El «libro de la guerra» frente a los escritos judíos.....	146
3.2 De la <i>Mitteleuropa</i> a los escritos judíos.....	149
3.3 <i>Globus</i> , ¿una universalidad de la diferencia?.....	156
4. La diferencia entre los escritos políticos y el proyecto de renovación de la educación.....	159
judía.....	
5. <i>Globus</i> y «el único punto de contracción».....	162
6. Excurso. Estado moderno, pueblo y violencia. Rosenzweig y Agamben	176

IV. CRISTIANISMO, SECULARIZACIÓN Y POLÍTICA

1. Abarcar los opuestos: Iglesia y Estado.....	186
2. Tres edades de la Iglesia: la eclesiología de Rosenzweig.....	189
3. Iglesia joánica y revolución.....	196
4. Excurso: teología y política en Walter Benjamin y Franz Rosenzweig	203

5. Rosenzweig y el debate actual sobre la secularización del cristianismo	207
---	-----

V. JUDAÍSMO, UNIVERSALIDAD Y POLÍTICA

1. La <i>Realpolitik</i> del idealismo hegeliano.....	220
2. Crítica de la violencia política.....	222
3. Excurso I. Walter Benjamin y Franz Rosenzweig sobre derecho y violencia	227
4. La historia judía como límite al poder de la historia.....	231
4.1 La tierra y el extranjero.....	240
4.2 La lengua.....	244
4.3 Las costumbres cambiantes y la intemporalidad de la ley.....	248
4.4 Pueblo eterno y comunidad litúrgica transpolítica.....	251
4.4.1 La escucha comunitaria.....	252
4.4.2 La mesa compartida.....	254
4.4.3 El saludo cara-a-cara y la promesa de una comunidad universal.....	256
5. Guerra de religión, nacionalismo y «pacifismo auténtico».....	261
6. Excurso II. Rosenzweig frente a Carl Schmitt: teología y política.....	266
7. El judaísmo como resto y el resto como universalidad.....	273
8. Crítica de la religión laica del progreso.....	280
9. Una conciencia que juzga la «Historia universal».....	288
10. La universalidad radical. Actualidad filosófico-política de Rosenzweig...	298
11. Acción ética, religión y democracia.....	303
VI. CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS.....	321
BIBLIOGRAFÍA.....	325

I. INTRODUCCIÓN

El objeto de esta investigación es la relación entre religión y política en la filosofía de Franz Rosenzweig (1886-1929). El punto que articula esta relación es la idea de universalidad. Universalidad, religión y política son las categorías que organizan nuestra lectura de la filosofía rosenzweigiana. Ahora bien, estos tres conceptos no se sitúan aquí al mismo nivel. La idea de universalidad se hace visible a partir de una forma específica de investigar y comprender los procesos en los que lo religioso y lo político, la Iglesia y el Estado, el pueblo judío y el cristianismo, Ilustración y tradiciones religiosas articulan sus diferentes formas de vinculación. Dicho de otra manera, el contexto hermenéutico que permite comprender la idea de universalidad es el marco que, en la Modernidad, acotan las relaciones entre religión y política. La cuestión de la universalidad deriva de la intersección entre religión y política. Asimismo, el objeto de la investigación se inscribe en el propósito más amplio de subrayar las virtualidades de la filosofía rosenzweigiana para pensar el presente.

¿Por qué plantear una lectura filosófico-política de Rosenzweig? En general, su obra principal, *La estrella de la redención*, es vista por la academia y los lectores como un tratado de filosofía de la religión, cuando no teológico, y sobre todo como una obra cumbre del pensamiento judío del siglo XX. De hecho, después de la Segunda Guerra Mundial, la recepción inicial del pensamiento de Rosenzweig fue teológica. El nuevo diálogo entre judíos y cristianos encontraba en su pensamiento una teoría del doble acceso a la verdad que permitía abordar los encuentros con un novedoso marco teológico.¹

Sin embargo, esta visión necesita una matización inicial. Ciertamente, *La estrella de la redención* se ocupa con profundidad de cuestiones religiosas, pero también contiene, por ejemplo, una estética con su teoría de las artes, una interpretación de la historia de la filosofía desde los griegos hasta Hegel, una original fenomenología de las fiestas judías y cristianas e incluso una teoría de la tragedia, tanto antigua como moderna. En un texto aclaratorio a *La estrella*, Rosenzweig asegura que su obra no es

¹ Gérard Bensussan, *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía*, trad. D. Barreto y H. Santana, Anthropos, Barcelona, 2009, pp. 12-13.

un tratado teológico, sino un «sistema de filosofía».² La palabra «religión», nos dice, ni siquiera aparece en el libro. Ahora bien, la ausencia de esta palabra no obsta para que el libro trate ampliamente del judaísmo, el cristianismo y el islam. Apuntemos desde ya que —sin olvidar la distancia frente a la palabra «religión»— en este trabajo la utilizaremos en un sentido amplio, que incluye tanto las religiones monoteístas como sus sustitutos históricos y políticos.

Rosenzweig añade a continuación que el suyo es un «sistema de filosofía» —y no una «teología»— que mantiene una relación con «lo judío» (*das Jüdische*) que no es la de un objeto exterior simplemente tematizado por la filosofía. Lo *judío* no es el objeto, sino el método de una filosofía nueva³ que va a requerir, como veremos, cuestionar la médula de la tradición filosófica. Esa nueva filosofía que asume lo judío como método se articula deconstruyendo el idealismo y la dialéctica de la totalidad. Cabe describir el «nuevo pensamiento» (*das neue Denken*) —nombre que acuña el propio Rosenzweig para su propuesta filosófica y la de una corriente de pensadores coetáneos afines⁴— como una auténtica «filosofía del y»⁵ que formula una alternativa a la dialéctica, explícitamente a la dialéctica expuesta como sistema filosófico por Hegel. Con ello se trata de nombrar una forma de relación que no produzca una reedición de la totalidad en la que los singulares sólo adquieren sentido y realidad plena en tanto se vinculan al uno y todo. Frente al genio dialéctico de la mediación y de la reconciliación superadora, lo *judío metódico* —sobre ello ha insistido Jacques Derrida— significaría la reafirmación de la distancia como salvaguarda de la relación entre el mismo y el otro, del lenguaje como experiencia de esa distancia o relación con la alteridad. Hasta aquí entonces la primera indicación: planteamos en esta investigación una lectura filosófica

² Rosenzweig, «Das neue Denken», en *Zweistromland*, Philo Verlag, Berlín/Viena, 2001, p. 211 [*El nuevo pensamiento* [1925], trad. I. Reguera, Visor, Madrid, 1989, p. 45.]. Salvo los casos en que se indica el nombre del traductor, la traducción de las citas del alemán, francés, inglés e italiano es nuestra.

³ Miguel García-Baró habla al respecto del «judaísmo metódico», «La figura de la Estrella. Una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig», «Introducción a F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, trad. Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 14-15.

⁴ El propio Rosenzweig identifica entre las filas del «nuevo pensamiento» a Hermann Cohen, Eugen Rosenstock, Hans y Rudolf Ehrenberg, Martin Buber, Ferdinand Ebner y Florens Christian Rang, «Das neue Denken», *Zweistromland*, *op. cit.*, p. 224.

⁵ Cf. Gérard Bensussan, *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía*, *op. cit.*

de Rosenzweig. *La estrella* no es un libro entonces que quepa reducir a la temática teológica o de diálogo interreligioso, aunque ambas perspectivas encuentren desarrollos afines en la obra.

¿Y la dimensión política? ¿De dónde procede la hipótesis de una virtualidad filosófico-política de la obra de Rosenzweig? Antes que nada, conviene señalar que la reflexión y la preocupación sobre la política y sobre acontecimientos políticos son constantes en sus escritos. Así lo demuestran su epistolario, su tesis doctoral, dedicada a estudiar la teoría del Estado en Hegel, o sus ensayos sobre geopolítica, como *Globus*. Cabe afirmar que la lectura de las *Gesammelte Schriften (Obras completas)* de Rosenzweig revela una importancia central de las cuestiones políticas, tanto desde el punto de vista filosófico, como desde el análisis de la política internacional durante la Primera Guerra Mundial. Asimismo, en *La estrella*, la reactivación crítica de los *Principios de la Filosofía del derecho* de Hegel es de gran relevancia. La política ocupa un papel destacado en el conjunto de la obra de Rosenzweig, también en la arquitectura de *La estrella de la redención*. Nuestro propósito no es, como hemos indicado, aislar el pensamiento político de Rosenzweig, sino estudiar la dimensión política del conjunto de su pensamiento. Y esa dimensión del *nuevo pensamiento* remite precisamente a la cuestión de la universalidad.

Nuestra indagación sobre la actualidad filosófico-política de Rosenzweig tiene una premisa crítica sobre la concepción moderna de lo político. Esta premisa es Auschwitz. La reflexión filosófica moderna sobre lo político ha construido su discurso como una defensa de la integración y la unidad del cuerpo político. El modelo del Estado-Nación se ha destacado por afirmar su gran potencial de homogeneización cultural y de exclusión política de los diferentes. Auschwitz es el acontecimiento que revela retrospectivamente la estructura de exclusión y justificación de la violencia asociada al Estado moderno primero y al Estado-Nación desde la Revolución Francesa.⁶ En la medida en que los desvela, Auschwitz exige a la filosofía repensar la cultura y la política occidentales. Desde Auschwitz y su nexa con la cuestión judía se ilumina

⁶ Cf. Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003; R. Mate, «¿Puede hacer Europa filosofía de espaldas a Auschwitz?», en *Por los campos de exterminio*, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 161-172.

también —con una luz que desnaturaliza y deslegitima— las lógicas de dominación colonial en África y América.

Ciertamente, Rosenzweig no conoció ni supo del Holocausto, pues falleció en 1929, cuatro años antes del ascenso de Hitler al poder. Sin embargo, Rosenzweig ha sido descrito por Reyes Mate y Juan Mayorga, como un «avisador del fuego»⁷, a saber, como un anticipador de la catástrofe. Esta visión anticipadora remite en Rosenzweig a su crítica a la forma de conocimiento occidental. La razón idealista y toda la filosofía con ella, se basarían en la reducción del individuo singular a la verdad superior de la totalidad, a una totalidad identificada con el pensamiento. Esta inserción en el todo funciona, a nivel epistemológico, como un justificador del sufrimiento humano. Su traducción política la encontramos cuando la nación, el Estado, la historia o la idea de progreso adoptan las formas de totalidades verdaderas y pensables.

Auschwitz conduce también a repensar las múltiples relaciones establecidas entre religión y política en la edad moderna. El proceso de consolidación del Estado moderno coincide con la tendencia histórica de la secularización y de la privatización de la religión. La constitución de lo político como una realidad autónoma ha surgido como una emancipación respecto de la religión. Según la concepción burguesa, el valor de la religión debe limitarse a la esfera privada. El pensamiento rosenzweigiano del «y» entre religión y política puede ayudar a problematizar la construcción de lo político como unidad excluyente y a la vez repensar el lugar de la religión en una sociedad laica. El tratamiento que Rosenzweig hace de esta cuestión podría servir de estímulo para repensar hoy la laicidad. Es indispensable comprender la vinculación entre valores laicos y su origen religioso si queremos defender su validez y profundizar en el sentido de la autonomía ilustrada y de la propia laicidad.⁸

⁷ Reyes Mate y Juan Mayorga, «"Los avisadores del fuego". Rosenzweig, Benjamin y Kafka», en Reyes Mate (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, Riopedras, Barcelona, 2002, pp. 77-104.

⁸ Reyes Mate: «Si queremos depurar la Modernidad de la referencia religiosa tenemos que preguntarnos si es posible y si es conveniente (teniendo en cuenta que la última herencia del cristianismo afecta a la figura misma de los Derechos Humanos). Entiendo que ni es posible vivir sin referentes simbólicos, ni es conveniente. Se impone entonces la segunda estrategia: re-pensar la laicidad», en «La presencia pública de la religión en la sociedad contemporánea», en *La herencia del olvido*, Errata Naturae, Madrid, 2008, p. 178.

Repensar el trasfondo religioso que está en el origen de las democracias europeas se relaciona igualmente con la posibilidad de redefinir la política a partir de la perspectiva de quienes son excluidos precisamente de ella. El diálogo con el monoteísmo bíblico podría remitir entonces a la apertura de nuevas posibilidades políticas. Con este trabajo pretendemos señalar que el pensamiento de Rosenzweig es un lugar idóneo para el planteamiento y el debate de estas cuestiones.

Guiada por la categoría focalizada de la universalidad en la relación entre religión y política, la investigación orienta su lectura de las obras y textos fundamentales de Rosenzweig.⁹ El primer capítulo tiene un doble objetivo: exponer las líneas generales del *nuevo pensamiento* y leer desde nuestro interés hermenéutico el debate epistolar entre Rosenzweig y Eugen Rosenstock. Ambos objetivos son indiscernibles del itinerario biográfico del filósofo.

El segundo paso es el estudio de la relación entre religión y política en la primera gran obra de Rosenzweig, *Hegel y el Estado*. Nuestra hipótesis es que la tematización de la universalidad en *La estrella de la redención* mantiene un vínculo fundamental con la crítica rosenzweigiana de Hegel y que la comprensión de la actualidad política de Rosenzweig requiere volver sobre los vínculos entre *Hegel y el Estado* y *La estrella de la redención*.

En tercer lugar proponemos una interpretación de los «textos políticos de juventud» de Rosenzweig, escritos en 1917. Concentramos la atención en los dos más importantes, *Globus* y *Vox dei?*, que hasta ahora solo habían recibido un interés marginal por los investigadores. Nuestra lectura defiende que estos textos mantienen una coherencia interna en el conjunto del pensamiento rosenzweigiano, especialmente en lo que respecta a la cuestión de la universalidad. Con «coherencia interna» no nos referimos a un sistema formado por las distintas obras, sino a un criterio hermenéutico que permite descifrar las conexiones de sentido de estos textos políticos y su relación con *La estrella*.

⁹ Recogidos en los *Gesammelte Schriften; Hegel und der Staat*, la tesis doctoral de Rosenzweig, no está incluida en la edición de la *Obra completa*, lo cual implica ya una determinada recepción de la obra de Rosenzweig.

El cuarto y el quinto capítulo estudian la relación de religión y política en *La estrella de la redención* y en otros ensayos de la misma temática. Las interpretaciones articuladas en las lecturas del debate con Rosenstock, *Hegel y el Estado* y *Globus* alcanzan una explicitud y desarrollo definitivos en *La estrella de la redención*. Primero estudiamos el pensamiento rosenzwegiano sobre el cristianismo, su secularización y sentido político para la Modernidad, así como su interés para el debate actual sobre el lugar de la religión en las democracias liberales.

El capítulo quinto, central en la investigación, estudia la dimensión filosófico-política de analítica existencial del pueblo judío expuesta en *La estrella de la redención*. De ahí deriva el concepto rosenzwegiano de universalidad, que conectamos con el debate filosófico contemporáneo sobre la democracia. Finalmente, presentamos las conclusiones de la investigación y las perspectivas a las que conduce.

El objetivo de señalar la actualidad de Rosenzweig determinará el tratamiento de las conexiones que acercan en diálogo la filosofía rosenzwegiana a los debates de la filosofía política contemporánea. De ahí que prioricemos la comparación entre Rosenzweig y filósofos de temática próxima como Walter Benjamin, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida y Giorgio Agamben o insertemos a Rosenzweig en los debates sobre religión y secularización de Jürgen Habermas, Hans Blumenberg y Jean-Luc Nancy. Asimismo subrayamos las conexiones con los pensadores de la democracia radical como Miguel Abenseur, Claude Lefort, Jacques Rancière y Slavoj Žižek.

Nuestra lectura del pensamiento de Rosenzweig debe mucho, sin duda, al pensamiento de Reyes Mate, director de esta tesis doctoral. Su libro *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados* (Anthropos, 1997)¹⁰ y su reflexión constante sobre la actualidad de Rosenzweig, son impulsos e inspiración básicos y continuos de nuestro trabajo. Esa inspiración se ubica en la influencia más amplia que significa para esta investigación los trabajos del grupo *Filosofía después del Holocausto*, dirigido por el propio Reyes Mate en el Instituto de Filosofía del CSIC.

¹⁰ Para una visión panorámica sobre la bibliografía dedicada al pensamiento de Rosenzweig véase Miguel García-Baró, *art. cit.*, pp. 34-39; también véase la compilación bibliográfica elaborada por L. Anckaert y B. Casper, *An Exhaustive Rosenzweig Bibliography. Primary and Secondary Writings*, Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, Lovaina, 1995. En esta introducción no pretendemos la exhaustividad, sino solo destacar las investigaciones sobre Rosenzweig que más han determinado nuestro enfoque hermenéutico.

Desde enero del 2005 hasta hoy he tenido el privilegio de asistir a los seminarios del grupo y aprender escuchando a José María Mardones, Manuel Fraijó, co-director de esta tesis, José Antonio Zamora, Alberto Sucasas, Juan Mayorga, Tomás Valladolid, Patricio Peñalver, Antolín Sánchez Cuervo, Agustín Serrano de Haro y muchos otros investigadores de enorme valía.

Junto a estas influencias, el desarrollo de varias líneas de análisis importantes de los textos de Rosenzweig debe también una parte considerable a la obra del filósofo Gérard Bensussan, uno de los grandes conocedores en Francia, junto a Stéphane Mosès, del pensamiento de Rosenzweig. A sus trabajos debemos especialmente el interés por las dimensiones políticas de Rosenzweig y por sus conexiones con la filosofía contemporánea.

La investigación reciente en lengua alemana sobre Rosenzweig —además de los trabajos clásicos de Bernhard Casper o Michal Schwarzl sobre el pensamiento dialógico— nos ha permitido en general situar y comprender tanto el contexto histórico-político de Rosenzweig como su crítica al idealismo alemán y Hegel. Nos referimos a estudiosos como Schmied-Kowarzik, Jörg Kohr, Axel Honneth, Otto Pöggeler, Daniel Krochmanlik, Micha Brumlik, etc. La investigación sobre *Hegel y el Estado* se remite a las aportaciones de la bibliografía alemana, sin olvidar a Pierre Bouretz o al propio Gérard Bensussan, traductor de la obra al francés o del exhaustivo estudio del italiano Remo Bodei.

Finalmente, esta investigación se nutre de lo que puede considerarse una nueva y muy reciente etapa en la recepción de Rosenzweig, procedente de Estados Unidos. Filósofos como Leora Batnitzky, Robin Gibbs, Bonnie Honig, Eric Santner o Danna Hollander, ponen menos el acento en la reconstrucción histórico-filosófica del pensamiento de Rosenzweig y tratan de insertarlo directamente, de manera audaz y creativa, en el debate filosófico-político contemporáneo. Sus trabajos han conseguido virar el pensamiento de Rosenzweig hacia la reflexión crítica sobre la idea de ciudadanía, la relación entre democracia y religión, el multiculturalismo, el estado de excepción o la violencia política.

II. SALIR DEL IDEALISMO. EL «NUEVO PENSAMIENTO»

1. Permanecer siendo judío

La formulación del objeto de investigación de nuestro trabajo no puede abordarse al margen de la biografía de Franz Rosenzweig. La propuesta de un «nuevo pensamiento» que articule una alternativa a la tradición filosófica idealista es también consecuencia de una específica experiencia personal: el abandono de la asimilación y el descubrimiento o regreso a su judaísmo. La conexión con la propia existencia pertenece a los rasgos característicos del «nuevo pensamiento». Si la antigua filosofía idealista se realizaba como si el individuo fuera superfluo para el trabajo filosófico, el nuevo pensar se presenta como una filosofía del punto de vista. El pensador aparece ahora como un *Standpunktphilosoph* o filósofo de perspectiva.¹¹

Rosenzweig se sabe inserto en la revolución posthegeliana de la filosofía, junto a Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche. La capacidad de proponer un discurso filosófico nuevo pasa por remitir, desde dentro del sistema, a lo que lo desborda y sostiene: la experiencia.¹² Esa perspectiva experiencial del nuevo filósofo en Rosenzweig señala el abandono de la decisión de convertirse al cristianismo y la consiguiente afirmación o reafirmación novedosa de su judaísmo en 1913. La temática de la universalidad en el contexto de la específica relación entre religión y política o entre cristianismo, judaísmo y política, tiene un trasfondo biográfico en la experiencia que quedará consignada en su propio epistolario hasta el final de su vida con una fecha: «1913».

Franz Rosenzweig nació el 25 de diciembre de 1886 en el seno de una familia judía acomodada de la ciudad alemana de Kassel. Su familia pertenecía a la burguesía

¹¹ Cf. *El nuevo pensamiento*, *op. cit.*

¹² Ése es el sentido que pretende subrayar Mosès con el título que da a su trabajo sobre Rosenzweig, *Sistema y revelación (Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Bayard, París, 2003). El «sistema» está sostenido y sólo es inteligible desde la experiencia de personalización, pero no por ello puede traducir el contenido y la vida de esa experiencia. La transformación de la filosofía en «nuevo pensamiento» pasa también por profundizar en la relación entre el «sistema» y «revelación».

judía asimilada, pero conservaba todavía algunas formas testimoniales de judaísmo. En cualquier caso, el contacto inicial que Rosenzweig tuvo con un judaísmo vivo y no meramente asociado a costumbres casi olvidadas, procede de su tío abuelo, a quien debe sus primeros contactos con el hebreo, la Biblia judía y la sinagoga. No obstante, el interés formativo de Rosenzweig se vuelca en la literatura, la historia, el arte y la música, que estudia con notable dedicación.

Una vez terminado el bachillerato en Kassel, se matricula en los estudios de medicina por insistencia de su padre —con quien mantuvo unas relaciones difíciles a lo largo de su vida—. A partir 1905 y durante 6 semestres, cursa medicina en las Universidades de Göttingen, Munich y Freiburg. Pasado ese tiempo, el interés por las humanidades y la historia de las ideas, dominantes en sus cartas y diarios de entonces, se abre paso también en la orientación de sus estudios universitarios. En noviembre de 1906 comienza a participar en el seminario de filosofía de Jonas Cohn, dedicado a la *Crítica de la razón pura*.¹³ Y en el semestre de invierno de 1907 se matricula en las materias de Historia Moderna y Filosofía en la Universidad de Berlín. Como señala Glatzer, hacia 1907, Rosenzweig no mostraba ningún interés vital por el judaísmo. Por ejemplo, antes de aceptar pasar las vacaciones con su amigo Joseph Prager, puso como condición que no se hablara de judaísmo ni de sionismo.¹⁴

En 1908, Rosenzweig se traslada de nuevo a Freiburg para estudiar Historia con Friedrich Meinecke y Filosofía con Heinrich Rickert. En septiembre de 1908 comienza el estudio sistemático de la obra de Hegel. Con Meinecke como director, escribe su tesis doctoral, *Hegel y el Estado*, que presenta en 1912, pero que se publicará más tarde, en 1920. Nos ocuparemos de ella con detalle en el próximo capítulo.

En 1913 tiene lugar la crisis personal que nos importa focalizar desde el punto de vista de la comprensión del «nuevo pensamiento». La carta del 31 de octubre de 1913¹⁵ enviada por Rosenzweig a su primo Rudolf Ehrenberg da cuenta de una experiencia existencial frente a la cual la Guerra Mundial, en la que participará como

¹³ N. Glatzer, *Franz Rosenzweig. His life and thought*, Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge, 1998, pp. 12-13.

¹⁴ Glatzer, *op. cit.*, p. 15.

¹⁵ F. Rosenzweig, *Briefe*, Schocken, Berlín, 1935, pp. 71-76.

soldado en los Balcanes, no podrá añadir ningún significado comparable. El motivo de la carta es explicar a su primo y amigo las razones por las que ha renunciado a convertirse al cristianismo. No sólo no hay ya necesidad de ello, ahora le resulta imposible: «Ich bleibe also Jude», escribe. Según relata la carta, el punto de arranque del cambio fue una conversación mantenida en Leipzig en julio de 1913 con el historiador del derecho Eugen Rosenstock. Rosenstock¹⁶, también de origen judío, se había convertido al cristianismo siete años antes. El diálogo de aquella noche fue determinante para Rosenzweig.¹⁷ La opción creyente y, sobre todo, el ejemplo vital de Rosenstock le descubrieron lo insostenible de su opción relativista, vinculada hasta ese momento a su historicismo filosófico y la pluralidad de «visiones de mundo».

Sin embargo, el abandono del relativismo y el acuerdo con Rosentock mostraron que la fuente de ese acuerdo mantenía diferencias decisivas. Rosenzweig descubre que en su aceptación del cristianismo ha influido su «judaización» del mismo. Esta judaización, si bien al principio no había sido consciente de ella, se manifiesta primero en el hecho de que viera en la declaración del cristianismo religión del Imperio Romano «el comienzo de la caída del verdadero cristianismo» (*der Beginn des Abfalls vom wahren Christentum*). El juicio tenía que ver con que su verdadera medida era el punto de vista judío a partir del año 70, no el cristiano. Mientras que la sinagoga se volvía exterior respecto del orden político e histórico, la Iglesia avanzaba en su conversión de los paganos aceptando el reto de mundanizarse, hasta el punto de convertirse en religión del imperio. Como consecuencia, en ese mundo ya no parecía haber lugar para el judaísmo (*in dieser Welt also schien für das Judentum kein Platz zu sein*).

¹⁶ Eugen Rosenstock había nacido en 1888 y era profesor titular de Historia del Derecho Alemán en la Universidad de Breslau antes de huir de la Alemania nazi a los Estados Unidos. Entre sus obras destacan *Europäische Revolutionen*, Jena, 1931, *Angewandte Seelenkunde*, Darmstadt, 1916. Murió en 1973.

¹⁷ La importancia de ese diálogo del 7 de julio de 1913 en Leipzig para el pensamiento dialógico ha sido destacada por varios estudiosos del tema. Franc Rest, de la Fachhochschule de Dortmund, dirige un proyecto de investigación íntegramente dedicado a reconstruir la conversación mantenida aquella noche, en la que también participaron Hans y Rudolf Ehrenberg, primos de Rosenzweig, Edith Hahn y Margrit Huessy, futuras esposas de Rosenzweig y Rosenstock. El nombre oficial del proyecto de Rest es *Zur Entstehung des dialogischen Denkens bei Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock-Huessy im Leipziger Nachtgespräch 1913*.

Esta judaización de su visión del cristianismo se había expresado también en su negativa a convertirse al cristianismo como pagano.¹⁸ Su deseo inicial había sido llegar al bautismo manteniendo su condición judía hasta el último momento. Estos elementos van descubriendo a Rosenzweig una distinción objetiva entre cristianismo y judaísmo que será desarrollada en *La estrella de la redención* y que está entre las claves que explican la distancia de Rosenzweig respecto de la *movilización total* en la Primera Guerra Mundial.

El descubrimiento de Rosenzweig dará lugar a una teoría de la diferencia y complementariedad entre judaísmo y cristianismo. En la carta citada, describe ya cómo la vocación del cristianismo es la apertura al mundo, avanzar hacia la conversión del pagano superando todos los límites. En cambio, el judaísmo no necesita expandirse ni ser convertido, porque es un pueblo de sacerdotes que alaba el Nombre santo. Israel es un «signo anticipador vivo» (*lebendiges Vorzeichen*) de la redención. La sinagoga deja entonces a la Iglesia el trabajo del mundo. La Iglesia, que aspira a abarcar la conversión del mundo, corre el peligro de ser reconquistada por el pagano y ver reducida su tarea a la inmanencia del mundo. Por eso la Iglesia necesita la exterioridad judía como recuerdo que impide la paganización del cristianismo:

Por eso, cada vez que la Iglesia olvida que es un escándalo y cuando ve que podría ser bien recibida por los griegos, quienes con agrado también levantarían una estatua de Cristo como sucede con el emperador en el templo de los dioses, entonces encuentra la Iglesia en la sinagoga la reclamadora muda que, no seducida por lo humano universal, solo sabe del escándalo; y entonces vuelve la Iglesia a sentirse de nuevo de manera positiva y dice otra vez la palabra de la cruz. Y por eso sabe la Iglesia que Israel será salvaguardado hasta el día en el que haya entrado el último griego, en el que se haya plenificado el trabajo del amor e irrumpa el día final de la cosecha de la esperanza.¹⁹

¹⁸ Sobre el itinerario al bautismo que es interrumpido y transformado en un regreso al judaísmo, véase el análisis de André Neher sobre la lectura existencial que hace Rosenzweig de la *Carta a los Hebreos* en *L'existence juive*, Seuil, París, 1962, p. 220.

¹⁹ Rosenzweig, *Briefe*, *op. cit.*, p. 75.

Vemos aquí que la decisión de Rosenzweig (*Ich bleibe also Jude*) no es ajena a una visión de la historia y la política. Lo que está en juego en primera línea no es el diálogo interreligioso. La cuestión central tiene que ver con la concepción de la historia y la política, la estructura misma de la realidad humana. Y esta visión está contenida en la decisión que toma Rosenzweig. Es orientado por su condición judía, incluso cuando no la había reconocido operante como tal en el proceso interior abierto por el encuentro con Rosenstock. El fragmento citado no deja duda. La imposibilidad de aceptar la divinización del César proviene del «ojo profético» judío, instalado en lo último y más lejano, y por ello disidente de cualquier conformidad teocrática.

1913 significa para Rosenzweig un acontecimiento desde el que reconstruir una visión distinta de la realidad. La decisión de reactivar el punto de vista judío²⁰ se va a canalizar —no sólo, pero también— en una construcción filosófica novedosa que requerirá una puesta en cuestión de la filosofía sin renunciar a sus instrumentos. Antes de focalizar de nuevo la relación entre religión y política, veamos el papel que desempeñan en el itinerario de Rosenzweig dos acontecimientos: uno externo, la Primera Guerra Mundial y otro, a la vez existencial e intelectual, su diálogo epistolar con Eugen Rosenstock acerca del regreso de Rosenzweig al judaísmo. Como veremos, la condición mundial de la guerra del 14 y la relación-distinción entre judaísmo y cristianismo, abren un campo de preguntas cruzadas que conforman elementos básicos del trasfondo en que se plantea en la filosofía de Rosenzweig la relación entre universalidad, religión y política

2. Guerra Mundial

Franz Rosenzweig comienza a escribir *La estrella de la redención* en agosto de 1918, mientras servía como soldado alemán en el frente de Macedonia. Concluyó la redacción en febrero de 1919. En numerosas ocasiones, los estudiosos han señalado que *La*

²⁰ Rosenzweig comparte el regreso al judaísmo con otros intelectuales de su generación que se rebelan contra el proceso de asimilación casi concluido por sus padres. Es el caso también de Gershom Scholem. Sobre las semejanzas y afinidades de sus respectivos rechazos a la asimilación véase Michael Brenner, «A tale of two families: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the generational conflict around Judaism (establishing Jewish identity under Nazi rule)», en *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, 1993.

estrella es un libro de guerra, un *warbook*. En ese sentido, Stéphane Mosès ha explicado la crítica de Rosenzweig al vínculo entre idealismo filosófico e ideología de la guerra. La identificación idealista de la verdad con la totalidad es la misma lógica que reduce la singularidad humana a una parte sacrificable en la dinámica que enfrenta a los Estados.²¹ En el pensamiento de Rosenzweig la toma de conciencia del sentido histórico de la Guerra Mundial habría constituido un factor decisivo para impulsar la formulación de una alternativa filosófica, el *nuevo pensamiento*.

Es difícil no evocar el recuerdo del campo de batalla al leer el comienzo de *La estrella*, el fragmento titulado «*Vom Tode*», «*De la muerte*». El miedo a la muerte pondría en marcha el desmantelamiento de la construcción idealista que ha dominado la historia de la filosofía. La recuperación de un punto de partida nuevo para el pensamiento procede de lo que la filosofía habría eliminado del horizonte de la verdad: la angustia del individuo ante la muerte. La asociación entre idealismo y violencia en la idea de totalidad fue desplegada por Emmanuel Levinas, explícitamente a partir de Rosenzweig, en *Totalidad e infinito* (1961).²²

Sin embargo, esta centralidad de la guerra como experiencia de ruptura con la tradición occidental contrasta con las frecuentes afirmaciones de Rosenzweig sobre la distancia interior con la que ha vivido los años del conflicto.²³ Por ejemplo, en una carta de octubre de 1916 a su primo Hans Ehrenberg:

La guerra no significa para mí de ningún modo un corte, había vivido ya tanto en 1913 que 1914 tendría que haber traído consigo el fin del mundo para impresionarme. [...] Incluso lo poco positivo que pude aprovechar de la guerra [...] fueron solo ocasiones

²¹ Stéphane Mosès, *Más allá de la guerra*, trad. D. Barreto y H. Santana, Riopiedras, Barcelona, 2005, pp. 19-36; también del propio S. Mosès, *El ángel de la historia*, trad. A. Martorell, Cátedra, Madrid, 1997; Mosès explica ahí que «en Rosenzweig el choque de la guerra le llevará a su divorcio más profundo, más radicalmente tematizado, con el conjunto de la civilización occidental. Lo que la guerra cuestiona es, en su opinión, toda la tradición occidental», p. 32.

²² E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, París, 1998 [*Totalidad e infinito*, trad. D. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1999]; Levinas afirma que el discurso de la ontología occidental es una «ontología de la guerra».

²³ Seguimos en la exposición de esta aparente paradoja a Marc Crépon y Marc de Launay, «Rosenzweig et le “tournant” de la guerre», en F. Rosenzweig, *Confluences*, Vrin, París, 2003, pp. 7-17.

conmoveras que se inscribían en la línea en la que yo ya me hallaba. Por tanto, yo no viví la guerra (*Also ich habe den Krieg nicht erlebt*), no sé nada de ella (y quizá viene de ahí mi a veces asombrosa seguridad, desde el inicio, sobre el conocimiento objetivo de su transcurso). No espero ni quiero nada de ella.

La guerra no guarda ninguna enseñanza moral o espiritual. Estamos en las antípodas de la justificación de la guerra como educación moral del individuo o como fuente de experiencias que tuvieran como resultado un «avance» tanto personal como colectivo, sea en sentido histórico o moral. Rosenzweig se distingue así de muchos intelectuales de su generación que saludaron el estallido de la gran conflagración desde la apología y la ideología de la guerra.²⁴ La conformación espiritual de una nación y del vínculo de los combatientes que se sacrifican por la comunidad adquiriría para ellos un significado histórico decisivo. El contraste con otro intelectual, Ernst Jünger, no puede ser más claro. Para Jünger, en la fase final de Primera Guerra Mundial, en tanto guerra *total*, no existe ninguna exterioridad respecto de la plena movilización, no cabe ninguna acción que al menos indirectamente no contenga una «aportación» bélica. De ahí que para Jünger estemos ante «un fenómeno histórico de significado superior a la Revolución Francesa».²⁵ En cambio, la imposibilidad de vivir la Guerra Mundial como proceso en el que se juega el destino completo del mundo, la unificación final del globo, tiene que ver en Rosenzweig con la adopción de una perspectiva distinta, la *perspectiva judía*. No se trata de un mero asunto intelectual. En ello va la propia vida del filósofo.

Esta distancia insalvable respecto de la guerra para Rosenzweig no impide (más bien posibilita) una visión lúcida sobre su transcurso histórico. Los textos sobre

²⁴ Cf. Domenico Losurdo, *Heidegger et l'ideologie de la guerre*, PUF, París, 1998.

²⁵ Citado por Juan Mayorga en *Revolución conservadora y conservación revolucionaria*, Anthropos, Barcelona, 2003, p. 121. Notemos, de cara al desarrollo de este trabajo, que la noción de «movilización total» y de «guerra total» son los referentes inspiradores de la expresión «Estado totalitario» (*totaler Staat*), usada presuntamente por primera vez por Carl Schmitt a comienzos de los años 30. Un discípulo de Schmitt, Ernst Fortshoff, escribirá ya en una reflexión de 1963: «la fórmula “Estado totalitario” fue forjada por Carl Schmitt bajo el efecto de Ernst Jünger y de su *Totale Mobilmachung* y apoyándose conscientemente en esta formulación [...] Es el resultado de un análisis aplicado a la situación de entonces con medios de pensamiento que se remontan esencialmente a Hegel», citado en Jean-Pierre Faye, *Los lenguajes totalitarios*, trad. M. A. Abad, Taurus, Madrid, 1974, pp. 52-53. Como veremos, Rosenzweig sienta las bases para comprender cómo el pensamiento universalista hegeliano proporciona elementos para la concepción nacionalista de un *totaler Staat*.

geopolítica que redacta en 1917 —especialmente el texto que vamos a estudiar con mayor profundidad, *Globus*— dan muestra de su interés constante por la política internacional y su relación con la estructuración global de los grandes espacios. Tampoco cabe confundir su postura con un pacifismo ingenuo. Rosenzweig elabora en numerosos lugares de su epistolario una crítica realista a las diferentes formas de concebir la paz en política. ¿Qué significa entonces su distancia, su separación de cualquier forma de misticismo bélico? El distanciamiento de la guerra mundial, de la mundialización de la guerra, remite, como hemos señalado, a la nueva perspectiva judía, a la decisión de 1913. Esto se va poner de manifiesto en el nuevo diálogo entre Rosenzweig y Rosenstock.

3. El sacrificio de Isaac: el debate con Eugen Rosenstock

Tres años después del encuentro y diálogo con Rosenstock que originaron una crisis espiritual en Rosenzweig, su decisión de convertirse al cristianismo y luego la renuncia a su conversión por la decisión de permanecer judío, Rosenstock retoma el contacto por carta con Rosenzweig. De mayo a diciembre de 1916 este intercambio epistolar se convertirá en un debate filosófico, teológico y político que se ha considerado uno de los primeros diálogos importantes del siglo sobre la relación entre judaísmo y cristianismo. Hasta octubre, el debate se mantiene en una relativa moderación y versa especialmente sobre temas históricos, filosóficos y sobre las posibilidades de edición de las obras escritas por los dos pensadores. Hay un punto que ambos comparten: la crítica al idealismo de Hegel y la concepción de la revelación como interpelación y diálogo.²⁶

A partir de octubre, el epistolario da un giro. Rosenstock exige a Rosenzweig una explicación de su permanencia en el judaísmo. Esa decisión le parece inconcebible y sin sentido. La historia europea es la historia del triunfo de la cultura cristiana, el pueblo judío pertenecería a una etapa superada de la historia. Que Rosenzweig haya renunciado a convertirse al cristianismo después de la aceptación incondicional del principio de revelación para permanecer en el judaísmo le parece a Rosenstock

²⁶ Cf. André Neher, *L'existence juive*, op. cit., p. 215.

expresión de la antigua «jüdische Verstockheit», del endurecimiento y obstinación judíos.²⁷

La respuesta de Franz Rosenzweig es un buen ejemplo del gesto especulativo que se repetirá a lo largo de todo su pensamiento. La *Verstockheit* judía es una categoría de análisis propia de la mirada cristiana. Por un lado, no puede afirmarse que se trata de una cualidad objetiva del judío y, por otro, no es una noción comprensible desde el punto de vista judío. La explicación de Rosenstock es una consecuencia de la teología cristiana. Para Stéphane Mosès:²⁸

El trabajo conceptual de Rosenzweig consiste aquí en separar al judaísmo de la mirada que lo capta desde el exterior para situarlo en su propia conciencia de sí.

El gesto especulativo de Rosenzweig consiste en la inversión del punto de vista establecido sobre el objeto estudiado, en este caso, sobre el judaísmo. La visión y el discurso que han dominado Occidente sobre el judaísmo son los propios del cristianismo y de la teología cristiana. Esta inversión no consiste tampoco en reivindicar la tolerancia ilustrada, como explica Mosès. Al defender la opción de permanecer siendo judío en un mundo cristiano, Rosenzweig no apela al principio de universalidad ilustrada, donde la idea de humanidad es lo fundamental y la ética el criterio de verdad de cualquier religión y, por tanto, superior a cualquier confesión religiosa. Rosenzweig reivindica para el judaísmo un estatuto de relación con la verdad igual al que posee el cristianismo.

Para que el gesto a la vez filosófico y existencial de Rosenzweig se complete es necesario que el judaísmo devuelva la mirada al cristianismo. Si Rosenstock pretende explicar la relación entre judaísmo y cristianismo con categorías exclusivamente cristianas, Rosenzweig va a activar la mirada judía para desbloquear la unilateralidad cristiana. Propone articular la mirada judía sobre el cristianismo. Tradicionalmente, el

²⁷ *B.T.*, pp. 282-285.

²⁸ Stéphane Mosès, *Franz Rosenzweig. Sous l'Étoile*, Hermann, París, 2009, p. 213; también del mismo autor, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, *op. cit.*

judaísmo ha empleado la noción de «religión hija» para explicar su relación con el cristianismo. Esta noción puede entenderse de dos maneras.²⁹ La primera es la propia del judaísmo liberal del siglo XIX, de Salomon Formstecher o Samuel Hirsch. Según esta concepción, el cristianismo, en tanto «religión hija», habría difundido por el mundo los principios éticos del judaísmo. Esos principios fundarían la proximidad básica de las dos religiones. Pero Rosenzweig considera esta visión superficial. Reducir ambas religiones al fondo ético compartido es obviar la relación entre la Iglesia y el pueblo judío.

Sin embargo, es precisamente la relación con la historia el elemento fundamental de la argumentación de Rosenstock. Para éste, el pueblo judío ha aportado a la construcción de la cultura occidental algunos nombres prominentes, pero como «pueblo elegido», desde la aparición del cristianismo, habría quedado obsoleto. Además, la idea de pueblo elegido no sería una especificidad judía. Según Rosenstock, se trata de una creencia común y extendida en los pueblos de la Antigüedad. En este punto hay un detalle de fondo que merece ser subrayado. Por un lado, Rosenstock considera desfasada y romántica la idea de elección; por otro, la relaciona con los pueblos de la Antigüedad, es decir, con el paganismo. Con ello, Rosenstock está obviando la centralidad de la revelación en la comprensión del pueblo judío. Lo que está en juego precisamente es la diferencia que supone la revelación. Esto puede verse en la interpretación que expone Rosenstock del episodio del sacrificio de Isaac. El sacrificio que Agamenon pretende realizar de su hija Ifigenia —propuesto aquí como paradigma de sacrificio pagano— y el sacrificio que intenta Abraham obedecerían a la misma lógica.³⁰ Ambos sacrifican a otro —cosas, animales o personas— como expresión del dominio y el poder. El sacrificio afirma el poder del sacerdote. En cambio, el sacrificio de Jesús es completamente diferente. Jesús sacrifica no al otro, sino a sí mismo. Reúne en su persona al sacerdote y la víctima. El sentido de este sacrificio es el de la *kenosis*,

²⁹ S. Mosès, *op. cit.*, p. 215.

³⁰ Rosenzweig y Rosenstock, *Radice que porta. Letter su ebraismo e cristianismo*, trad. G. Bonola, Marietti, Milán, 1992, p. 43 de la introducción.

del *abajamiento* que asume la negatividad y el sufrimiento para redimir a la humanidad.³¹

En cualquier caso, además de esta equiparación entre sacrificio judío y pagano, lo fundamental de la argumentación de Rosenstock es que el proyecto universal cristiano habría superado la significatividad antigua del «pueblo elegido». Este se manifiesta igualmente en la secularización de la cultura europea. La idea de emancipación del judío después de 1789 significa la entrada del judío en la universalidad ilustrada, que tiene su origen en la universalidad cristiana. La posición de Rosenstock no solo se apoya en la aportación de las Iglesias cristianas a la conformación de Europa, sino en la cultura ilustrada y laica de origen cristiano. En un mundo secularizado la idea de pueblo elegido está desfasada.³² Su origen es común a los otros pueblos de la Antigüedad. La singularidad del judío sería la de un apego romántico al pasado unido a la idea de continuidad, por la sangre, de la elección divina. Según Stéphane Mosès:

Para Rosenstock, la idea judía de elección no tiene ninguna pertinencia en una civilización esencialmente cristiana; es solo una ilusión de la conciencia judía. A los ojos de Rosenstock, el judaísmo es una idea sin futuro.³³

Rosenzweig va a cuestionar tanto la equiparación del sacrificio judío con el pagano como la obsolescencia histórico-cultural del judaísmo. Las respuestas de Rosenzweig repiten ese gesto especulativo de inversión.

En lo que respecta al sacrificio, Rosenzweig propone una interpretación completamente alternativa a la de Rosenstock.³⁴ Este habría confundido el sacrificio de

³¹ Bonola: «El Cristo indica la operación y el nivel (subjetivo) en el que esto debe comenzar a realizarse: Él “sacrifica aquello que (lo que) es”. Aunque si Rosenstock no saca conclusiones explícitas, el contexto indica que de aquí se deriva una marcada superioridad del cristianismo», *op. cit.*, p. 43.

³² A. Neher señala que la crítica de Rosenstock al judaísmo retoma a nivel filosófico los prejuicios tradicionales de la Iglesia sobre los judíos, *L'existence juive*, *op. cit.*, p. 226.

³³ S. Mosès, *op. cit.*, p. 218. Véase al respecto el comentario de Jacob Taubes a las posiciones de Rosenstock y Rosenzweig, «La controversia entre judaísmo y cristianismo», en *Del culto a la cultura*, trad. S. Villegas, Katz, Buenos Aires, 2007, pp. 92-93.

Isaac con el de Ifigenia. A pesar de los aparentes paralelismos, tienen significados por completo distintos. El de Agamenón sacrifica *algo*, lo que quería o lo que debía, pero Abraham no sacrifica *algo* o un *niño*, sino su «único hijo». Y este único hijo quiere decir en realidad la promesa (*die Verheissung*) de existencia futura de todo el pueblo (*die völkische Existenz*, escribe Rosenzweig).³⁵ Isaac es devuelto, el sacrificio finalmente no se lleva a cabo y, por tanto, la promesa permanece. Lo importante aquí es que Rosenzweig remite el sacrificio de Abraham a la elección de Israel:

Al derecho a Dios, inalienable y asumido de manera «ingenua», corresponde el yugo (*Joch*) de los sufrimientos inalienables, asumidos igualmente de manera «ingenua», del que sabemos —¿ingenuamente? (*naiv*)— que nos han sido impuestos (comentario tradicional a Isaías 53): «para la redención del mundo» (*zur Erlösung der Welt*).³⁶

La idea de pueblo elegido está indisolublemente unida al sufrimiento de Israel. La vocación de pueblo elegido que anuncia la redención está ligada a la figura —desfigurada por el dolor— del Siervo de Yahvéh, a quien remite la referencia de Isaías 53.³⁷ La idea de pueblo elegido permite a Rosenzweig desvelar su imitación moderna: el nacionalismo. La respuesta rosenzweigiana a la cuestión sobre el «pueblo elegido», a través de la interpretación del sacrificio de Abraham, contiene una teoría del nacionalismo moderno. La idea de «pueblo elegido» no está desfasada ni ha sido superada por el universalismo cristiano o su heredero ilustrado porque es el origen

³⁴ *B.T.*, pp. 283-284.

³⁵ Rosenzweig: «Abraham no sacrificaba *algo*, tampoco un *niño* sino su «único» hijo, y lo que es más: el hijo de la promesa y al Dios de esa promesa [...] cuyo contenido se hace imposible según conceptos humanos por ese mismo sacrificio [...]; es el sacrificio prototípico no de la propia individualidad (Golgotha), sino de la existencia del pueblo, del «hijo» y de todos los hijos futuros (pues nosotros *apelamos* ante Dios a este sacrificio o más bien a esta disposición al sacrificio, a saber, la del padre, no la que enfatiza la narración, la del hijo). El hijo es devuelto: ahora es todavía hijo de la promesa. No sucede nada distinto, [...] solo se mantiene la promesa [...] *Agamenón* sacrifica “lo que tiene”, *Abraham* todo lo que —podría ser, *Cristo*, todo lo que él es», *B.T.*, p. 248; cf. el comentario de A. Neher, *L'existence juive*, *op. cit.*, pp. 225-228.

³⁶ *B.T.*, p. 284.

³⁷ Cf. A. Neher, *L'existence juive*, *op. cit.*, p. 23; José Luis Sicre, *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*, Verbo Divino, Estela (Navarra), 1995, p. 238.

mismo del nacionalismo actual. Las naciones modernas tratan de fundar su sentido a partir de la idea judía, secularizada, de «pueblo elegido». La Francia de 1789 concibe la proclamación de los ideales de igualdad, libertad y fraternidad en una Declaración con aspiración universal, *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. La idea de la Alemania de Fichte se corresponde con la misión universal de la cultura alemana. Más tarde, el proyecto colonial y la justificación ideológica de la «pesada carga del hombre blanco» de la que hablará R. Kypling, se asumen como responsabilidad civilizatoria de las naciones europeas. Ya en el siglo XX, el propio Martin Heidegger asignará a la cultura alemana un protagonismo de alcance universal. Rosenstock tiene razón, explica Rosenzweig, al indicar que el origen divino de los pueblos pertenece a las creencias básicas comunes de los mitos de los pueblos antiguos. La diferencia está en el sentido histórico —y su específica relación con el futuro— del nacionalismo moderno. Las naciones actuales no solo consideran su origen como divino o mantienen una relación especial con la divinidad, sino que van camino de Dios. Esta concepción histórico-política, el encontrarse y saberse de camino a Dios, su proyección hacia el futuro en la historia, es lo que Rosenzweig atribuye a una traducción política de la idea judía de «pueblo elegido». Y el agente de esa traducción secularizadora es el cristianismo. Según Stéphane Mosès:

[...] el nacionalismo como forma moderna de la creencia en la elección significa la «cristianización total del concepto de pueblo». El sentido del nacionalismo es que los pueblos no se contentan con creer que son de origen divino (conocimiento que ya tenían los pueblos paganos), sino que están de camino hacia Dios.³⁸

La historia europea, desde la Revolución Francesa, está determinada en su sentido implícito, a pesar de que las naciones se presenten como actores secularizados, por una fuerza teológico-política. Rosenzweig conecta la irrupción del Estado-Nación con el estallido y el sentido histórico de la Primera Guerra Mundial.

Frente al origen teológico-político del nacionalismo moderno, Rosenzweig opone la verdadera idea de pueblo elegido. El pueblo judío como «pueblo eterno»

³⁸ S. Mosès, *op. cit.*, p, 221.

escapa en el exilio de un no-lugar metahistórico a la competición de las naciones. La anticipación litúrgica y simbólica de la utopía del reino de Dios diverge del modelo estatal y guerrero del Estado-Nación surgido de 1789. La realidad y visibilidad³⁹ de esta anticipación simbólica del final de la historia se opone a la imitación de la eternidad por la que luchan los pueblos cristianizados y ahora secularizados de Europa. Por tanto, la *Verstocktheit*, la obstinación judía criticada por Rosenstock, tiene un sentido anti-idolátrico.⁴⁰

Esta anticipación real y visible del reino no es un particularismo que busca renunciar al universalismo cristiano o ilustrado, sino todo lo contrario. La elección judía y su anticipación simbólica de la utopía tienen un significado universal que atañe a todas las naciones. La idea de universalidad —que tiene su origen en los profetas— no ha quedado obsoleta con la llegada del cristianismo y la Ilustración, como afirmaba el maestro de Karl Marx, Bruno Bauer.⁴¹ Su actualidad se atestigua por la persecución y sufrimientos del pueblo judío.⁴² La referencia que hemos visto de Rosenzweig al Isaías y el Siervo de Yahveh desmiente, en su comentario irónico, la acusación de «ingenuidad» que Rosenstock atribuía a la elección de Israel.⁴³ La idea de una universalidad pensada desde el sufrimiento, no identificada con la propia historia del cristianismo culturalmente triunfante o de la universalidad ilustrada, tiene aquí una de sus fuentes.

Ante la teoría rosenzweigiana del nacionalismo, Rosenstock responde con una teoría alternativa que relativiza su origen cristiano. Y esta remite a una visión distinta de la relación que mantiene el cristianismo con la historia. Para Rosenstock, el cristianismo se caracteriza por una dualidad entre lo espiritual y lo temporal. El cristianismo tendría el impulso misionero de transformar el mundo y de universalizar el Evangelio, pero al mismo tiempo mantendría una referencia espiritual que le impide identificarse plenamente con el mundo y que le sitúa en la perspectiva escatológica más allá de

³⁹ S. Mosès, *op. cit.*, p. 223.

⁴⁰ A. Neher, *L'existence juive*, *op. cit.*, p. 222.

⁴¹ Cf. Bruno Bauer y Karl Marx, *Sobre la cuestión judía*, Anthropos, Barcelona, 2009.

⁴² S. Mosès, *op. cit.*, p. 223.

⁴³ El fragmento antes citado de *B.T.*, p. 284.

historia. Para Rosenstock, el nacionalismo moderno procede de la idea romana de imperio.⁴⁴ Ciertamente, la Iglesia católica transmite esta noción a la Modernidad, pero eso no agota la fuerza del cristianismo espiritual. El nacionalismo moderno tendría su verdadera base en el mundo pagano, en el Imperio romano, no en el cristianismo. El «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» significa para Rosenstock la clave de esta distancia absoluta entre espiritualidad cristiana y nacionalismo moderno. La dimensión metahistórica que Rosenzweig asigna al pueblo judío es reasignada por Rosenstock a la reserva escatológica propia del cristianismo. Esta diferencia sobre el sentido del cristianismo en la economía de la salvación va a ser retomada con profundidad por Rosenzweig en *La estrella de la redención*. Allí veremos cómo Rosenzweig acepta el dualismo cristiano entre lo temporal y lo eterno, la historia y la trascendencia, pero esto no le apartará de la visión que presenta del cristianismo en la correspondencia con Rosenstock de 1916.

La clave está en la relación del cristianismo con la Modernidad. La edad moderna, como proceso de secularización, significa la identificación completa del cristianismo con la cultura occidental, aunque esta presencia no sea explícita para todos en una Europa secularizada. Antes bien, es precisamente esta *invisibilidad* la prueba de su identificación total con la cultura. Rosenzweig se remite a la historia moderna para responder a Rosenstock. Más allá de las posiciones doctrinales percibimos aquí la importancia de la consciencia histórica en el debate sobre la significatividad futura del cristianismo y del judaísmo.

Sin embargo, la tesis de Rosenzweig no responde por completo al lugar del judaísmo en un futuro occidental secularizado. La remisión rosenzwegiana a la historia moderna para relativizar la doctrina cristiana de la reserva escatológica frente a los compromisos con las realidades temporales sitúa también a Rosenzweig ante el reto de responder por el futuro del judaísmo. La emancipación de los judíos, es decir, la igualdad jurídica y política, y la asimilación cultural, ponen en cuestión la posición de Rosenzweig. Su respuesta es doble. Rosenzweig distinguirá entre un *judaísmo interior* y otro *exterior*. El judaísmo exterior es el propio de los judíos de Europa occidental, que están a punto de concluir su proceso de asimilación cultural, como fue el caso del propio

⁴⁴ S. Mosès, *op. cit.*, p. 226.

Rosenzweig antes de 1913. El *judaísmo interior*, en cambio, es el de las comunidades que mantienen las prácticas litúrgicas y la identidad judía.

Rosenzweig identifica este judaísmo interior con las comunidades de Europa del Este que conoció durante la Primera Guerra Mundial. Para él fue un impacto importantísimo conocer a las comunidades sefardíes en los Balcanes. En la primavera de 1917, Rosenzweig es destinado a Macedonia, cerca de la ciudad de Skopje, donde entra en contacto con judíos sefardíes, cuyo «judaísmo no apologético» le causa una profunda «admiración».⁴⁵

Tan importante como el contacto con comunidades sefardíes es el conocimiento directo que adquiere Rosenzweig de las comunidades judías no asimiladas de Polonia. En mayo de 1918 es enviado a un centro de formación de oficiales a Rembertow, localidad cercana a Varsovia, en ese momento bajo ocupación alemana. En una carta a su madre del 23 de mayo de ese año, Rosenzweig expresa su entusiasmo por el orgullo de los judíos polacos y por el enorme contraste con los judíos alemanes «aburguesados»:

Los jóvenes judíos son magníficos, he sentido, lo cual me sucede rara vez, verdadero orgullo de raza, tanta es la frescura y la viveza. También al atravesar la ciudad los grupos judíos resultan impresionantes [...] Claro que entiendo cómo el judío alemán medio ya no siente la familiaridad con los judíos del Este, la ha perdido realmente, se

⁴⁵ N. Glatzer, *op. cit.*, p. 51; Rosenzweig, *Briefe, op. cit.*, pp. 182-183. Meses más tarde, en septiembre de 1917, asiste ya a la sinagoga de Skopje, cf. Glatzer, *op. cit.*, p. 61. Especialmente representativa de la importancia de la experiencia de Rosenzweig con los sefardíes es la larga carta a sus padres del 13 de abril de 1917. En ella cuenta su paseo y conversación (en francés) por la ciudad con un niño sefardí, Emmanuel, que a través de sus inocentes preguntas es vivido por Rosenzweig como un cuestionamiento de la relación de su trabajo filosófico e histórico académico con el pueblo judío: «Ahora caminábamos a lo largo hacia el Kastellberg, Emmanuel arrancó unas hojas de hierba que crecían por allí [...] y me preguntó qué era yo. *Savant*. ¿Qué es lo que haces? Le expliqué lo que hace un historiador. ¿Escribes libros *pour les Israélites? Aussi pour les autres... Pour les Allemands* etc.? *Pourquoi ne fais-tu pas tu pour les Israélites?* [...] el niño me miró tan categóricamente que me pareció que el pueblo entero me escuchaba. Le expliqué lo mejor que pude. Que uno debía hacer todo lo posible para comprender las cosas etc. Caminamos a lo largo del Wardar, pero él no estaba del todo satisfecho con mi respuesta; seguía preguntándome si yo también conocía realmente la *histoire israélite*? Sí. —*Dis moi! Qu'est-ce que tu sais de Moïse, de David?* [...]», *Briefe, op. cit.*, p. 195.

ha convertido realmente en un filisteo, se ha aburguesado, pero yo y gente como yo debemos sentir esa familiaridad inmediatamente.⁴⁶

No obstante, Rosenzweig indica que la asimilación del judaísmo exterior nunca es completa desde el punto de vista social. Las aportaciones culturales de los judíos asimilados nunca se ven como elementos que pertenezcan plenamente a la cultura de las naciones europeas, sino como una contribución que mantiene la extrañeza de una diferencia y de una distancia.⁴⁷

Poco después de finalizada la estancia de formación en Rembertow, en julio de 1918, Rosenzweig contrae una fuerte neumonía que le obliga a volver a Alemania e ingresar en un hospital de Leipzig hasta el 1 de agosto del mismo año. Una vez restablecido vuelve al frente de los Balcanes, donde permanece hasta el final de la guerra. El 22 de agosto retoma la reflexión sobre la revelación que había esbozado en una carta del 18 de noviembre de 1917 a Rudolf Ehrenberg⁴⁸ y comienza a escribir con gran intensidad y entusiasmo *La estrella de la redención*. A medida que finalizaba nuevas secciones de *La estrella* se las enviaba copiadas en cartas y postales a su madre a Alemania. A finales de septiembre, en el momento en que comienza la retirada de las tropas alemanas de los Balcanes, contrae la malaria e ingresa de nuevo en el hospital, esta vez en Belgrado. En octubre regresa definitivamente a Alemania, a Freiburg, donde termina la redacción de *La estrella de la redención* el 16 de febrero de 1919. El libro no se publicará hasta 1921, apenas un año después de su tesis, *Hegel y el Estado*.

La estrella de la redención es la obra maestra de Rosenzweig y la piedra de toque de su *nuevo pensamiento*. Ahora vamos a ocuparnos de *La estrella* en su conjunto como crítica del idealismo y como propuesta de un pensamiento alternativo del lenguaje

⁴⁶ *Briefe*, *op. cit.*, p. 319. Las excursiones que hace en esos días a los barrios judíos de Varsovia subrayan, contra los prejuicios de la alta cultura europea, que en las formas de vida judía no hay ninguna decadencia ni atraso cultural, cf. Glatzer, *op. cit.*, pp. 74-75. Su madre encontrará en estas descripciones entusiastas de Rosenzweig un motivo de preocupación, pues detecta en su hijo una forma de «fanatismo» por los judíos del Este, cf. Glatzer, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁷ S. Mosès, *op. cit.*, p. 225.

⁴⁸ Esta carta recibirá el nombre de «Urzelle», «Célula originaria», de *La estrella de la redención*, hay traducción al español en Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, *op. cit.*, pp. 19-42.

y el tiempo como alteridad. Esta visión panorámica nos permitirá conocer el horizonte del nuevo pensamiento como clave de fondo para comprender la relación específica entre universalidad, religión y política en el conjunto de su obra.

4. El «nuevo pensamiento»

4.1 La destrucción de la totalidad idealista

Si la Primera Guerra Mundial ha desvelado una complicidad entre idealismo y guerra, si la idea de totalidad que ha estructurado la historia de la filosofía se ha asociado a la disolución del valor de la singularidad humana como un espejismo, es necesario salir del idealismo para recuperar una descripción alternativa de la experiencia que no sea cómplice de los valores que han llevado Europa al desastre.

Para Rosenzweig, la descomposición del idealismo emprendida implica un desafío a la tradición filosófica. El principio central de esa tradición es la noción de Totalidad como fundamento rector de la verdad. De Tales a Hegel, la huida de la angustia ante la muerte produjo la idea de Totalidad como horizonte de la verdad. Si un todo no puede morir (*ein All würde nicht sterben*),⁴⁹ la desaparición del individuo como parte integrante del todo es en realidad nada. Lo que en principio pretende calmar la angustia ante la muerte, se convierte pronto en la renuncia por anticipado a afirmar la vida. Esta disolución en el todo no sólo afecta al hombre. Se nubla a su vez la realidad e integridad del mundo y se oculta la relación del hombre con una alteridad que le interpela, llamada que constituye el meollo de su propia humanidad. Por eso el idealismo se ha construido como una negación sistemática del *tiempo* y del *lenguaje* en tanto experiencias de la alteridad. La lógica de la totalidad pretende asumir la manifestación viva de lo plural en una unidad auto-identificada. La diferencia es sólo un momento del desarrollo de la idea. El *omnis determinatio est negatio* que articula el sistema hegeliano incluye la negación superadora (*aufhebende*) de la singularidad humana. La muerte del singular es un sinónimo de la vida racional del Todo. Así, el

⁴⁹ *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1988, p. 4 [trad. de Miguel García-Baró, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 44]; en adelante, en las notas a pie, citamos el texto original en alemán con las siglas *SE* y la traducción indicada con *ER*.

concepto supera en su unidad todos los aparentes dualismos que han funcionado en la historia del pensamiento.

Ahora bien, este ocultamiento de la angustia, la reducción del Yo a un Ello, no ha conseguido mantener a raya definitivamente aquello de lo que huía. Después de Hegel, la filosofía ha visto irrumpir en su discurso a la persona de carne y hueso. Y así sucede en Kierkegaard, Schopenhauer y, sobre todo, en Nietzsche, a quien Rosenzweig considera «el primer hombre real entre todos los filósofos».⁵⁰ La irrupción del hombre que habla en primera persona desmantela la ilusión unitaria del idealismo. Ante el hombre, el mundo reaparece como radicalmente distinto, contingente, imposible de ser reducido al Yo o a la Razón. Dios deja de ser la versión religiosa de la Totalidad, una cosa divinizada —Heidegger diría, el dios de la *ontoteología*—. El propio Nietzsche testimonia este cambio cuando escribe: *Wenn Gott wäre, wie hielte ich es aus, nicht Gott zu sein.* («Si Dios existiera, cómo soportaría yo no ser Dios»). Al respecto comenta Rosenzweig: «Al hombre vivo se le aparece el Dios vivo⁵¹» (*Dem lebendigen Menschen erscheint der lebendige Gott*). Rosenzweig acomete en la primera parte de *La estrella* el desmonte de las estrategias filosóficas que han urdido la unificación ilusoria de los elementos. Así escribe que el hombre es *metaético*, es decir, irreductible al lugar que ocupa en el mundo o a su función en una comunidad política; el mundo es *metalógico*, a saber, no un producto de la razón, sino una realidad separada e íntegra; y Dios, *metafísico*, trascendente al mundo y al hombre.

4.2. Revelación, lenguaje y tiempo

El método *meta-* es una terapia para salir del idealismo. El aislamiento entre los tres elementos, expuesto en la primera parte de *La estrella*, es un efecto de laboratorio, una puesta entre paréntesis fenomenológica,⁵² si queremos. La verdadera alternativa al idealismo reside en hacernos cargo de la relación entre las realidades elementales, que

⁵⁰ *SE*, p. 20 [*ER*, p. 58].

⁵¹ *SE*, p. 21 [*ER*, p. 59].

⁵² Cf. Bernhard Casper, *Religion der Erfahrung. Einführung in das Denken Franz Rosenzweigs*, Schöningh, Paderborn, Viena, Munich, Zürich, 2004; Michal Schwartz, *Metapher und Offenbarung. Zur Sprache von Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung*, PHILO, Berlín/Viena, 2003.

se juegan en un nuevo pensamiento del lenguaje y el tiempo. Y ahí la Biblia es la guía del «pensamiento nuevo». No como una referencia ajena o dogmática, sino como la expresión de la estructura misma de la experiencia humana. A la luz de la Biblia, el lenguaje no es un contenedor prescindible para las ideas, sino el acontecimiento que funda la subjetividad humana, el *órgano de la existencia* que condensa la intriga de la relación temporal. Lo humano surge como respuesta a una llamada que lo precede, a la interpelación que lo hace surgir como un Tú. El tiempo, visto tradicionalmente por la filosofía como una degradación opuesta a la identidad de la idea, es en realidad la relación misma con la trascendencia y el acontecer de la vida: pasado, presente y futuro, ensamblados en las formas lingüísticas de la narración, el diálogo y la oración comunitaria, constituyen el acontecer relacional entre Dios, hombre y mundo: creación, revelación y redención.

La antigua Grecia es el modelo que expresa en *La estrella* la diferencia irreductible entre Dios, hombre y mundo. Es decir, realidades separadas e imposibles de ensamblar en un todo. Los otros paradigmas culturales que elabora Rosenzweig, China e India, habían quedado a medio camino y tendían a reducir cada elemento a uno sólo de los tres. Así hizo también el idealismo, de Parménides a Hegel, último filósofo del «viejo pensamiento». Dios y hombre eran reducidos a la naturaleza, o el mundo a ser una emanación de Dios, o todo a ser una proyección del hombre.⁵³ La negativa a encontrar la alteridad garantizaba la protección y la seguridad que otorga la afirmación de la totalidad inmanente. No habría peligro ni angustia ante la muerte si finalmente el Yo fuese una parte del todo. El idealismo filosófico tiene su protohistoria en esas figuras de la totalidad de Oriente.⁵⁴

La ruptura de la totalidad idealista sucede cuando se afronta esa angustia ante la muerte. La muerte es un «resto» inasimilable por la totalidad. La extrañeza y diferencia respecto de Dios y el mundo deja al hombre vuelto sobre sí, abismalmente separado, distinto y distante. La figura solitaria de *Guilgamesh*, al descubrir la muerte del amigo,

⁵³ A esta filosofía, dice Rosenzweig, «no le entra en la cabeza que alguien no quiera decir siquiera: “todo es...”», *El nuevo pensamiento*, op. cit., p. 50.

⁵⁴ Rosenzweig habla al respecto de «Idealismo primitivo», *ER*, p. 117.

«no puede callar no puede gritar», es un anticipo de la figura griega.⁵⁵ La salida del idealismo, religioso o filosófico, pasa por encontrar la verdad de «los tres monismos», su irreductibilidad, que se corresponde con la verdadera existencia fáctica, anterior al pensamiento (la misma, por cierto, que siempre presupone el idealismo cuando insiste en negarla, en reducir la pluralidad real a la Unidad pensada). Ésa es la verdad transtemporal del paganismo. El mundo griego los ha visto en su radical diferencia, pero también en su radical aislamiento. El *Dios mítico*, como los del Olimpo, está vivo y, aunque visible, vive inmerso en su egoísmo. El *mundo plástico* permanece en su lógica autosuficiente. El *hombre trágico* ya no se disuelve en la totalidad, pero acepta su destino, como Edipo, en la jaula de silencio, no puede elevar la protesta de Job. El héroe de la tragedia antigua, por ejemplo, no sabe de interpelación, ni de diálogo, su destino es sucumbir tras «las murallas de la mismidad».⁵⁶

Ahora bien, sólo podemos identificar como tal al mundo pagano porque lo miramos desde la orilla de la experiencia transformada de su *apertura*, es decir, en la revelación.⁵⁷ El encierro del hombre trágico sólo es tal para quien ha salido de sí respondiendo a una llamada que le precede y, así, le entrega el lenguaje mismo. En la revelación el hombre se vuelve el Tú de Dios. Apertura a la exterioridad viviente de la relación, la revelación es esencialmente *lenguaje* que abre la vida temporal.

El paso de la primera parte de *La estrella* a la segunda es el paso de la lógica a la experiencia. Pero no de un modo que repitiera las transiciones al estilo del sistema hegeliano, de la «Lógica» a la «Filosofía de la naturaleza», por ejemplo. Sino como un cambio en el punto de vista: resituar al hombre en su experiencia cotidiana real como sujeto hablante. La primera parte ha sido una construcción metodológica para reeducar al filósofo del «viejo pensamiento» (*altes Denken*) en el nuevo *Sprachdenker*, en el *filósofo del habla*, más que del lenguaje como entidad o sistema abstracto en el sentido de Saussure. La estrategia de trazar en su forma elemental, lógica, las realidades Dios, Mundo y Hombre, tenía como fin asegurar la salida del idealismo frente a la costumbre filosófica, de Tales a Hegel, de volver a construir una totalidad con los irreductibles

⁵⁵ *ER*, p. 118.

⁵⁶ *ER*, p. 120.

⁵⁷ *ER*, p. 269.

vividos en la experiencia hablante. El paso a la experiencia se dice también en Rosenzweig como una recuperación del sano sentido común (*gesunden Menschenverstand*).⁵⁸ Es la experiencia del hablar como relación con los otros en el tiempo y la toma de conciencia del *a priori* de esta vida lingüístico-temporal la que libera al sujeto de una alienación llamada idealismo y devuelve al hombre a la aceptación de su realidad inmediata.

En la creación el hombre se descubre a sí mismo como criatura y puesto en una realidad que estaba objetivamente ahí antes que él, no es su sueño ni una producción del Yo, como postuló el idealismo. La objetividad del mundo, por su anterioridad, lleva la referencia al pasado. En la creación resuena un acontecimiento que viene del pasado y que acompaña en su crecimiento al mundo y a los seres «según su especie». Por esa relación existe la *narración*, como refleja el análisis gramatical que hace Rosenzweig del *Génesis*. Ahora bien, el relato de la creación no conoce la primera ni la segunda persona, Yo y Tú, ni el dual que abre la comunidad de individuos con rostro y nombre a un nosotros futuro sin exclusiones.

La creación es *augurio*. La *revelación* cumple su anuncio, más allá de las expectativas. El hombre-criatura escucha la llamada que pronuncia su nombre propio (que es ciertamente lo menos «propio» que tiene). Se quiebra entonces el encierro del hombre metaético. La subjetividad del hombre es la respuesta a una interpelación que le conmina a salir de sí y abrir su ser a un *diálogo* personal que constituye el sentido mismo del presente. Rosenzweig describe los pasos de esa salida de sí como génesis de la subjetividad. La Biblia le proporciona el «sistema de metáforas»⁵⁹ para dar cuenta del descubrimiento humano de una anterioridad que le antecede lingüísticamente. A la pregunta *¿dónde estás tú?* responde el hombre todavía con la evasiva de una responsabilidad que no puede asumir. El orgullo de la autosuficiencia solitaria ha sido puesto *en cuestión*. La pregunta ya prepara el espacio del encuentro, ligado a la deposición del orgullo y la escucha humilde. La llamada del nombre propio (*¡Abraham!*), la interpelación a la singularidad del hombre por su nombre, hará

⁵⁸ Cf. F. Rosenzweig, *Libro del sentido común sano y enfermo*, trad. Alejandro del Río Hermann, Caparrós, Madrid, 1994.

⁵⁹ Expresión de Stéphane Mosès, *Système et révélation*, *op. cit.*, p. 111.

finalmente irresistible la respuesta, la identidad del sujeto que coincide con el «Heme aquí». El recurso a la metafórica bíblica no debe perder de vista que Rosenzweig se ocupa aquí, ante todo, del origen de la subjetividad humana. La concepción del sujeto como un ser *convocado* encuentra aquí una formulación filosófica.⁶⁰

Esta salida del encierro no comprende en la revelación el conjunto del mundo, pues el amor se dirige al singular. La existencia en crecimiento del mundo aspira, más allá de sus posibilidades, a la *redención*. Ahí aparece la responsabilidad humana. La redención es la relación entre el hombre y el mundo. La tarea del hombre es actuar a favor de la redención a través de su servicio al prójimo (*der Nächste*), representante del mundo, trasladar al mundo la experiencia de personalización recibida como revelación. El acto que busca contribuir a la redención, sin cálculo ni previsión posibles, podría abrir la puerta al futuro nuevo.

4.3. Acción y redención

Según Rosenzweig, en la racionalidad moderna la inversión de la autonomía y la soledad no se harían visibles. Dios, mundo y hombre permanecerían encerrados en su silencio o reducidos a la Idea universal. La respuesta a la revelación —en la que el alma se descubre amada, como en el *Cantar de los Cantares* según el análisis de Rosenzweig—, es reemplazada por el rendimiento ético. La redención no conllevaría aquí respuesta a la revelación, prolongación hacia el mundo de su entrega gratuita, sino respeto y cumplimiento de la ley universal. La referencia a la ética kantiana es explícita en este punto. Ese rendimiento ético filosófico es ciertamente «amor al prójimo», como el del estoicismo o el spinozismo, pero no procede de una experiencia personal —saberse surgido como sujeto al responder a y por el otro—, sino del respeto a una idea: «el estoico “ama” al prójimo, el spinozista “ama” al prójimo *por esto*: porque se sabe hermanado al hombre en general, a “todos” los hombres, o al mundo en general.

⁶⁰ Cf. Bonaventura Pedemonte i Feu, *El subjecte convocat. Estudi transversal del pensament de Buber, Rosenzweig, Lévinas, Marion i Ricoeur*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2007. Paul Ricoeur, en su *Sí mismo como otro* (trad. A. Neira, Siglo XXI, Madrid, 1996) recurre también a Rosenzweig en su genealogía ético-lingüística del sujeto.

Frente a ese amor que arranca de la esencia, de lo universal, está el otro, que surge del suceso, es decir, de lo más singular de todo lo que hay. Este singular camina paso a paso de un singular al próximo singular [...].»⁶¹ La crítica de Rosenzweig al universalismo abstracto de Lessing coincide aquí con este planteamiento.⁶²

La mística es para Rosenzweig un peligro, la concibe como negativa del hombre a exteriorizar el don recibido como revelación.⁶³ El místico se invisibiliza para el mundo. Pretende gozar en solitario del amor de Dios que despertó su subjetividad. Pero este bloqueo que le cierra los ojos al mundo no se corresponde fielmente con la propia dinámica de la revelación. Éste desemboca en el mandato divino de transmitir la revelación al mundo inacabado.

El mundo aparece como afirmación de la vida. La noción rosenzweigiana de «vida» podría recordar, como ha señalado Bensussan, a los vitalismos de principios del siglo XX. Se trata de una noción orgánica del mundo, que identifica en todos los seres, e incluso en las instituciones, la vida que dinamiza su existencia. Pero que no reduce a los individuos a un fundamento irracional que los englobe. La vida de la que habla Rosenzweig no repite en ese sentido el idealismo, sino que se realiza como el anhelo de las realidades individuales por reafirmarse en su ser y resistir a la muerte.⁶⁴ La vida que mana de la creación, justamente, se confronta continuamente con la muerte. Su resistencia a la muerte evidencia el ciclo al que está sujeta, a pesar de sus esfuerzos por buscar la vida. Pero esta nueva vida no puede ser alcanzada por sus propias fuerzas. La revelación envía al hombre al mundo para vivificarlo. El hombre pertenece a la vez al mundo y es depositario de la tarea de intervención a favor de la redención. La relación entre la vida del mundo que no sale del ciclo vida-muerte y el acto que podría eternizar por el amor el mundo es uno de los puntos clave para comprender la arquitectónica de

⁶¹ F. Rosenzweig, «"Célula originaria" de *La estrella de la redención*. Carta a R. Ehrenberg del 18-11-1917», en *El nuevo pensamiento*, *op. cit.*, pp. 32-33.

⁶² Cf. Reyes Mate, «El Nathan de Lessing y el Nathan de Rosenzweig», en J. Jiménez Lozano *et. al.*, *Religión y tolerancia. En torno a Natán el sabio de E. Lessing*, Anthropos, Barcelona, 2003, pp. 15-39; del mismo, *Memoria de Occidente*, *op. cit.*, pp. 168-175.

⁶³ *ER*, pp. 255-256.

⁶⁴ S. Mosès, *op. cit.*, p. 135.

La estrella. Para subrayar su importancia vale la pena citar por extenso el fragmento titulado «Institución y revolución»:

Todas las relaciones humanas están, pues, fundadas en la Creación. Todas en absoluto: el parentesco de la sangre, la hermandad, la pertenencia a un pueblo, el matrimonio. No hay en todo este ámbito nada que no esté en sus raíces desde la más remota antigüedad y no se halle preformado ya en el reino animal; y todo ello se anima en la Redención gracias al renacimiento del alma en la Revelación. [...] —el Reino del mundo, que está interiormente articulado y va creciendo según una ley propia; el curso de la historia universal, que continúa su marcha; la vida de los pueblos y la dura coraza del derecho y el orden del estado que rodea a esta vida—, todo esto es fundamento creado que la Redención emplea con vistas al Reino de Dios. En esta articulada construcción se ingiere el amor, aparentemente para perturbarla, y en seguida suelta acá y allá algunos de los miembros de este edificio dotándolos de vida propia, que amenaza con hacer estallar la cohesión de todo el conjunto. Pero la verdad es que no queda meramente a su capricho de qué miembro se apoderará y a cuál redimirá del nexo de la vida para eternizarlo. Es la ley de su crecimiento, impuesta al mundo por su Creador, como el Revelador impuso al mundo el desbordante ímpetu del amor; es esa ley la que determina al amor, ignorándolo el hombre, su camino y su objeto.⁶⁵

La redención remite al trabajo de los hombres para transformar las relaciones sociales y las instituciones a través del amor al prójimo. El lenguaje que anticipa simbólicamente el porvenir de la redención es el canto en común a lo largo del ciclo litúrgico. La redención es una relación de anticipación del porvenir en la conformación de los lazos comunitarios que logran decir juntos «nosotros», donde se alcanza la «estrofa final del canto de la redención».⁶⁶ El surgimiento gradual del canto común se realiza en el lazo de solidaridad que vincula a los miembros del coro orante, vínculos que no anulan cada singularidad, sino que la sostiene sobre el amor al prójimo. Sin embargo, el «nosotros», en tanto plena *anticipación* simbólica de la redención, no la alcanza, pues sigue siendo precisamente anticipación. El nosotros no puede abarcar la totalidad del mundo y acaba siempre separando, oponiendo frente a sí un «vosotros». Esa distancia es la que se

⁶⁵ *ER*, pp. 291-292.

⁶⁶ *ER*, p. 287.

expresa en el juicio que recae sobre las realidades ajenas a la vivificación de la solidaridad. Ahí ve Rosenzweig el signo anticipar del juicio divino. Más allá de la palabra del canto que dice «nosotros» y su anticipación, que mantiene en tanto tal la distancia de lo *aún no*, el final de la redención proviene de Dios.⁶⁷

5. Enseñanza, traducción y universalidad

Hay que pensar las dos primeras palabras de *La estrella de la redención* —*Vom Tode* (de la muerte)— en continuidad con las dos últimas: *ins Leben* (hacia la vida): *Vom Tode... ins Leben*, «De la muerte hacia la vida».⁶⁸ La vida a la que abre el libro es un más allá del libro. El «nuevo pensamiento» es una salida del idealismo, una recuperación de las experiencias definitorias de la condición humana. Los ámbitos de esas experiencias de apertura a la alteridad son el lenguaje y el tiempo. Su punto de llegada no es la reanudación de un trabajo permanente en el concepto, sino una «confirmación» (*Bewährung*) de la «verdad» (*Wahrheit*) con la vida.

La vida de Rosenzweig, una vez publicada *La estrella*, es coherente con el punto de llegada de su gran obra, el *ins Leben*. Esa coherencia implicó para Rosenzweig la renuncia a la carrera universitaria como académico y el compromiso definitivo con la reanimación de la vida judía en Alemania. Esa renuncia no significa el abandono de la filosofía, pero sí la consideración de su trabajo filosófico como complementario o explicativo de su obra central.⁶⁹

Después de publicar *La estrella*, las principales actividades a las que Rosenzweig consagra sus esfuerzos hasta su temprana muerte, en 1929, fueron la dinamización de la Casa Libre Judía de Enseñanza (*das Freie Jüdische Lehrhaus*) y la

⁶⁷ *Ibid.*, p. 288.

⁶⁸ Cf. Massimo Cacciari, *Icone de la loi*, pp. 15-61.

⁶⁹ Cf. Así lo da a entender la carta a Richard Koch del 2 de septiembre de 1919: «En lo que respecta a la producción filosófica me pasa algo parecido a Schopenhauer: después de la “obra principal” lo que sigue se convierte en Parerga y Paralipomena y en segunda parte autocomentada. O más bien, puesto que —a pesar del patético tomarse en serio a sí mismo de Schopenhauer— no tengo menos seguridad en mí mismo que él, todo lo que me viene, todo lo que ahora venga, será poesía de circunstancias. Pero ahí viene también realmente», *Briefe, op. cit.*, p. 619.

traducción de la Biblia hebrea y de la obra poética de Yehuda Halevi. Rosenzweig llevó a cabo estas tareas con dificultad progresiva, pues en enero de 1922 se le diagnostica Arterioesclerosis Lateral Amiotrófica. Gradual, pero rápidamente, su cuerpo perderá movilidad hasta llegar a un punto de parálisis total. Esta no afectará a sus facultades mentales y le permitirá, gracias a la ayuda de su esposa y a través de una máquina diseñada por él mismo, seguir escribiendo.⁷⁰

La *Freie Jüdische Lehrhaus* comienza a funcionar en Frankfurt en octubre de 1920. La dirección está en manos de un equipo, dirigido por el rabino Nehemiah Nobel, en el que participa con un papel decisivo Rosenzweig. La escuela se convierte pronto en un referente para la comunidad judía de la ciudad. En ella enseñarán, impartirán conferencias y participarán en grupos de trabajo figuras intelectuales judías tan dispares y relevantes como Martin Buber, Gershom Scholem, Benno Jacob, Leo Löwenthal, Leo Strauss, Siegfried Kracauer, Leo Baeck o un joven Erich Fromm, entre muchos otros.⁷¹ Rosenzweig asumió en su actividad docente las clases regulares de hebreo y las conferencias de filosofía y pensamiento judío, entre ellas, sobre el pensamiento del último Hermann Cohen.⁷²

La actividad en la Casa Libre Judía de Enseñanza tiene como objetivo rejudaizar a los judíos alemanes. La reanimación del ser judío de los judíos asimilados alemanes pasa por el redescubrimiento de las fuentes de la tradición.⁷³ El pensamiento o el trabajo intelectual se entienden no como fines en sí mismos, sino como servicio.⁷⁴ La verdad está determinada por los vínculos éticos que es capaz de crear entre los hombres. Y el

⁷⁰ Cf. N. Glatzer, *op. cit.*

⁷¹ Cf. Daniel Krochmalnik, «Buber und Rosenzweig als Erzieher», en W. Krone, T. Reichert y M. Siegfried (eds.), *Dialog, Frieden, Menschlichkeit*, VBB, Berlín, 2011, pp. 185-210; Ernst Simon, «Franz Rosenzweig und das jüdische Bildungsproblem» [1931], en W. Licharz (ed.), *Lernen mit Franz Rosenzweig*, Arnoldshainer Texte, Frankfurt, 1984, pp. 206-220; Nahum Glatzer, «Das Frankfurter Lehrhaus», en W. Schmied-Kowarzik (ed.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, t. 1, Alber, Freiburg/Munich, 1988, pp. 303-326.

⁷² Cf. J. Kohr, *op. cit.*, pp. 296-305.

⁷³ G. Bensussan, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁴ Cf. carta de Rosenzweig a Friedrich Meinecke del 30 de agosto de 1920, traducida en Rosenzweig, *Lo humano, lo divino y lo mundano*, trad. M. Burello, Lilmod, Buenos Aires, 2007, pp. 85-88.

testimonio de esa verdad pasa en el caso de Rosenzweig por mantener su articulación desde el seno de la tradición judía.

La renovación a través del redescubrimiento de la tradición no significa la vuelta al gueto ni la renuncia a la Modernidad o a los descubrimientos científicos sobre la historia de las fuentes bíblicas y del Talmud.⁷⁵ Pero al mismo tiempo sí es una respuesta crítica frente a la emancipación que desemboca en la completa asimilación, es decir, en la desaparición del judío que está presente como miembro de una comunidad.⁷⁶ La renovación de la tradición remite a un nuevo método pedagógico. Para Rosenzweig, la enseñanza de la *Lehrhaus* no debe consistir en la mera transmisión de un saber conceptual, doctrinario o académico para especialistas,⁷⁷ sino en la creación de las condiciones para una experiencia de diálogo, cuestionamiento y estudio entre hombres concretos que se interpelan y responden. La enseñanza de la *Lehrhaus* debe diferenciarse de la enseñanza académica establecida, de la transmisión del saber universitario, como se diferencia el mundo, el hombre y el Dios paganos (recuérdese la primera parte de *La estrella de la redención*), de las relaciones temporales y hablantes generadas por el acontecimiento de la revelación (la segunda parte de *La estrella*). El método judío consiste en la prioridad de la palabra como respuesta (*Ant-Wort*) a una pregunta que viene de fuera y que articula todo el sentido dialógico de «estudio compartido» (*gemeinsames Lernen*). El centro de la enseñanza está, para Rosenzweig, en la pregunta compartida, cuyas respuestas parecen reabrir nuevas preguntas o «contrapreguntas» (*Gegenfragen*). Las formas del preguntar son precisamente las que marcan la cambiante preeminencia del docente. El profesor es aquel capaz de despertar la pregunta y escuchar a los participantes como si fuera también un alumno que debe aprender de quien en principio no sabe.⁷⁸ Por eso, Rosenzweig dirá que el estudio de la

⁷⁵ Rosenzweig se ocupa de explicar su posición ante los hallazgos de la filología y la historia en la comprensión de los textos bíblicos. No se trata de enfrentar la fe a la ciencia, sino de ser capaz de distinguir entre una fe capaz de realizar trabajo científico y una ciencia no creyente, cf. «Die Einheit der Bibel», en *Kleinere Schriften*, Schocken, Berlin, 1937, pp. 128-133; «Zur Encyclopaedia Judaica», *op. cit.*, pp. 521-538.

⁷⁶ Cf. Rosenzweig, «Das Freie Jüdische Lehrhaus. Einleitung für ein Mitteilungsblatt», en *Kleinere Schriften*, *op. cit.*, pp. 100-102.

⁷⁷ Cf. Daniel Krochmalnik, *op. cit.*, p. 191.

⁷⁸ La regla de oro para poder enseñar en la *Lehrhaus*, para poder pertenecer al grupo de profesores, es la capacidad de la escucha: «escuchar (*anzuhören*) lo que el otro tiene que decir en cada caso, a saber, del

tradición no es un mero instrumento de transmisión del saber, sino la actividad compartida de búsqueda que genera la singularidad y la vida judías.⁷⁹

Lo importante desde el punto de vista de esta investigación es que, en la concepción rosenzweigiana, la *Lehrhaus* aparece como un proyecto que articula concretamente la relación entre judaísmo y política; o, dicho de otra manera, articula⁸⁰ la peculiar relación entre el pueblo judío y el mundo. Como explica Bensussan:

La *Lehrhaus* tenía como tarea precisa ayudar a reencontrar una relación justa con el mundo que no consistiera ni en la negación de su alteridad (apologética) ni en su absorción.⁸¹

La *Lehrhaus* buscaba un espacio de encuentro entre todas las corrientes del judaísmo presentes en Europa, desde el sionismo hasta la ortodoxia, pasando por el judaísmo liberal. La convicción de fondo era que, entre los contrastes de las múltiples maneras de articular el ser judío, latía una condición común que remite a una específica relación con la historia y la política, o dicho en términos más generales, con el mundo, con la conciencia de la incompletud del mundo.⁸² Esta relación redescubierta con el mundo conlleva una crítica de las falsas formas de afirmar la universalidad de la verdad y, a la vez, una universalidad alternativa. La nueva universalidad significa el paso de la generalidad abstracta del concepto a la prioridad del singular en la especificidad que nombra su nombre propio. El *método* judío de la *Lehrhaus* —que Rosenzweig activa

problema o del libro, no saberlo todo de antemano (*und nicht alles vorher wissen*)», «Das Freie Jüdische Lehrhaus. Einleitung für ein Mitteilungsblatt», *op. cit.*, p. 100.

⁷⁹ G. Bensussan, *op. cit.*, p. 25.

⁸⁰ Jörg Kohr describe la *Lehrhaus* como un «proyecto político», cf. «Das Freie Jüdische Lehrhaus als politisches Projekt?», en «*Gotss selbst muss das letzte Wort sprechen...*», Karl Alber, Freiburg/München, 2008, pp. 296-305; J. Kohr acierta a ver que ese proyecto se juega en el planteamiento de la relación entre religión y política, pero justamente por la peculiaridad de esa relación nos parece problemático — como trataremos de mostrar a lo largo de toda esta investigación— describirla como «político». Es precisamente la relación entre religión y política lo que Rosenzweig da a pensar de modo complejo.

⁸¹ Bensussan, *op. cit.*, p. 25.

⁸² Cf. Kohr, *op. cit.*, pp. 296-305.

para la filosofía contemporánea como «nuevo pensamiento»— debía fortalecer ese cambio de paradigma sobre la idea de lo universal:

Un pensamiento hablante sería entonces un pensamiento capaz de inventar un modelo inédito de universalidad, ya no fundado en la abstracción impersonal del concepto, sino en la experiencia del nombre.⁸³

La otra actividad central de Rosenzweig después de la publicación de *La estrella* fue la traducción. De hecho, en una carta a Martin Buber del 25 de octubre de 1925 escribe que «mi verdadero desarrollo literario después de 1920 se ha desplegado en el ámbito de la traducción».⁸⁴ La traducción, para Rosenzweig, debe realizar, antes que un mero trasvase informativo, un movimiento de aproximación, de solidaridad entre los hombres separados por su lengua y su cultura. La traducción escucha la palabra del extranjero y la introduce en el seno de mi identidad y mi lengua. Su sentido no es instrumental, sino ético. La experiencia originaria del lenguaje es el cara-a-cara. El resto de las posibilidades del lenguaje se supedita a esta interpelación primordial. El sentido último de la traducción no es informativo, sino la creación de vínculos entre los hombres. Esto expresa de nuevo el método judío del nuevo pensamiento. Antes que la transmisión conceptual, como en la *Freies Jüdisches Lehrhaus*, lo central es la experiencia de cuestionamiento intersubjetivo que pone en relación a los hombres en el espacio y el tiempo, determinados por las propias relaciones éticas. En la introducción a la tercera parte de *La estrella*, escribe Rosenzweig:

Nada enseña tan claramente que el mundo no está redimido como la pluralidad de las lenguas. Entre hombres que hablan una lengua común basta una mirada para entenderse. Precisamente porque poseen un lenguaje común están por encima del lenguaje. Pero entre las lenguas diferentes media la palabra balbuciente: y el gesto deja de ser comprensión inmediata, como era en la mirada muda del ojo, y queda demolido en

⁸³ Bensussan, *op. cit.*, p. 29.

⁸⁴ Citado por Esther Staroninski-Safran, «Rosenzweig, interprète de Juda Halévi», en Arno Münster (ed.), *La pensée de Franz Rosenzweig*, PUF, París, 1994, pp. 199-216.

balbuceo del lenguaje gestual, ese penoso puente provisional de la comprensión. De ello procede el hecho de que lo supremo en la liturgia no sea la palabra común, sino el gesto común. La liturgia redime al gesto de los grilletos que lo tienen sometido a ser el criado torpe del lenguaje, y lo convierte en algo que es más que el lenguaje. Únicamente en el gesto litúrgico se anticipan los «labios purificados» que están prometidos en «aquel día» a los pueblos, sempiternamente separados por la lengua.⁸⁵

La traducción desempeña su papel en la conformación de una comunidad de solidaridad entre los pueblos, solidaridad por venir anticipada en la comunicación gestual de la liturgia.

El postfacio que Rosenzweig escribe a su traducción de los *Himnos y poemas de Yehuda Halevi*, publicado en 1924,⁸⁶ condensa ese sentido de la traducción. Rosenzweig indica que su traducción de Yehudá Halevi es justamente eso, una «traducción» y no una «recreación» o «adaptación» (*Nachdichtung*). La pretensión no es, por tanto, dar a conocer a Yehudá Halevi como si éste hubiese escrito en alemán, borrar toda la extrañeza de su lengua, de su mundo y de su tiempo. La traducción no pretende ser leída como si no fuese tal, sino al contrario, teniendo muy en cuenta qué implica traducir.

Esa voluntad se aparta de la tendencia que observa Rosenzweig en literatura a la recreación, a la *Nachdichtung*. Según este modelo, hay que traducir de manera que parezca un texto escrito en la «lengua de llegada» o «lengua meta», que oculte por todos lados la huella de su relación con la *extranjería* de su origen. Como paradigma de traducción que domestica por completo la extrañeza de la voz traducida, señala Rosenzweig los trabajos del filólogo Willamowitz. Éste había declarado que en su traducción de los trágicos buscaba hacer comprender a los alemanes el texto mejor de lo que lo habían hecho los griegos. Es decir, todo el proyecto se reduce a lograr la plena inteligibilidad del texto a través de su completa asimilación a las coordenadas de nuestro tiempo y cultura.

⁸⁵ *ER*, p. 352.

⁸⁶ Cf. «Nachwort zu Jehuda Halevi», en Rosenzweig, *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, *op. cit.*, pp. 83-98.

Frente a esta tendencia de la reducción a lo inteligible o mejor, a lo identificable según las más cómodas y habitadas expectativas, Rosenzweig propone otro modo de comprender la tarea del traductor. Una propuesta que va en el sentido contrario al programa de Willamowitz, a saber, una forma de traducir que acoja en el cuerpo de la lengua de llegada la diferencia de la voz traducida. Lo que está en cuestión aquí es la ética. Para explicarlo, Rosenzweig pone un ejemplo sencillo. Imaginemos que recibo una carta procedente de Turquía, escrita en turco. Se trata de una carta comercial relativa a asuntos de negocios. Como comerciante, lo que me interesa es que me pongan por escrito en mi lengua, del modo mejor identificable posible, *lo que dice*. Ahora bien, si se trata de la carta de un querido amigo, lo que conseguiría con una traducción al uso, una traducción funcional a mi lengua, sería convertirla en algo así como una carta comercial. La carta, entonces, no será lo suficientemente *turca*. Una traducción meramente instrumental o informativa no me permitirá escuchar el tono, el latido del corazón de mi amigo. Podemos estar de acuerdo con Rosenzweig fácilmente en términos generales. Pero en seguida surgen las pegas a la hora de concebir si una traducción que permitiera escuchar el latido de su corazón es posible o, cuanto menos, «operativa».

No es nada imposible, sino justamente lo necesario y no sólo en la traducción. La actividad creadora de la traducción no puede residir en un sitio distinto a lugar donde reside la actividad creadora del lenguaje (*Nichts Unmögliches, sondern das Notwendige. Die schöpferische Leistung des Übersetzen kann nirgends anders liegen als da wo die schöpferische Leistung der Sprache selber liegt*).⁸⁷

No solo posible, sino la *tarea (die Aufgabe)* del traductor. En ella va implicado el sentido mismo del lenguaje. La relación dialógica de la que surge lo humano como respuesta y responsabilidad por el otro, como expone *La estrella*. A continuación Rosenzweig descubre qué se juega en esta otra forma de traducción que propone. En la traducción de la carta comercial, como en las *Nachdichtungen* y completas asimilaciones a nuestro tiempo y horizonte de comprensión cultural identificado, sucede

⁸⁷ «Nachwort zu Yehuda Halevi», en *Zweistromland, op. cit.*, p. 85.

lo mismo que al escuchar a alguien que habla y no tiene nada nuevo que decir. Quien repite lo que ya existe en la lengua se limita siempre a la mera inteligibilidad de lo ya conocido. La lengua permanece idéntica a sí misma, se fosiliza como mero mecanismo. En cambio, quien tenga algo que decir transformará la lengua: «Después de que haya hablado, la lengua tendrá otra cara», dice Rosenzweig. El traductor tiene que abrir paso a la voz extranjera hacia el interior, hacia el corazón de la lengua de llegada, descubrir en ella posibilidades desconocidas. La verdadera traducción opera una *transformación* de la lengua a la que se traduce. Después de entrar en ella la voz de Isaías, Shakespeare o Dante, la lengua no podrá seguir siendo la misma. Dicho de manera sintética por Rosenzweig en uno de los últimos ensayos que escribe poco antes de morir:

[...] traslado consciente de lo extranjero como extranjero a lo propio —traducir
(*bewusstes Hinübertragen des Fremden als eines Fremdes ins Eigene —Übersetzen.*)⁸⁸

Otro ejemplo del sentido de la traducción como apertura a la alteridad de la lengua extranjera lo encontramos en el estudio que dedica Rosenzweig a la traducción luterana de la Biblia.⁸⁹ La teoría de la traducción que Lutero desarrolla junto a su trabajo de traducción de la Biblia expresa de manera paradigmática las dos posibilidades a las que puede atenerse toda traducción, que se identifican, a su vez, con una vía normal y con una elección excepcional. La primera vía es llevar el texto original a la lengua del receptor, del nuevo lector. El lenguaje de la Biblia tiene que hablar el lenguaje de los hombres en su vida cotidiana, el hombre normal tiene que encontrar en ese lenguaje sus propias palabras y formas de expresarse. Este es el principio más conocido de la traducción luterana de la Biblia y al que se debe en buena parte su éxito histórico como base de la literatura y la cultura alemanas.

Pero el otro principio, la excepción, es igualmente importante. Lutero se refiere a la necesidad, en determinados pasajes de la Biblia, de dejar hablar al hebreo en el alemán, de «dejar espacio a la lengua hebrea en el alemán» (*der hebräische Sprache*

⁸⁸ «Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel» [1929], en *Kleinere Schriften, op. cit.*, p. 124.

⁸⁹ Rosenzweig, «Die Schrift und das Wort», en *Kleinere Schriften, op. cit.*, pp. 141-166.

Raum zu lassen). Esto implica volver a atenerse a la literalidad a pesar de su extrañeza. La razón que Rosenzweig destaca en la argumentación de Lutero es que el hebreo se abre paso y transforma el alemán allí donde la palabra era interpelación viva para el creyente. En esos casos, «la palabra debía ser tomada de manera literal» (*müsste wörtlich genommen werden*).⁹⁰

Esto es posible, es decir, la innovación en el interior de cada lengua, porque finalmente «sólo hay una lengua» (*Es gibt nur einer Sprache*). ¿Qué quiere decir esto? La traducción es posible, la transformación de la lengua de llegada es posible en virtud de la *lengua única* que compartirían todos los hombres de todas las naciones y culturas. Esa unidad de la lengua tiene un sentido ético. La vocación, la llamada a una concordia universal y verdaderamente pacífica entre los hombres orienta el deber y la posibilidad de la traducción. Es el acto que aproxima al otro lo que está detrás de este sentido de la traducción y de esta unidad de la lengua humana. Como escribe Laurent Lamy en un ensayo imprescindible sobre esta cuestión en el pensamiento de Rosenzweig:⁹¹

La pregnancia de esta *lengua única* en el seno de la diversidad de las formas lingüísticas es precisamente aquello que el traductor tiene el deber y la posibilidad de despertar. Al «multiverso» de lenguas responde la universalidad del *ethos* que ordena la traducción.

Como ejemplo histórico, Rosenzweig cita precisamente la traducción de Lutero. Su gran aportación fue la introducción de la inspiración hebrea en la lengua alemana hasta el punto de crear el *Bibeldeutsch*, el «alemán bíblico», que influye de modo determinante en la historia y el desarrollo de la lengua alemana. Ahora bien, la traducción de la Biblia en este sentido ético movido por la acción que trabaja a favor de la paz entre los hombres, no es una traducción entre otras. Rosenzweig indica que, por ello mismo, la

⁹⁰ Rosenzweig, «Die Schrift und Luther», *op. cit.*, p. 144.

⁹¹ Laurent Lamy, «De la traduction comme vecteur clandestin de la rédemption: Franz Rosenzweig ou l'utopie messianique en l'absence de Dieu», en *TTR: traduction, terminologie, rédaction*, vol. 17, n° 1, Asociación Canadiense de Traductología, Canada, 2004, pp. 195-214.

Biblia aspira a ser traducida más que cualquier otro libro, y por eso es de hecho el libro más traducido y antes que otros.⁹²

Una concepción distinta del lenguaje y de la traducción conlleva una idea diferente de universalidad. La idea de traducción correspondiente a la concepción instrumental del lenguaje pone el acento en la transmisión de contenidos inmutables de una lengua a otra. Es abstracta. La experiencia del lenguaje como interpelación concreta entre seres que «tienen boca y oídos» quedaba en segundo plano, bajo el nivel conceptual. Para el «nuevo pensamiento», en cambio, la prioridad del sentido de la traducción —sin olvidar por ello el plano informativo y conceptual— es la realización de la estructura previa del lenguaje, previa a toda transmisión: la solidaridad concreta entre los hombres. No se trata de que la traducción no diga nada, sino de afirmar que la comunicación no se reduce a transmitir información. Lo transmitido se instala en una relación ética previa que impulsa la tarea del traductor antes que todo interés meramente *sachlich*, informativo o despersonalizado.

La traducción como relación ética que no anula la alteridad de la voz del otro, sino que transforma mi identidad, mi propia lengua, expresa en el ámbito de la traducción el concepto rosenzweigiano de tolerancia, alternativo al ilustrado. Como ha mostrado Reyes Mate, Rosenzweig critica la amnesia del concepto ilustrado de tolerancia, tal y como se presenta en *Natan el sabio* de Lessing, figura paradigmática de la tolerancia ilustrada. El olvido de la historia de sufrimientos del judío Natán es el precio que obliga a pagar una idea de tolerancia que hace tabla rasas de la memoria de los sufrimientos padecidos y afirma la universalidad de lo humano. Pero las diferencias asociadas a la historia de la injusticia son las que ponen en cuestión ese modelo abstracto de convivencia.⁹³

⁹² Rosenzweig retoma la afirmación de la unidad de la lengua (*Es gibt nur eine Sprache*) y de la «tarea» (*Aufgabe*) del traductor también en su ensayo sobre la Biblia y Lutero, cf. «Die Schrift, und Luther», *op. cit.*, pp. 163-165. La raíz de toda palabra, en un estrato más profundo que toda etimología, remite a la corporalidad humana, el *Wurzelsinn* de la palabra lleva a la *Wurzelsinnlichkeit*; esto significa que en el origen del sentido está la relación dialógica o el habla humana (*menschlichen Sprechen*), *op. cit.*, p. 164.

⁹³ Cf. Reyes Mate, *Heidegger y el judaísmo y Sobre la tolerancia compasiva*, Anthropos, Barcelona, 1998.

El proyecto educativo de la *Lehrhaus* y el sentido de la traducción activan y expresan la concepción rosenzweigiana de la universalidad, que tiene su origen en una específica relación entre religión y política. Desde ese interés hermenéutico, estudiaremos ahora con detalle la investigación rosenzweigiana de la genealogía y teoría hegelianas del Estado.

II. ESTADO E HISTORIA. CRÍTICA AL UNIVERSALISMO DE HEGEL

1. Claves de lectura de *Hegel y el Estado*

Nuestra lectura de *Hegel y el Estado* no pretende reconstruir exhaustivamente la filosofía política de Hegel en sí misma. Abordamos su exposición únicamente en la medida en que contribuye a estudiar el desarrollo del pensamiento de Rosenzweig. Se trata de concentrar el interés hermenéutico en aquellos elementos de la interpretación rosenzweigiana de la filosofía de Hegel que son relevantes para llevar a cabo una lectura de la relación entre religión y política en el conjunto del pensamiento de Rosenzweig y especialmente en *La estrella de la redención*. Nuestra lectura de *Hegel y el Estado*, y con ello la reconstrucción de la genealogía del pensamiento político de Hegel, está orientada por la investigación de pensamiento teológico-político de Rosenzweig.

En ese sentido, esta lectura se diferencia de la de Axel Honneth.⁹⁴ Este propone una revalorización de la primera obra de Rosenzweig por su interés para los estudios hegelianos. Desde este punto de vista, *Hegel y el Estado* «no ha perdido nada de su fulgor original».⁹⁵ Honneth elogia las múltiples virtudes del trabajo de Rosenzweig. Entre ellas destacan la maestría compositiva y brillantez en la sistematización de datos biográficos, históricos, filológicos y filosóficos; en el apartado de los hallazgos interpretativos de Rosenzweig, Honneth llama la atención sobre dos: la genealogía del concepto de eticidad (*Sittlichkeit*) —atención relacionada con el trabajo filosófico del propio Honneth⁹⁶— y la interpretación de la racionalidad de lo real a partir de la clave teológico-política. Aquí sigue Honneth la pauta de Joachim Ritter y Michael

⁹⁴ Cf. el estudio incluido como epílogo a la última edición alemana de *Hegel und der Staat*, Suhrkamp, Frankfurt, 2010, pp. 556-582. En adelante también citaremos esta edición como *HS*.

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 556.

⁹⁶ Cf. Jürgen Habermas, «Arbeit, Liebe, Anerkennung», en *Die Zeit*, 18 de julio de 2009; véase también Mauro Basaure, J. Philippe Reemtsma, Rasmus Willig (eds.), *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*, Campus, Frankfurt, 2009.

Theunissen,⁹⁷ que han trabajado por situar la obra de Rosenzweig en un lugar prioritario entre los grandes estudios sobre Hegel.

Precisamente este aspecto es uno de los elementos que serán destacados en nuestra lectura, pero por motivos diferentes. La importancia de esta interpretación para la conformación del concepto rosenzweigiano del idealismo como pensamiento de la totalidad y de su proyección histórico-política tiene en la lectura de Hegel una fuente esencial. La racionalidad de lo real y la realidad de la razón sólo es comprensible desde una determinada concepción del cristianismo y de la función de la historia, con la aparición del cristianismo, en el proceso de identificación entre la Razón y la realidad. Se trata de una novedosa interpretación que adquirirá una formulación sistemática en *La estrella de la redención*. Esto plantea la pregunta de si es completa una lectura de *Hegel y el Estado* que prescindiera de la agudización de su posición crítica en *La estrella de la redención*.

En este sentido, Otto Pöggeler reivindica una lectura que investigue los vínculos entre *Hegel y el Estado* y *La estrella de la redención*:

Ahora, después de la reciente publicación de los diarios y las cartas de Rosenzweig, ha quedado obsoleta la lectura del autor de *Hegel und der Staat* (terminado en 1913, pero publicado en 1920) y el autor de *La estrella de la redención* (1921) como dos autores diferentes. Si separamos el libro de Rosenzweig sobre Hegel de su obra esencial, convertimos el libro sobre Hegel en un mero ejercicio académico; las preguntas que Rosenzweig tiene que hacer sobre Hegel no entran en juego. O en el otro sentido: si no integramos el libro sobre Hegel en las obras completas de Rosenzweig, no podremos ver lo importante que fue para el propio desarrollo de Rosenzweig la confrontación con Hegel. Pues, sin duda, la «filosofía» de Rosenzweig se desarrolló como consecuencia de Hegel.⁹⁸

⁹⁷ Las obras a las que se refiere Honneth son J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt, 1965 y M. Theunissen, «Die Verwirklichung der Vernunft. Die Theorie-Praxis-Diskussion in Anschluss an Hegel», Beiheft 6 de la revista *Philosophische Rundschau*, Tübingen, 1970 y *Hegels Lehre vom absolutem Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlín, 1970.

⁹⁸ Otto Pöggeler, «Between Enlightenment and Romanticism: Rosenzweig and Hegel», en Paul Mendes-Flohr (ed.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, Brandeis University Press, New England, 1988, p. 108.

Una investigación sobre la idea de universalidad desde la clave de la relación entre religión y política debe partir entonces de un estudio cruzado entre *Hegel y el Estado* y *La estrella de la redención*.⁹⁹ La indicación de Pöggeler va dirigida a los estudios que desvinculan *Hegel y el Estado* de *La estrella* como si no hubieran sido escritos por el mismo autor. Este capítulo se ocupa de estudiar la obra sobre Hegel atendiendo a tres criterios fundamentales que orientarán nuestra atención y sobre los que buscaremos obtener una comprensión de conjunto:

1º La crítica del Estado hegeliano

2º La comprensión rosenzweigiana de la dimensión teológico-política del pensamiento de Hegel.

3º Indicación, desde la consideración de los dos temas anteriores, de las relaciones entre *Hegel y el Estado* y *La estrella de la redención*.

2. De Hegel a Bismarck

El interés de Rosenzweig por el estudio de Hegel obedece en buena medida al impacto positivo que le supuso en 1908 la lectura de *Weltbürgertum und Nationalstaat* de Friedrich Meinecke. Durante el semestre de invierno de 1907/08 Rosenzweig había decidido abandonar sus estudios de medicina y comenzar los de Historia y Filosofía. Después de una breve estancia en Berlín, se inscribe en la Universidad de Freiburg para estudiar filosofía con Heinrich Rickert e Historia con Meinecke.¹⁰⁰ El libro citado de Meinecke se convirtió en un modelo de investigación académica para Rosenzweig y probablemente un impulso definitorio en la decisión de escribir una tesis sobre Hegel.

⁹⁹ Sobre la importancia hermenéutica del estudio cruzado de estas dos obras, véanse los dos estudios introductorios a la traducción francesa de la obra, *Hegel et l'État*, trad. G. Bensussan, PUF, París, 1991: Paul-Laurent Assoun, «Rosenzweig et la politique: postérité d'une rupture», pp. V-XVII y Gérard Bensussan, «Hegel et Rosenzweig: le franchissement de l'horizont», pp. XIX-XLIII».

¹⁰⁰ A. Honneth, *art. cit.*, p. 560.

En *Weltbürgertum und Nationastaat*, Meinecke, representante de la escuela historiográfica alemana proveniente de Ranke, defiende la transición histórica de los ideales universalistas de la Ilustración alemana a la idea de Estado-Nación de la época de Bismarck. La adopción del punto de vista del realismo político convierte su visión de la historia alemana del XIX en una justificación de nacionalismo prusiano y del «egoísmo sagrado del Estado-Nación».¹⁰¹ Según esta interpretación, los ideales cosmopolitas de la Ilustración habían tenido una influencia negativa en la política alemana, pues habían retrasado la conformación de un Estado fuerte. En este libro, el pensamiento de Hegel era analizado como un momento de transición entre el cosmopolitismo alemán y el nacionalismo prusiano que realizaría la unificación alemana. Esa etapa intermedia no es neutra, sino un antecedente de la concepción realista del Estado bismarckiano.¹⁰² Según Stéphane Mosès, la ambivalencia de Hegel para Meinecke reside en que, por un lado, presenta al Estado como instancia a la que se pliega el individuo en una necesidad superior, pero, por otro, expone una metafísica de la Historia universal que es ajena al realismo político de Meinecke.¹⁰³ No obstante, el mérito de Hegel seguía siendo, a pesar de su metafísica de la historia, haber sido el primer pensador del ámbito alemán en elaborar una idea de Estado como figura incondicional de soberanía y poder. Para la mirada marxista de Lukács, la obra de Meinecke no era otra cosa que una operación puramente ideológica:

Se trata de hacer aparecer el presente del Imperio bismarckiano-guillermino como la culminación y la herencia de toda la trayectoria alemana del siglo XIX y de presentar a Hegel como una figura decorativa junto a la gran estatua de Bismarck.¹⁰⁴

El proyecto de Rosenzweig fue tomar esta interpretación de Hegel contenida en el capítulo once de la obra de Meinecke y convertirla en una investigación de fondo sobre la genealogía de la idea hegeliana de Estado. La metodología de Rosenzweig procede

¹⁰¹ S. Mosès, *System et revelation, op. cit.*, p. 26.

¹⁰² A. Honneth, *art. cit.*, p. 561.

¹⁰³ S. Mosès, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰⁴ G. Lukács, *El asalto a la razón*, trad. Wenceslao Roces, Grijalbo, Barcelona, 1976, p. 449.

comprensiblemente del enfoque historicista de Meinecke. Rosenzweig estudia el pensamiento de Hegel en relación con los acontecimientos personales, políticos e históricos de su tiempo. Estos elementos son decisivos en la conformación gradual del pensamiento hegeliano. Según Honneth, el método meineckiano es aprovechado por Rosenzweig para destacar el «lado existencial de la posición política».¹⁰⁵ Rosenzweig no pretende solo un estudio erudito de Hegel. La intencionalidad de comprensión política del presente alemán en Meinecke está igualmente presente en Rosenzweig y en la intencionalidad de su tesis. Se trata de comprender la situación política alemana de su tiempo.

Otra prueba de este interés político —que, como veremos, se mantendrá en sus escritos de 1917 sobre la Primera Guerra Mundial— es la participación de Rosenzweig en 1909-1910 en la preparación de una sociedad de estudios, formada por filósofos e historiadores, dedicada a comprender la realidad cultural y política alemanas. El círculo de estudios, animado también por su primo Hans Ehrenberg, se reunió una sola vez en Baden-Baden y únicamente aceptaba en sus filas a investigadores alemanes. La primera intervención corrió a cargo de Rosenzweig y provocó el rechazo de los historiadores por su alto contenido filosófico y por su distancia respecto de la disciplina histórica. Sorprende este rechazo, pues el enfoque de *Hegel y el Estado* no será abarcar la coherencia filosófica del sistema hegeliano, sino reconstruir históricamente su pensamiento, aunque eso no impide que el capítulo más extenso del libro esté dedicado a una exposición sistemática de la *Filosofía del derecho*. En cualquier caso, hay testimonios de que el rechazo sufrido por Rosenzweig en Baden-Baden estuvo motivado por el antisemitismo de algunos asistentes.¹⁰⁶

Rosenzweig escribió la mayor parte de *Hegel y el Estado* entre 1909 y 1914, aunque todavía completaría el libro en 1919. Honneth ha detallado el proceso y las etapas de investigación de Rosenzweig durante esos años.¹⁰⁷ Entre 1910-1911 estudia directamente manuscritos de Hegel en la Universidad de Berlín. En 1912 presenta un capítulo del libro como tesis doctoral en la Universidad de Freiburg bajo la dirección de

¹⁰⁵ A. Honneth, *art. cit.*, p. 562.

¹⁰⁶ A. Honneth, *art. cit.*, pp. 562-563.

¹⁰⁷ Cf. A. Honnet, *art. cit.*

Meinecke, pero continúa sin pausa la investigación en Leipzig el semestre de invierno de 1912/1913. Vuelve a instalarse en Berlín entre la primavera de 1913 y el verano de 1914, momento en que estalla la Guerra Mundial. A través de la lectura del espistolario de Rosenzweig, Honneth constata el creciente desinterés con el que, desde finales de 1913, Rosenzweig continúa el trabajo sobre Hegel. Honneth lo atribuye a la importancia que adquieren la religión y el judaísmo, así como la asistencia de Rosenzweig a los cursos de Hermann Cohen. Es preciso destacar que en la reconstrucción de Honneth no figura ninguna mención a la experiencia de Rosenzweig en la sinagoga berlinesa en 1913, acontecimiento que, como hemos visto, marca un punto de inflexión en su vida, pues determina su decisión de reorientar toda su vida al judaísmo. Esto implicará renunciar a la carrera universitaria y, por ello mismo, al proyecto académico asociado a la redacción de *Hegel y el Estado*. La obra se publica finalmente en 1920, apenas un año antes de *La estrella de la redención*. Sin embargo, no hay que perder de vista que Rosenzweig trabajó en *Hegel y el Estado* durante todo 1913, tiempo en el que su regreso al judaísmo había dado comienzo al itinerario intelectual que desembocaría en la formulación de un «nuevo pensamiento».¹⁰⁸ Asimismo, en 1919, combinaba la corrección de los manuscritos de *Hegel y el Estado* y de *La estrella de la redención*.¹⁰⁹

A pesar de la admiración que Rosenzweig siente por *Weltbürgertum und Nationaastaat*, su evaluación filosófico-política del tránsito del Estado hegeliano al Estado-Nación bismarckiano no sigue a Meinecke. Es cierto que este no adoptaba las posiciones extremas de un Treitschke, verdadero «apóstol» del maquiavelismo del Estado prusiano,¹¹⁰ pero sí se situaba en la defensa conservadora del realismo político

¹⁰⁸ La carta de Rosenzweig a Meinecke del 30 de agosto de 1920 (hay traducción al español de Marcelo G. Burello en Rosenzweig, *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Lilmod, Buenos Aires, 2007, pp. 82-88) con motivo de la publicación y envío de *Hegel y el Estado* ofrece aclaraciones sobre este punto. Rosenzweig expresa la voluntad de sincerarse con su antiguo maestro sobre la razón de su renuncia a la carrera universitaria y a la habilitación. Subraya que el autor de *La estrella de la redención* es «de otro calibre» al de *Hegel y el Estado* y que el origen del cambio es 1913, momento en que su vida es determinada completamente por ese «ímpetu oscuro» que solo puede llamar: «mi judaísmo».

¹⁰⁹ Cf. Carta a Margrit Rosenstock del 22 de junio de 1919, en la que da cuenta del periodo de corrección simultánea de los manuscritos de *La estrella* y *Hegel y el Estado*: «[...] pronto voy a empezar a confundir los dos libros y no voy a saber cuál me gusta y cuál no» (*bald beginne ich die beiden Bücher zu verwechseln und weiss nicht mehr welches mir gefällt und welches nicht*), *Gritlie-Briefe*, *op. cit.*, p. 339; véase también la carta a Margrit Rosenstock del 20 de junio de 1919, *op. cit.*, p. 336.

¹¹⁰ S. Mosès, *op. cit.*, p. 26.

como el camino histórico correcto para Alemania. Frente a esto, Rosenzweig ya tiene una posición escéptica en el momento de comenzar a redactar *Hegel y el Estado*.¹¹¹ En una carta de 1923 indica que ya desde el comienzo de la redacción de su tesis en 1909, consideraba «nociva» (*schädlich*) la filosofía de Hegel.¹¹² Más tarde, en una mirada retrospectiva, admitirá que desde entonces consideraba la filosofía de Hegel como un «mal» (*Verderb*). La posición de Rosenzweig era, por tanto, contraria a la de Meinecke, buscaba reivindicar la herencia del universalismo alemán frente al nacionalismo imperialista de Bismarck. Como afirma Honneth, Rosenzweig consideraba excesivamente limitado el marco del Estado-Nación para asumir el «pluralismo cultural de diversos pueblos en un mismo territorio».¹¹³

Esta posición de distancia escéptica aparece ya en el prólogo que escribe después de la guerra a la edición de *Hegel y el Estado*, es decir, en un tiempo en el que ya ha terminado la redacción de *La estrella de la redacción* y en el que ya había tomado la decisión de no habilitarse como profesor universitario. En este prólogo Rosenzweig inscribe primero su tesis en la gran tradición de los estudios hegelianos, a saber, en la línea de trabajos que han marcado la recepción del pensamiento de Hegel: las obras de Karl Rosenkranz, Rudolf Haym y Wilhelm Dilthey.

¹¹¹ En una carta de octubre de 1928, un año antes de morir, Rosenzweig reflexiona retrospectivamente sobre la visión de Hegel que tenía ya en el momento de la redacción de su tesis: «Glockner considera fallido en el libro sobre Hegel aquello que justamente yo quería mostrar. Esta generación de catedráticos no puede ni imaginarse que se vea a Hegel como una perdicción (*Verderb*)», *Briefe, op. cit.*, p. 622. Y en relación con su posición crítica respecto del nacionalismo prusiano, años antes de comenzar la redacción de su tesis, una entrada en su diario lo manifiesta con claridad: «En torno a 1900 se gritaba “raza”, en torno a 1800 se gritaba “humanidad”. ¿¿¿Progreso??? En cualquier caso, el objetivo de 1800 era más amplio», *GS*, I, p. 25; esta comparación entre 1800 y 1900 contiene *in nuce* la posición crítica de Rosenzweig sobre la génesis del pensamiento político de Hegel y su conexión con el nacionalismo prusiano.

¹¹² Se trata del extracto de una carta del 2 de febrero de 1923 recogida por Nahum Glatzer en *Franz Rosenzweig: His Life and Thought, op. cit.*, p. 129.

¹¹³ Honneth cita y comenta al respecto una carta de Rosenzweig a Hans Ehrenberg del 6 de agosto de 1909, «Nachwort», *op. cit.*, p. 569. También Remo Bodei insiste en la diferencia entre Meinecke y Rosenzweig: este «ante la aceleración del fenómeno del racismo y el combativo nacionalismo germano» expresa «su preferencia por las concepciones cosmopolitas de Goethe y por el universalismo hebreo», en «Introduzione» a la edición italiana de *Hegel e lo stato*, trad. A. Lucia Kunkler, Il Mulino, Bologna, 1976, pp. XVII-XVIII; Bodei va más lejos; no se trataría solo de una distancia escéptica de Rosenzweig frente a la posición política de Meinecke, sino del proyecto de combatir el realismo político que va de Hegel a Bismarck: «Entonces, Rosenzweig, si bien con muchísimo reparo, acepta la continuidad entre Hegel y Bismarck [...] solo para combatirla como indeseable», R. Bodei, *op. cit.*, p. XXII.

Rosenzweig analiza en qué medida y en qué sentido estos tres grandes estudiosos tomaron en cuenta la dimensión política del pensamiento hegeliano. La obra de Rosenkranz apenas contiene consideraciones políticas, pues en su tiempo la cuestión teológica era prioritaria. No sucede así con el estudio de Haym, el famoso *Hegel und seine Zeit* de 1857, obra que determinó la recepción de Hegel desde su publicación hasta el siglo XX. Rosenzweig se detiene en clarificar el proyecto de su autor. El escrito de Haym tenía una doble cara: era un «escrito filosófico» y, a la vez, de modo velado, una «polémica política» (*politische Streitschrift*).¹¹⁴ Es posible identificar una cercanía entre el interés de la mirada de Haym y el de Rosenzweig. Esta doble condición de conocimiento histórico-filosófico y de polémica o crítica política se va haciendo visible a lo largo de *Hegel y el Estado*.¹¹⁵ Por ello no es casualidad que Rosenzweig se detenga a comentar a Haym. Nada más lejos de la intención de Haym que una finalidad apologética. El libro fue más bien una especie de liberación para su autor. A los ojos de Haym, Hegel condensaba en expresión filosófica todo el peligro de su época. Ese peligro no era otro que la «divinización de la historia» (*Geschichtsvergötterung*) y el efecto reaccionario de la concepción hegeliana del Estado.¹¹⁶ Esto implicaba la pérdida de conexión entre la cultura universalista de 1800 y la generación de defensa del Estado-Nación como finalidad máxima de la cultura. Haym indicaba con claridad que la filosofía de Hegel había sido «refutada por el progreso de la historia».¹¹⁷

Uno de los méritos de Dilthey es haber despertado el interés por la obra de Hegel en una época marcada por el positivismo y el psicologismo. También proviene de Dilthey la centralidad de la relación Hegel-Hölderlin, aspecto sistemáticamente atendido en la obra de Rosenzweig. Efectivamente, en lo que Rosenzweig considera el momento

¹¹⁴ *HS*, p. 14.

¹¹⁵ Así lo valora también la lectura de Guy Petitdemange: «*Hegel und der Staat* no carece de analogía con la tentativa, igualmente política, de Haym», en «Hegel et Rosenzweig. La différence se faisant», en *Les Cahiers de la nuit surveillée*, París, 1982, pp. 159-160. Otto Pöggeler también explicita este paralelismo: «[...] en su libro sobre Hegel, él [Haym] buscaba mostrar que Hegel, a través de una serie de ilusiones metafísicas, transfiguró la visión estética de la vida elaborada por el clasicismo de Weimar en un ideal político [...] Rosenzweig toma nota de la tesis de Haym; el propio Rosenzweig quería señalar las “semillas [plantadas] hacia 1800 que se hicieron visibles en 1900”», «Between Enlightenment and Romanticism: Rosenzweig and Hegel», *art. cit.*, p. 120.

¹¹⁶ *HS*, p. 14.

¹¹⁷ *Ibid.*

decisivo en la vida intelectual de Hegel de cara al sentido de fondo que alentará la construcción de su sistema está la influencia intelectual de Hölderlin. Ahora bien, el enfoque diltheyano no concibe la cuestión política como una fuerza estructuradora del sistema hegeliano,¹¹⁸ al contrario de lo que sucede en *Hegel y el Estado*.

Hecha esta valoración panorámica de los tres grandes estudiosos de Hegel, Rosenzweig inserta la sorprendente afirmación de que esta línea ha quedado quebrada en su propio libro. *Hegel y el Estado* está fuera de tiempo, pertenece a una época que no es la del escritor y lector del prólogo. Después de la guerra nadie tendría el valor de escribir historia de Alemania.¹¹⁹ ¿Qué significa esta observación? El propósito había sido contribuir, desde el campo intelectual, a rescatar una visión de la cultura alemana que la apartara del nacionalismo imperialista y que conectara con los principios universalistas de la cultura alemana de 1800. La Primera Guerra Mundial significó la consumación de la posición política contraria al espíritu que Rosenzweig quería reivindicar con su obra.

Rosenzweig explicita que su objetivo había sido estudiar y descomponer (*zersetzen*) —comentando este mismo párrafo Axel Honneth usa el término *Dekonstruktion*¹²⁰— el concepto hegeliano de Estado, duro y limitado, para posibilitar una mirada interior y exterior más abierta y amplia del «futuro alemán». Y añade: «Ha sucedido de otra manera, un campo de ruinas marca ahora el lugar donde antes estaba el imperio (*Es ist anders gekommen, ein Trümmerfeld bezeichnet den Ort, wo vormals das Reich war*)».¹²¹ Es decir, había ocurrido lo contrario de lo que Rosenzweig pretendía contribuir a evitar, desde el campo intelectual, con su libro. Por eso indica que en 1920, no hubiese tenido sentido escribir el libro. Lo publica hoy como documento de los años de preguerra tal y como entonces lo escribió. Únicamente ha agregado una *Schlussbemerkung* y otros añadidos fácilmente reconocibles. Como veremos, esta *Schlussbemerkung* no solo tiene un carácter meramente explicativo, sino que sitúa en otro nivel la lectura de *Hegel y el Estado* y permite confirmar el principio hermenéutico

¹¹⁸ HS, p. 17.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Cf. A. Honneth, *art. cit.*

¹²¹ HS, p. 18.

de Pöggeler antes citado: la importancia de *Hegel y el Estado* para la comprensión de *La estrella de la redención* y viceversa.¹²² Veamos por qué.

3. La genealogía del Estado como destino

3.1 Dos grandes corrientes políticas de la Ilustración en el contexto alemán

En términos de historia de las ideas políticas, Rosenzweig comprende la idea hegeliana de Estado como una respuesta a una problemática filosófico-política proveniente de la Ilustración. La Ilustración está atravesada por dos corrientes de pensamiento político simultáneas: por un lado, la exaltación de la libertad de la razón y la conciencia, a saber, la reivindicación de la autonomía del hombre y su realización en un Estado ideal y abstracto; por otro lado, el conocimiento empírico e histórico del Estado. En el origen de estas dos corrientes, Rosenzweig cita como antecedentes emblemáticos a Lutero y Maquiavelo. Se trata de subrayar que la Ilustración no solo se caracteriza por la defensa a ultranza de la razón y el entusiasmo por su universalismo, sino también por la voluntad de conocimiento histórico del Estado. Y este conocimiento no se presenta como mera erudición o servicio de la ciencia, sino como una consecuencia de la práctica política, es una reflexión directa sobre la práctica política. Piénsese en el caso citado de Maquiavelo.

La Ilustración es entonces una cabeza con dos caras. Conocer esa dualidad es imprescindible para comprender las ideas políticas tanto de la Ilustración como de sus derivas a lo largo del siglo XIX. Una cara, la que contiene la visión del revolucionario rousseauiano, mira al Estado como idea fundada en la razón; la otra observa la historia real, diversa y multiforme, y busca ordenarla en una imagen de Estado realista. De este modo tenemos el concepto de Estado racional, por una parte, y la consideración real e histórica de los Estados existentes, por otra.

¹²² Pierre Bouretz considera una cuestión abierta y difícil en el conjunto de la investigación sobre la evolución de Rosenzweig esclarecer la naturaleza de esta relación: «[...] sin duda es su manera [la de *Hegel y el Estado*] de habitar la intimidad del sistema cuya génesis reconstruye lo que hace de ese libro, todavía hoy, una referencia, mientras que sigue siendo más difícil determinar su papel en la evolución intelectual de Rosenzweig», en *Testigos del futuro*, *op. cit.*, p. 154.

Estas dos corrientes están en el trasfondo de la elaboración teórica de Hegel. Su concepción de Estado debe entenderse como un intento de sintetizar estas dos corrientes heredades del pensamiento político ilustrado.¹²³ Su pertenencia a este doble legado estaba determinada también naturalmente por la realidad política del espacio cultural alemán del siglo XVIII. Esas dos tendencias coexistían igualmente en el resto de Europa y también se daban en la figura de un mismo filósofo, en Kant. Pero la especificidad de la cultura alemana respecto de los otros países europeos era, según Rosenzweig, la «indiferencia del hombre frente al Estado» (*Die Gleichgültigkeit des Menschen gegen den Staat*).¹²⁴ No sucedía así en Inglaterra o en Francia. En estos países la Ilustración había sido un movimiento presente e influyente en el propio Estado. Notemos ya que este es uno de los temas centrales que orientan la atención y la escritura de Rosenzweig, tanto en *Hegel y el Estado* como en *La estrella: la relación del individuo con el Estado*, el lugar del individuo, y —veremos después— el lugar del judío en el Estado.

En Alemania pesaba todavía a finales del XVIII la herencia del Imperio Cristiano. Esa influencia y la atomización en principados sin Estado unitario convirtió el movimiento político ilustrado en una fuerza no estatal, sino cultural,¹²⁵ de «Riga a Zürich», la ilustración alemana fue una «comunidad de estudiosos».¹²⁶ Y esta comunidad cultural alemana era «extraña al Estado» (*staatsfremd*), lo que no quiere decir «enemiga del Estado» (*staatsfeindlich*).¹²⁷ No podía ser enemiga porque no estaba familiarizada con el Estado, este no se presentaba en la forma moderna a la altura del pensamiento ilustrado.

¹²³ Cf. P. Bouretz, *Testigos del futuro*, *op. cit.*, p. 153; en su biografía intelectual sobre Rosenzweig, Nahum N. Glatzer sintetiza la aportación de Rosenzweig a los estudios hegelianos precisamente a partir de esta investigación sobre la integración de una concepción ética del Estado y una comprensión del Estado como fuerza del destino al que se pliega el individuo: «F. R. mostró cómo la concepción original del Estado militar estaba arraigada en un destino oscuro, inexorable y sobrehumano (*superhuman fate*) que se impone a sí mismo contra el individuo. Más tarde Hegel introdujo una noción de Estado como estructura moral. Durante un tiempo estas dos ideas de Estado coexistieron sin conexión en el pensamiento de Hegel. Sólo en su filosofía del derecho logró Hegel unir estas dos concepciones», en *Franz Rosenzweig. His life and thought*, *op. cit.*, pp. 93-94.

¹²⁴ *HS*, p. 26.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *HS*, p. 27.

¹²⁷ *Ibid.*

En el contexto de la Ilustración como comunidad intelectual de estudiosos, que contiene de hecho una unidad cultural alemana, pero que es ajena al Estado, surge la figura de la *polis* griega como ideal ético y político para esa comunidad por venir. Esto constituye una verdadera novedad. Se trata entonces de medir la situación política alemana con el ideal de la *polis* griega.¹²⁸ Esta novedad la subraya Rosenzweig al comprobar el cambio de posición de Herder en lo relativo a la libertad del individuo. En 1765, Herder defendía sin fisuras la libertad individual del ciudadano como máximo principio. Treinta años más tarde, el modelo comunitario de la *polis* impregnaba su pensamiento hasta el punto de conceder a la comunidad la primacía por encima de cualquier forma de libertad del individuo.

Para comprender *Hegel y el Estado*, hay que tener en cuenta la constelación histórica, filosófica y política en la que Rosenzweig inscribe el surgimiento gradual de la idea hegeliana de Estado. La herencia política de la ilustración es doble: el principio de libertad individual que queda garantizada por un Estado ideal y el realismo político que busca el orden estatal. Esa herencia adquiere un carácter peculiar en Alemania porque no tienen un Estado a la altura de los tiempos. Esa peculiaridad se ve sobredeterminada a su vez por el ideal de la *polis*, que la comunidad de estudiosos alemanes tomará como ideal político. Este es el trasfondo que enmarca la concepción hegeliana de Estado y evidentemente la relación del Estado con la religión y la Iglesia. Rosenzweig ha comenzado ya ahí a reconstruir la genealogía de la idea hegeliana de Estado.

3.2 Espíritu del pueblo y religión

El joven Hegel de Tübingen comparte con sus compañeros Hölderlin y Schelling el entusiasmo por la Revolución Francesa y por las ideas de Rousseau. Entre las anotaciones de los amigos en el *Stammbuch* de Hegel, encuentra Rosenzweig una que resume ese entusiasmo revolucionario del convictorio de Tübingen: «Vive la liberté! Vive Jean Jacques! In Tyrannnos!».¹²⁹ El lema de «Contra el Tirano» (*In Tyrannos*) lo

¹²⁸ HS, p. 28.

¹²⁹ HS, p. 41.

retomará Rosenzweig como cita inicial para la introducción a la tercera parte de *La estrella de la redención*. A ello se suma, por influencia del compañero de estudios de teología, Hölderlin, el entusiasmo por la antigua Grecia. Este es el punto de partida, un joven Hegel entusiasta de los ideales de la libertad de la Revolución Francesa y de una Grecia idealizada durante sus estudios de Teología en Tübingen. La base filosófica de esta posición política sería, además de Rousseau, el criticismo de Kant y Fichte. Pero ya en este momento Hegel va a interesarse por un tema que había sido marginal para el criticismo: la relación entre «religión positiva» y «religión natural».¹³⁰ Rosenzweig se ocupa de ello ampliamente en los textos de juventud que los editores agruparon bajo el título de *Volksreligion und Christentum*. Hegel pretende investigar aquí la «esencia de la Iglesia». Una de sus referencias fundamentales es la *Jerusalem* de Mendelssohn, especialmente en lo que se refiere a la temática de la relación entre Iglesia y Estado.¹³¹

En primer lugar, Hegel indica que la religión no es un ámbito opuesto a la sensibilidad humana. No hay separación estricta, como sí sucede en Kant, entre razón y sensibilidad, pues esta separación solo es válida en un «sistema de la moral». El primer paso entonces es cuestionar la separación entre el ámbito de lo religioso y el ámbito de la sensibilidad, que Hegel asocia a la vida del pueblo. Por eso habla Hegel de *öffentliche Religion*, que podríamos traducir por *religión pública*, pues la religión no determina solo la acción individual, en su moralidad, sino también el «espíritu de la nación».¹³² El cometido de la religión va más allá de la esfera moral, la «religión del pueblo» (*Volksreligion*) debe elevar la dignidad del pueblo, despertar y sustentar sus fuerzas.

¹³⁰ HS, p. 42.

¹³¹ Liliana R. Feierstein, siguiendo a Shlomo Avineri, subraya el hecho de que Rosenzweig fuera probablemente el primer estudioso de Hegel en considerar decisiva la influencia de Mendelssohn para comprender el pensamiento hegeliano sobre la relación Iglesia-Estado, cf. L. R. Feierstein, *Von Schwelle zu Schwelle. Einblicke in den didaktischen-historischen Umgang mit dem Anderem aus der Perspektive jüdischen Denkens*, Edition Lumière, Bremen, 2010, p. 152. En junio de 1919, cuando Rosenzweig se halla simultáneamente corrigiendo los manuscritos de *Hegel y el Estado* y *La estrella de la redención* para una próxima publicación, recibe la oferta de participar con un estudio en una edición monumental de las obras completas de Mendelssohn. Rosenzweig relata en una carta a Margrit Rosenstock del 4 de junio la influencia que Hegel y Kant habían recibido de la *Jerusalem* de Mendelssohn, *Die "Gritli"-Briefe*, op. cit., p. 317.

¹³² HS, p. 43.

Ahora bien, ¿cómo evitar que esta religión del pueblo se convierta en un fetiche, en una fe fetichista ajena a la moral racional? Esta religión tiene que coincidir en sus enseñanzas con la religión racional (Kant). No se trata de que la religión únicamente prepare pedagógicamente las verdades de la religión racional kantiana, sino que influyan de manera general en el pueblo.¹³³ Por ello, la religión popular debe contener «corazón» y «fantasía». Y para alejarse del fetichismo y la superstición deben usarse las artes más aptas: el canto popular y la música sacra.

La preocupación principal de Hegel en estos textos de juventud es reivindicar una función nacional, de cohesión y fortalecimiento de la comunidad en la religión, frente a la religión reducida a mera expresión simbólica o pedagógica del autónomo teísmo moral kantiano. El paso que subraya Rosenzweig en esta reivindicación de la religión que hace el Hegel de Tübingen es el siguiente: el tercer elemento clave de la religión popular es su contribución a la vida del pueblo en tanto que conformador del Estado. La atención de Rosenzweig se dirige rápidamente a este punto, por eso comenta a modo de síntesis: «La religión del pueblo y las relaciones políticas juntas conforman el Espíritu del pueblo».¹³⁴

Podemos afirmar entonces que el interés hegeliano por la religión está orientado por un interés político. Rosenzweig indica inmediatamente cuál es la fuente que está operando en estos escritos del joven Hegel: su interpretación de 1789 a partir de la reelaboración de la idea del *Volksgeist*.¹³⁵ Hegel no entiende el *Volksgeist* como hará la escuela histórica posterior, a saber, como la fuerza primigenia de desarrollo de un pueblo, sino como su expresión más elevada. Es, por tanto, una parte de esa fuerza primigenia de desarrollo. El *Volksgeist*, en tanto vida del pueblo, es por ello «resultado» (*Ergebnis*).

Rosenzweig traza una genealogía de la idea de *Volksgeist* para comprender la modificación específica que introducen en ella los textos del joven Hegel. El origen de esta idea hay que buscarlo en Montesquieu, en su idea de *esprit general*. Aunque Hegel

¹³³ HS, p. 44.

¹³⁴ «La religion del pueblo y las relaciones políticas configuran juntas el espíritu del pueblo (*Volksreligion und politische Verhältnisse zusammen bilden den Geist des Volks*)», HS, p. 45.

¹³⁵ HS, p. 45.

ha cambiado los elementos que lo conforman, sigue compartiendo con Montesquieu la idea de que el *esprit general* no es una fuerza primigenia conformadora, sino el resultado de los distintos elementos que conforman un pueblo. Otras dos fuentes de esta idea son el romanticismo, con la peculiaridad de situar la fuente de ese *Geist* en el ámbito de lo irracional, y la *Crítica del juicio* de Kant, con su idea de genio, que influirá de manera determinante en Fichte y Schelling. La novedad de Hegel respecto del concepto del XVIII es el énfasis en la idea de resultado como «totalidad viva». Con esta indicación intuimos ya los primeros pasos que van a dirigir la operación del pensamiento político hegeliano y el hilo crítico que Rosenzweig persigue en *Hegel y el Estado*. Frente a la mera yuxtaposición de elementos diversos (Montesquieu) que dan lugar al *esprit general*, al carácter de un pueblo, Rosenzweig considera que la aportación hegeliana al concepto reside en comprenderlo como *einheitliches Wesen*, «esencia unitaria», ahí reside el carácter novedoso del *Volkgeist* hegeliano.¹³⁶ Rosenzweig se detiene en detectar esta especificidad hegeliana en la transformación del concepto, la describe como una «aspiración a la unificación abarcable por la mirada» (*Streben nach anschaulichen Vereinheitlichung*) o el «impulso hacia la unidad» (*Drang nach Einheit*).¹³⁷

Hay otro elemento novedoso que aleja a Hegel de Montesquieu y que remite a la referencia que había hecho Rosenzweig antes, a saber, que la idea de *Volkgeist* en Hegel está asociada a su interpretación de la Revolución Francesa. En estos escritos sobre la religión del pueblo, Hegel identifica al *Volkgeist* con la «razón universal» (*allgemeine Vernunft*).¹³⁸ Y Razón significa en ese momento Ilustración, criticismo kantiano y Revolución Francesa, los ideales de libertad que entusiasman a Hegel, Hölderlin y Schelling en Tübingen. La cultura nacional de un pueblo está determinada por el grado de adquisición de la razón universal.

Y es ahí donde Rosenzweig vuelve a subrayar la novedad de la mirada de Hegel. En ese contexto ve Hegel la función específica de la religión. La religión es una mediadora entre la vida del pueblo y la razón, se trata de la mediación más importante.

¹³⁶ *HS*, p. 46.

¹³⁷ *HS*, pp. 46-47.

¹³⁸ *HS*, p. 47.

El contenido de la religión es racional, aunque la religión del pueblo esté por debajo de la religión racional-moral de Kant. Lo importante aquí para Rosenzweig es subrayar que la religión no es solo una pedagogía simbólica que prepara en lenguaje inferior la religión racional kantiana (pero de la que puede prescindir la razón práctica), sino que desempeña un papel en la configuración de la racionalidad del pueblo. La razón universal no es solo un asunto de la moral individual, sino un fundamento de la vida nacional en su conjunto (*nationales Gesamtleben*).¹³⁹

Veamos la valoración que hace Rosenzweig de estos escritos tempranos sobre religión en relación con la cuestión del Estado. Estos escritos esbozan por primera vez claves que van a reaparecer en el sistema completo de la doctrina de Hegel sobre el Estado, a saber, en la *Filosofía del derecho*, y que Rosenzweig acentúa en su lectura. Lo que en estos escritos se denomina «Ilustración» o «núcleo racional» se convertirá más tarde en la *Sittlichkeit*, la «eticidad», y en la «forma del Estado».

Rosenzweig llama la atención sobre el hecho de que en estos textos no se tematiza la relación del individuo con el Estado, sino solo del *Volksgeist*¹⁴⁰ con el Estado. En ese sentido, a Rosenzweig le asombra que la idea de Estado que se presenta en estos manuscritos sólo tenga como cometido acompañar el desarrollo natural del pueblo. El modelo es el de la planta. Ahí está el sentido de la libertad como crecimiento natural y el sentido de la religión del pueblo, que es la mediadora más importante entre la vida del pueblo y la razón universal. El peso está puesto todavía en el pueblo y no en el Estado. La condición racional está depositada en el desarrollo cultural del pueblo, fundado en la religión, y no especialmente en la esfera política o en el Estado. La debilidad en el papel otorgado al Estado en estos textos lo valora Rosenzweig como una especial ceguera de la generación de Hegel ante lo que realmente estaba pasando en Francia: «el surgimiento del nuevo Estado-Nación».¹⁴¹ Rosenzweig señala que la generación de Hegel «veía la libertad, pero no el Estado» (*man sah die Freiheit, aber nicht den Staat*).¹⁴²

¹³⁹ HS, p. 47.

¹⁴⁰ HS, p. 48.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

Aquí vemos la conexión con la interpretación de fondo que Rosenzweig consigna en el primer capítulo y que estará presente también, como veremos, en sus escritos políticos de 1917 —especialmente en *Globus*. La Ilustración transmite una doble cara: el sueño revolucionario de la libertad y los Derechos del Hombre garantizados por el Estado es una de ellas; la otra es el realismo político, el surgimiento del Estado-Nación moderno, asunto central de la teología política de Rosenzweig. El texto sobre *Volksreligion* del joven Hegel manifiesta el horizonte alemán desde el que escribe. Hemos visto que la comunidad de estudiosos que había formado la unidad cultural de la ilustración alemana era *staatsfremd*, extraños o extranjeros al Estado y por eso solo podían ver la cara de la libertad en 1789.

Ahora bien, la generación de Hegel, que solo percibía todavía el perfil de la libertad, no la comprendió prioritariamente como libertad individual, sino que la proyectó en la libertad colectiva del pueblo. Las ideas de Hegel sobre el papel de la religión en la construcción del pueblo y del espíritu del pueblo remiten a esa prioridad de la comunidad. Más que el contenido de la religión, a Hegel le interesa la religión como instancia configuradora del pueblo, es evidentemente *Volksreligion*. Pero esta prioridad de la libertad del pueblo no es la prioridad, todavía, del Estado. El Estado no aparece como el operador necesario de la construcción de la verdadera comunidad, de la plena realización del pueblo como nación.

3.3 Iglesia, Estado y Derechos Humanos

En el escrito *La positividad de la religión cristiana*, redactado en Berna, Hegel revisa los temas que había tratado en los *Fragmentos sobre religión del pueblo y cristianismo*. La revisión tiene lugar, señala Rosenzweig, desde el punto de vista de la nueva fuerza que retoma en Hegel el ideal de la libertad del Yo, influencia de raigambre kantiana y fichteana que orientará su visión de la religión, la Iglesia y el Estado.

Rosenzweig decide no ocuparse de *La vida de Jesús*, pues no contiene elementos relevantes para reconstruir la genealogía de la idea de Estado. En cambio, estos elementos sí se encuentran en *La positividad de la religión cristiana*, a la que

Rosenzweig dedica una atención pormenorizada. La primera novedad con respecto a los *Fragmentos* de Tübingen es el cambio de enfoque. La misma temática es abordada ahora desde una perspectiva histórica. No se trata de encontrar la esencia del cristianismo primitivo originario, sino de buscar el nexo entre la comunidad primitiva y el surgimiento de la Cristiandad.

En ese sentido, la cuestión política aparece al ocuparse de los discípulos de Jesús. Estos no tenían en principio ninguna proyección estatal o política, el centro neurálgico era Jesús. La dimensión política se adquiere cuando Jesús se convierte en el elemento central de una religión positiva con su doctrina establecida. Explica Rosenzweig:

Sólo cuando la comunidad ha asumido la positividad (*Positives*) en su fe y en su organización y, junto a esto, ha aprendido a considerar los mandamientos de vida virtuosa como positividad, entonces entra en relación decisiva con el Estado.¹⁴³

La dimensión política del cristianismo aparece cuando se convierte en religión positiva, con sus dogmas y su cuerpo doctrinal. En cambio, la comunidad primitiva que convive con Jesús era una comunidad apolítica, ajena a toda proyección política realizable. Para el cristianismo carismático de las pequeñas comunidades era imposible pensar una relación con el Estado.¹⁴⁴

Hegel se aparta ahora de la consideración histórica del cristianismo para volver al enfoque teórico sobre la relación entre Iglesia y Estado. Según Rosenzweig, Hegel se inspira aquí de nuevo en Mendelssohn y Rousseau, pero va a aportar elementos novedosos. Para Mendelssohn, las convicciones íntimas de los hombres, por ejemplo, sus creencias religiosas, no se podían introducir en el contrato social. Ese es el fundamento que sustenta la separación entre Iglesia y Estado. Para Hegel, en cambio, la separación y la relación se basan en el concepto de sociedad y en la diferencia clave entre una «sociedad obligatoria» (*Zwangsgesellschaft*) y una «sociedad voluntaria»

¹⁴³ HS., p. 61.

¹⁴⁴ HS, p. 62.

(*freiwilligen Gesellschaft*). El Estado es una *Zwangesellschaft*, es obligatorio cumplir con sus leyes. No sucede lo mismo con la Iglesia, esta es una *freiwillige Gesellschaft*. Lo importante aquí es subrayar que, para Hegel, la Iglesia no puede situarse por encima del Estado, pues este no podría aceptar un Estado dentro de sí mismo.¹⁴⁵ A pesar de que el Estado busca promover el «espíritu virtuoso» en el pueblo, en última instancia sus obligaciones son únicamente leyes. Estas obligaciones se insertan en el ámbito de la mera «legalidad». En cambio, el ámbito de la moral y del fomento de la vida virtuosa es asunto de la Iglesia. En ningún caso estos comportamientos virtuosos pueden convertirse en materia de obligación legal, pues entonces perderían justamente su condición moral.

Ahora bien, esto es lo que teóricamente debería suceder. Este reparto de esferas entre la Iglesia y el Estado, la moral por un lado —voluntaria— y el derecho, por otro —obligatorio— se ha desvirtuado en la historia moderna. La causa está en que el Estado no ha limitado a la Iglesia en su esfera. La Iglesia busca influir en el ámbito de la legalidad, más allá de la moralidad voluntaria, y el Estado ha claudicado frente a ella. Lo mismo ha sucedido al Estado frente a los gremios o el corporativismo universitario, por ejemplo, cuando acepta que la universidad elija a sus profesores.¹⁴⁶ Lo fundamental es que el Estado renuncia en estos casos a proteger al individuo frente a esos otros polos de influencia. El núcleo de la cuestión es aquí la libertad del individuo y su relación directa con el Estado. Rosenzweig señala que, en esta interpretación, el Estado aparece como el último garante incondicional de la libertad del individuo. Como había adelantado Rosenzweig, la renovación del impulso kantiano en Hegel se hace aquí visible.

Más visible todavía se vuelve si consideramos que Hegel traza también aquí un límite a la influencia del Estado: los Derechos Humanos (*Menschenrechte*), que se deben naturalmente a todo individuo. Comenta Rosenzweig este giro en el texto de Hegel: «El pensamiento de los derechos humanos irrumpe en el terreno acotado del *contrat social* (*Der Gedanke der Menschenrechte bricht ein ins Gehege des contrat*

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *HS*, p. 63.

social)». ¹⁴⁷ Si bien el Estado está fundado en la libertad del contrato —Rosenzweig repara en que Hegel reconoce una justificación filosófica de esa libertad en la posibilidad de la emigración—, la Iglesia adquiere el monopolio de la educación y de la decisión sobre la pertenencia del individuo a la propia Iglesia. Esto significa que *de facto* la Iglesia no permite la libre adscripción a una determinada confesión, sino que la impone. Y, en la defensa de la libertad del individuo, el Estado ha capitulado frente a ella.

Allí donde el Estado pierde la referencia a los Derechos del Hombre pierde también el sentido de la libertad del individuo como prioridad máxima. De este modo, el Estado pasa a convertirse en una Iglesia, deja surgir en él una «herrschende Kirche» o bien se asocia con ella y se extralimita así es sus poderes. Rosenzweig subraya que Hegel ha situado la libertad del individuo en el lugar más elevado:

Hasta esa altura ha ascendido la fe hegeliana en el enseñoramiento humano (*menschliche Selbstherrlichkeit*); tan alto eleva ahora su acusación contra el Estado (*wider den Staat*). ¹⁴⁸

Es importante recalcar este punto en el conjunto de *Hegel y el Estado*. Rosenzweig identifica a un Hegel a la vez prehegeliano e incluso, retrospectivamente, de algún modo, «antihegeliano». La posición crítica de Rosenzweig se perfila en la atención al contraste que supone la afirmación de la libertad y dignidad del individuo por encima del Estado frente a la idea de Estado en la *Filosofía del derecho*. La lectura genealógica de Hegel aparece como el diagnóstico crítico de este abandono de todo lo que pudiera suponer un freno a la ubicación del Estado en un nivel de prioridad por encima del individuo.

El modelo de Estado que defiende aquí implícitamente Hegel está inspirado por los ideales de la Revolución Francesa. Su defensa de la dignidad del hombre como valor superior al Estado proviene, como decíamos al comienzo de este epígrafe, de su

¹⁴⁷ *HS*, p. 64.

¹⁴⁸ *HS*, p. 65.

revalorización de Kant y Schiller. Hegel señala que el Estado que asfixia la individualidad del hombre y su dignidad no tiene alma. Y Rosenzweig adelanta que esta falta de alma se convertirá en una ausencia de *eticidad* (*Sittlichkeit*) en la formulación futura del pensamiento hegeliano.

Rosenzweig pone en contacto esta posición temprana de Hegel sobre la relación entre libertad del individuo y Estado con el texto *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Rosenzweig descubrió este programa —de gran importancia para el estudio de la genealogía del idealismo alemán— durante su investigación sobre los manuscritos de Hegel. Data su redacción hacia 1796. A pesar de ser la letra de Hegel, Rosenzweig considera que se trata de la copia de un texto original de Schelling.¹⁴⁹ Rosenzweig resalta la influencia que tuvo el *Programa de sistema* en el pensamiento político de Hegel de ese momento. El *Systemprogramm* describe el Estado como una entidad mecánica ajena a la razón y la libertad: «sólo lo que es objeto de la *libertad* se llama *idea*» (*Nur was Gegenstand der Freiheit ist, heisst Idee*). A diferencia de lo que sucederá después en la filosofía del Hegel maduro, el Estado aquí no es la realización de la libertad, sino una exterioridad formal, artificialmente unida a la libertad de la vida. El *Programa* es explícito:

¹⁴⁹ Rosenzweig, «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund», en Franz Rosenzweig, *Zweistromland*, *op. cit.*, pp. 109-154. Rosenzweig escribió su largo comentario, filológico y filosófico, al *Systemprogramm* en verano de 1914. Este trabajo se publicó en los *Sitzungsberichten* de la Academia de las Ciencias de Heidelberg en 1917; cf. Nahum N. Glatzer, *op. cit.*, p. 31. La atribución rosenzweigiana de la autoría a Schelling fue cuestionada en 1926 por el especialista en Hölderlin Wilhelm Böhm, que considera a Hölderlin su verdadero autor; véase también al respecto la posición de Pierre Bertaux sobre la inspiración de Hölderlin en la autoría de Schelling, *Hölderlin y la Revolución Francesa*, trad. M. Sarabia, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992, pp. 74-77. Más tarde, Otto Pöggeler (por ejemplo, en «Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus», en *Hegel-Studien Beiheft* 4, 1968, pp. 17 y ss.) propondrá una hipótesis alternativa: Hegel no solo es el *redactor* del texto, sino también su autor original. En cualquier caso, señala también, como Rosenzweig, la influencia hölderliniana en el texto. Para S. Mosès, lo que queda claro es que Schelling, Hölderlin y Hegel compartían entonces un espacio intelectual común que cristalizó en este «Sistema de programa», cf. S. Mosès, «Rosenzweig et Hölderlin», en *Franz Rosenzweig. Sous l'Étoile*, Hermann, París, 2009, pp. 174-175; véase también el comentario de Gesine Palmer en la edición citada de *Zweistromland*, p. 238. Desde el ámbito de los estudios de Schelling, Arturo Leyte coincide con Mosès: «Como si de un proyecto común del grupo de amigos se tratase, el documento [...] no lleva título ni firma. [...] Escrito por mano de Hegel, su autoría en lo relativo a la concepción y las ideas bien puede ser compartida. La filología, defendiendo la pertenencia a un solo autor, no puede olvidar la participación y el acuerdo bajo el que presumiblemente coincidieron tres pensadores. En cierto modo, tanto Hölderlin, como Hegel y Schelling se encuentran escondidos en el corazón de esas letras», *Las épocas de Schelling*, Akal, Madrid, 1998, p. 23.

¡Debemos ir más allá del Estado! (*Wir müssen über den Staat hinaus!*), pues todo Estado trata a los hombres libres como engranajes mecánicos; y eso no debe (*soll*) hacerlo, por eso debe cesar (*aufhören*).¹⁵⁰

Según el minucioso comentario¹⁵¹ con el que Rosenzweig acompañó la publicación independiente del *Programa*, la primacía de la libertad implica la prevalencia del individuo frente al todo; la perfección moral de los individuos hará posible la reconciliación con la naturaleza y la abolición del derecho, que restringe la libertad humana. Es cierto que el derecho aspira a realizar este *Endzustand*, pero de tal manera que se erige en poder coactivo exterior sobre la vocación más alta de los hombres. La vocación moral no puede permitir la validez absoluta de la máquina. Rosenzweig indica en su comentario que la situación final de reconciliación «reside más allá del derecho y de su coerción» (*jenseits des Rechts und seines Zwangs*). Para el joven Schelling, el lugar del Estado coincide con la violencia del derecho, es decir, con su carácter mecánico e impersonal. La situación final (*Endzustand*), sin duda, el final de la historia, debe implicar el fin de toda coerción (*Aufhören alles Zwangs*). Rosenzweig ve en el texto de Schelling incluso una clara separación del proyecto kantiano de «paz perpetua»:

El final kantiano de la historia, la confederación cosmopolita de Estados con el fin de una paz perpetua, no puede valer para el entonces severo individualista Schelling, que sólo quiere reconocer la eticidad comunitaria como medio para la realización «moral», únicamente como un apoyo necesario a la libertad incondicional de una esencia individual, del sí mismo de cada individuo [*Selbtheit aller Individuen*].¹⁵²

¹⁵⁰ «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund», en Franz Rosenzweig, *Zweistromland*, *op. cit.*, p. 112.

¹⁵¹ Liliana R. Feierstein ha destacado el interés que posee por sí mismo el comentario de Rosenzweig al *Systemprogramm*; Feierstein considera que el método de comentario, extremadamente atento a las materialidad de los manuscritos entronca a Rosenzweig con la «hermenéutica judía», cf. *Von Schwelle zu Schwelle*, *op. cit.*, pp. 158-160.

¹⁵² *Zweistromland*, *op. cit.*, p. 125.

Schelling afirma aquí una libertad del sujeto moral vinculada a la esperanza en el final de la historia *más allá del derecho*. Conviene anticipar aquí que Rosenzweig asumirá más tarde en *La estrella de la redención* sobre todo la crítica a la idea de Estado como máquina, pero no en nombre de una defensa abstracta de la libertad del individuo frente a cualquier obligación o mandato.¹⁵³ En *La estrella de la redención*, la revelación pronuncia un mandamiento de amor que pertenece a la constitución misma de la subjetividad humana.¹⁵⁴ La llamada a no absolutizar el orden jurídico-político tiene que ver con el carácter despersonalizado y anónimo de éste, su condición de *totalidad ética*.

Volvamos al texto de Hegel leído por Rosenzweig. Este acaba de señalar la influencia de Schelling en esta posición crítica con el Estado. Y, sin embargo, en este joven Hegel posicionado en la defensa de la libertad individual, no encontramos nada semejante a la consigna «¡Debemos ir más allá del Estado!» (*Wir müssen über den Staat hinaus!*) de Schelling. En el texto de Hegel el Estado se aparta de su modelo ideal cuando se deja pervertir por la influencia eclesiástica, cuando se convierte en una imitación de la Iglesia, en última instancia, cuando no se convierte en el garante incondicional de la libertad individual y de los Derechos del Hombre. Ahora bien, esto no significa ir contra el Estado o buscar un más allá del Estado cuando se constata que esto no sucede. Comenta Rosenzweig al respecto: «El odio al Estado no podía convertirse para él [a Hegel] en una negación del Estado» (*Der Staatshass konnte ihm nicht zur Staatsverneinung werden*).¹⁵⁵ La diferencia con el antiestatalismo de Schelling es evidente.

El otro tema que destaca Rosenzweig en el texto de Hegel, también perteneciente a la dimensión política de la religión, es la pregunta por cómo fue posible

¹⁵³ Rosenzweig expresa en una carta esta identificación con el texto de Schelling que él mismo descubrió. El gesto por el que se dice destinado a ese descubrimiento coincide con su autodefinición como «antihegeliano»: «Soy antihegeliano (y antifichteano); mis santos custodios entre los cuatro son Kant y —sobre todo— Schelling. Que haya sido precisamente yo quien descubriera el Schellingianum [se refiere al *Systemprogramm*] es una casualidad muy llamativa (que, no obstante, se ha mostrado a menudo en la historia de esos descubrimientos— a saber, que el hallazgo lo hace quien justamente estaba determinado a hacerlo)», carta a su madre del 15 de abril de 1918, *BT*, p. 538.

¹⁵⁴ «Revelación o el nacimiento siempre renovado del alma», *ER*, pp. 201-233; cf. Bensussan, *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie, op. cit.*, pp. 122-123. Rosenzweig se ocupa explícitamente de la diferencia entre «mandamiento de amor y obediencia legal» en *ER*, p. 265.

¹⁵⁵ *HS*, p. 66.

la cristianización del Imperio Romano y, por tanto, cómo fue posible la difusión del cristianismo y la subsiguiente conformación de la Cristiandad.¹⁵⁶ Hegel rechaza de entrada las respuestas fáciles y tópicas sobre la novedad histórica del cristianismo y su visión radicalmente nueva de la historia. Su respuesta es distinta.

Las religiones de los antiguos se identificaban con el destino de la comunidad política. La libertad del individuo no tenía sentido fuera de su lugar en la comunidad. El hombre se realizaba plenamente en sus vínculos comunitarios. La prioridad recaía en la libertad de la comunidad. Sin ella, el individuo no tenía consistencia. El Imperio Romano implica la pérdida de esta armonía entre religión y destino comunitario del individuo, se debilita la supeditación de la acción colectiva al bienestar de la comunidad. En el Imperio el poder político solo garantiza la propiedad privada y la libertad individual. Por eso la muerte es vista ahora como algo terrible, pues desaparece la idea de que una entidad superior sea depositaria de la eternidad que no tendrá el individuo. En esta situación de pérdida de sentido de la libertad por ausencia de vinculación real a una patria de destino perdurable, aparece el cristianismo. El momento y el lugar de su aparición contienen las condiciones que explican su rápido triunfo. En el vacío de sentido que había dejado la forma de vida social del Imperio Romano aparece el cristianismo para llenar ese hueco de sentido. Ahora la relación absoluta con una entidad superior —la *polis* para el griego de la Antigüedad— se traslada a la trascendencia, fuera del mundo. El Dios cristiano está más allá de la voluntad del hombre. Esto significa una actitud pasiva del hombre ante él, al contrario de lo que sucedía en la *polis*; en esta, la ciudadanía implicaba una participación activa en los asuntos de la comunidad. Ese es para Hegel el verdadero final del mundo antiguo: en el lugar de la *polis* aparece definitivamente la Iglesia.¹⁵⁷ Esto implica la pérdida de la referencia política para el individuo. Hegel atribuye esta pérdida a la expansión del cristianismo.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Según Pierre Bouretz, se trata de un problema típicamente ilustrado, que ya habían planteado Voltaire, Montesquieu o Gibbon, *Testigos del futuro*, *op. cit.*, p. 154.

¹⁵⁷ *HS*, p. 69.

¹⁵⁸ P. Bouretz, *op. cit.*, p. 155.

Como confirmación de su análisis, Hegel se refiere al pueblo judío. La negativa judía a reconocer a Jesús como Mesías tiene que ver con el rechazo de la pérdida de unidad entre religión y política. Para Rosenzweig, este texto supone un paso adelante en el pensamiento hegeliano de cara a la elaboración de la idea del Estado y de la relación ética (en el sentido de *eticidad: sittliche Verhältnis*) del individuo con la comunidad. Se trata de una noción que no estaba presente en los textos anteriores de Berna y que ahora adquiere relevancia. Citamos aquí *in extenso* la explicación de Rosenzweig por su especial interés:

La idea de Estado es el bien por el que trabaja el individuo, el fin final de su mundo, ante el que desaparece su individualidad, el bien que le sobrevive, su alma como eternidad [...] Es difícil pensar una agudización más fina de la concepción de la relación ética (*sittlichen Verhältnis*) del hombre con el Estado que esta, en donde Hegel elogia a los judíos del tiempo de Jesús que rechazaran al Mesías apolítico (*unpolitischen Messias*).¹⁵⁹

Este comentario está lleno de resonancias y alusiones. Primero, la idea de que la eternidad se alcanza en la comunidad y que el individuo debe disolverse en ella porque la comunidad es su «fin final» (*Endzweck*) remite a la posición deconstructiva que mantendrá Rosenzweig en *La estrella de la redención*. La eternidad de la totalidad está llamada a calmar el aguijón de la muerte. Ello reenvía al comienzo de *La estrella* sobre el ocultamiento idealista de la muerte. Segundo, el sentido de la referencia al pueblo judío es opuesto al que presenta Rosenzweig en *La estrella*. Hegel alaba que el pueblo judío rechazara al Mesías justamente porque este no era un Mesías político. Hacerlo implicaba renunciar al sentido del individuo como miembro de la comunidad. Como hemos visto, para Rosenzweig la condición metapolítica del pueblo judío es el rasgo que lo distingue del cristianismo. Rosenzweig ve en el análisis de Hegel un refinamiento estratégico para defender la relación sustancial entre individuo y comunidad política. Se trata de confirmarlo en historia misma del pueblo judío.

¹⁵⁹ HS, p. 69.

En cualquier caso, en este momento, para Hegel, a diferencia de lo que sucederá en los escritos de su sistema, el Imperio Romano y el cristianismo constituyen un retroceso histórico. La razón está en la pérdida de relación armónica entre individuo y comunidad política. La ocupación del vacío de eternidad o de absoluto que lleva el cristianismo en el seno del Imperio Romano no significa en ese momento un verdadero cambio político. El cristianismo ofrece un punto de anclaje absoluto al individuo que estaba perdido; pero eso no significa en ningún caso la recuperación de la unidad de la *polis*. Hasta la edad moderna perdura el eco de ese retroceso y con ello conecta Hegel su crítica al Estado, como vimos, cercana, pero no idéntica, a la del Schelling del *Systemprogramm*. Rosenzweig describe así esa visión hegeliana del Estado moderno, continuador del retroceso del Imperio romano y el cristianismo:

[...] su división de los hombres en estamentos, oficios, su expulsión del individuo de la participación en la vida pública o la limitación de esta participación del individuo al cometido de una ruedita en la máquina (*eines Rädchens an der Maschine*).¹⁶⁰

Es evidente que esta crítica de Rosenzweig al Estado moderno como máquina en la que el hombre está preso aproxima Hegel al Schelling del *Systemprogramm*, como dijimos, y evidencia también la influencia del análisis crítico schilleriano sobre la disgregación del hombre en la sociedad moderna. El modelo idealizado de referencia es la *polis* griega. Ahora bien, esta crítica de raigambre schilleriana al Estado y al hombre moderno que perdió la antigua unidad griega y su identificación con el Estado como sentido último de su existencia no significa que Hegel pretenda volver a Grecia y al pasado. Eso es ya imposible. La nostalgia de Grecia no debe llevar a engaño. Hegel considera la libertad de conciencia, herencia cristiana y especialmente protestante, una adquisición irrenunciable. El Estado tiene los Derechos del Hombre por encima suyo y su sentido es la protección de esos derechos.¹⁶¹ No hay que perder de vista que se trata de la comprensión, incompleta y contradictoria, que tiene el joven Hegel en ese momento. La resolución de esta contradicción entre la nostalgia de Grecia, la crítica del Estado

¹⁶⁰ HS, p. 70.

¹⁶¹ HS; p. 72.

moderno y la irrenunciable libertad del individuo moderno —ilustrada, pero heredera del cristianismo— vendrá de la mano de una visión distinta del cristianismo:

Una comprensión (*Verständnis*) diferente y opuesta del cristianismo conducirá y llevará a una imagen (*Bild*) diferente del nuevo Estado. En esa época Hegel está igualmente lejos de una y otra.¹⁶²

Rosenzweig aclara que la concepción definitiva del Estado que elaborará Hegel, y en cuya gestación estamos acompañando a Rosenzweig, se va a jugar en su nueva visión del cristianismo. La interpretación de Rosenzweig se caracteriza por una atención específica a la relación entre cristianismo y teoría hegeliana del Estado.

Rosenzweig recapitula ahora lo ganado hasta el momento, que viene a ser la clarificación de la idea de Estado en los escritos de Berna sobre el cristianismo. Su visión está determinada por el futuro sistema hegeliano, por eso se detiene en indicar lo que el Estado todavía *no* es, pero que mantiene ya una conexión con lo que llegará a ser. En esta mirada Rosenzweig deja ver su posición crítica con gran claridad. Tanto el ideal griego de participación del ciudadano en la *polis* como el de la pertenencia sin *Sittlichkeit* del individuo al Estado moderno coinciden en concebir el Estado como «producto». Bien sea «fin final» (*Endzweck*) del individuo para los antiguos o «máquina» (*Maschine*) para los críticos modernos (entre ellos, como vimos, Schiller y Schelling), el Estado es producido por los individuos, es decir, no es *todavía* una entidad autónoma con vida propia. Decimos y dice Rosenzweig «todavía» porque en eso es precisamente en lo que se convertirá el Estado hegeliano en la versión acabada del sistema. La genealogía crítica que presenta Rosenzweig se centra aquí en distinguir un momento en el que la idea hegeliana de Estado no ha dado todavía todos los pasos que conducen a la construcción peligrosa en la que va a desembocar. El comentario de Rosenzweig clarifica su posición:

¹⁶² *Ibíd.*

El Estado es poderoso (*mächtig*), pero no es poder (*Macht*): no es el ser autosuficiente que podría dirigir su derecho también contra el derecho del individuo; no es el ser que vive su propia vida, indiferente al hecho de que este individuo actúe más o menos sin conciencia como ruedecilla en el lugar más bajo de la máquina o que no intervenga en ella en absoluto. Todavía estamos muy lejos de ese Hegel que estaba destinado a crear la formulación más efectiva del pensamiento político del siglo XIX.¹⁶³

Este párrafo es capital tanto para comprender *Hegel y el Estado* como para iluminar una de las relaciones esenciales entre dicha obra y *La estrella de la redención*. Se trata de una visión prospectiva de la idea hegeliana de Estado desde un momento de su genealogía en el que esta no ha adquirido sus perfiles más propios, aunque ya existan en ellos elementos y motivos que preparan la orientación futura.

La crítica prospectiva de Rosenzweig no solo se dirige aquí al pensamiento de Hegel, sino a la concepción del Estado que triunfa en el XIX. Es ahora el propio Rosenzweig el que asume como propias las críticas de Schelling y Schiller del Estado como máquina impersonal que convierte al hombre en una rueda del engranaje. El final del fragmento citado desvela la amplitud de la mirada de Rosenzweig. Su tesis doctoral no se ocupa únicamente de manera erudita del pensamiento político de Hegel —como insiste en demostrar Axel Honneth—, sino que el pensamiento de Hegel sobre el Estado está vinculado a una visión crítica de la construcción de los Estados-Nación del XIX.

3.4 La «más alta subjetividad», el pueblo judío y Jesús

El capítulo sexto de *Hegel y el Estado*, dedicado a los escritos de Frankfurt, tiene en nuestra lectura un lugar destacado. Como veremos, el motivo hegeliano de la «más alta subjetividad» (*die höchste Subjektivität*) es una clave interpretativa de todo *Hegel y el Estado* y asimismo una noción que conecta este libro con *La estrella de la redención*.

En la época de su estancia en Frankfurt se ha conformado, según Rosenzweig, la «base general» de todo el pensamiento de Hegel:

¹⁶³ HS, p. 73.

[...] entonces no se configura todavía su sistema definitivo, pero sus pensamientos entran en la constelación que dominará su sistema posterior. La idea de la unidad de toda vida ganó fuerza. La rectilínea voluntad de libertad ética del kantiano bernés gira hacia una singular creencia en el destino (*Schicksalsglauben*).¹⁶⁴

Rosenzweig expone los motivos centrales de la nueva etapa del pensamiento de Hegel, básicos en la conformación del sistema. Hay que subrayar la noción de unidad de la vida y, sobre todo, la noción de «destino» (*Schicksal*), de «creencia en el destino» (*Schicksalsglauben*). La idea de destino va a desempeñar una función decisiva de mediación entre religión y política, o como veremos más concretamente, entre cristianismo y Estado. La diferencia va en la dirección apuesta a las posiciones kantianas y schillerianas que Hegel había mantenido en los escritos de Berna. La tensión entre las dos corrientes heredadas de la Ilustración —la exigencia de libertad y autonomía basada en la razón, por un lado, y el realismo político del conocimiento del Estado, por otro— siguen operando en el itinerario del pensamiento hegeliano.

Rosenzweig defiende la idea de que el desarrollo del pensamiento de Hegel en la etapa de Frankfurt recibe una considerable influencia de Hölderlin, probablemente de mayor intensidad que en la época de Tübingen. La obra de Hölderlin, *Hyperion*, expresaría, según Rosenzweig, la contradicción de fondo a la que se enfrenta el pensamiento de ambos: por un lado, encontramos el anhelo de unidad y armonía proyectado en la *polis* y la antigüedad griegas; por otro, la reivindicación y defensa de la individualidad ética kantiana, que implica la limitación dolorosa del hombre en su finitud. El sentimiento de finitud —se trata de un sentimiento en *Hyperion*— es reivindicado como experiencia irrenunciable, ya que «no sentirse a sí mismo es la muerte»,¹⁶⁵ dice Rosenzweig comentando el *Hyperion*.

¹⁶⁴ HS, p. 97.

¹⁶⁵ «Pero no sentirse a sí mismo es la muerte (*Sich aber nicht zu fühlen ist der Tod*)», HS, p. 101. La investigación reciente sobre la relación y la influencia de Hölderlin sobre Hegel coincide con los análisis de Rosenzweig. En la época de Frankfurt, según Johann Kreuzer, Hölderlin «articula el saber sobre la finitud de la existencia fáctica cuando habla del “sentimiento profundo de la mortalidad, del cambio” y de las “limitaciones temporales” que oscurecen al hombre. En lugar del regreso a una unidad incondicionada (*unbedingte Einheit*) la dialéctica abierta (*offene Dialektik*) se adentra en su individualidad comprendida

El pensamiento de Schiller aparece aquí como mediador de los dos polos de la contradicción a través de la reconciliación de la esfera moral con la naturaleza por la vía de la experiencia estética. Ahí ve Rosenzweig una de las fuentes para la idea hegeliana, en ciernes, de la unidad de la vida y luego de la categoría de «totalidad». Rosenzweig, que en *La estrella de la redención* cuestionará la historia de la filosofía como idealismo —la identificación entre razón y totalidad— indaga la formación gradual de esta idea en el pensamiento de Hegel. Pero esta no es la única fuente que señala Rosenzweig de la idea de totalidad en gestación para un sistema que la convertirá en sinónimo de la verdad — «Lo verdadero es el todo» (*das Wahre ist das Ganze*), dirá más tarde Hegel. Los manuscritos hegelianos de la época incluyen numerosas notas sobre mística medieval. Estos apuntes subrayan también la identificación de lo divino con la unidad y la totalidad. Rosenzweig destaca una nota teológica del propio Hegel: Dios se relaciona con su hijo «*sine omni divisione*».¹⁶⁶

En el marco de la constelación que forman la problemática del *Hyperion*, la idea de unificación estética entre naturaleza y moral, así como la influencia creciente de la mística medieval, Rosenzweig destaca un momento determinante en la vida de Hegel. Se trata de un punto de inflexión biográfico que está en el origen del sistema hegeliano y que funcionará como motor consructivo de un idealismo de la totalidad. Para exponer esta tesis, Rosenzweig estudia dos textos de Hegel: primero, un manuscrito donde describe la relación de los judíos con el poder político y la relación de Jesús con el mundo; segundo, una carta de Hegel escrita ese mismo año, en 1797, que Rosenzweig relaciona con el manuscrito sobre judaísmo y Jesús, y que tendría la importancia de un testimonio capital para comprender el motor que activa el pensamiento hegeliano como idealismo de la totalidad.

En el manuscrito referido, Hegel compara la relación de los judíos con el «Estado mosaico» y la relación de los griegos con la *polis*.¹⁶⁷ Los griegos eran ciudadanos «activos» (*tätig*) en la «producción» (*Erzeugung*) del Estado. En eso consiste la esencia

como finitud», J. Kreuzer, «Hölderlin im Gespräch mit Hegel und Schelling», en *Hölderlin-Jahrbuch 1997-1999*, Edition Isele, Ulm, 2000, p. 64.

¹⁶⁶ *HS*, p. 103.

¹⁶⁷ *HS*, p. 104.

republicana, en la participación activa en los asuntos políticos. En cambio, los judíos tienen una concepción contraria de la igualdad republicana, se trata de la «igualdad de la insignificancia» (*die Gleichheit der Unbedeutsamkeit*).¹⁶⁸ Esto significa que el judío se caracteriza por el hecho de que no tiene ningún interés en la participación activa en los asuntos del Estado. Pensemos que, en el fondo, *La estrella de la redención* no contendrá una refutación política de esta afirmación de Hegel. Al contrario, la concepción metapolítica del pueblo judío está próxima a esta intuición del Hegel de Frankfurt.¹⁶⁹ Ahora bien, es el sentido y la valoración de esa insignificancia de la participación en los asuntos del Estado del judío lo que diferenciará radicalmente la concepción de Rosenzweig.

Después de esta crítica de la pasividad indiferente de los judíos frente al Estado, Hegel reflexiona sobre la figura de Jesús en su relación con la esfera política. Jesús aparece aquí como enemigo del mundo y aliado de quienes buscan en la espiritualidad interior la verdadera vida frente a una muerta exterioridad mundana. Hegel remite sobre todo al Evangelio de Juan y aproxima a Jesús a la espiritualidad de los esenios. En esta descripción de Jesús, Rosenzweig subraya la expresión precisa que usa Hegel:

[Jesús] no podía vivir en amistad con los objetos que le rodeaban (*mit den Objekten um ihn [Jesus] könnte er nicht in Freundschaft leben*).¹⁷⁰

Rosenzweig enfatiza que esta será la última vez que aparezca en los escritos de Hegel la imagen de Jesús como enemigo del mundo, como absolutamente no-reconciliable con la realidad. Es la última vez que se presenta a Jesús en oposición definitiva —pues en oposición dialéctica o relativa sí volverá aparecer— entre verdadera vida (Jesús) y

¹⁶⁸ Es una cita del manuscrito de Hegel, *HS*, p. 104.

¹⁶⁹ Así lo da entender también Gérard Bensussan al referirse a la relación de la tesis sobre la extrahistoricidad del pueblo judío y la visión de judaísmo que tiene el joven Hegel de Frankfurt: «La separación como exterioridad que consiste para Rosenzweig en una inversión muy sutil de los “análisis teológicos” del joven Hegel en su periodo de Frankfurt se marca, según las descripciones de *La estrella*, en la no-autoctonía, la migración, el tránsito y la cuasi-instalación del “pueblo judío”», en «Rosenzweig, Schelling et l’histoire», en *Dans la forme du monde*, Hermann, París, 2009, p. 201.

¹⁷⁰ *HS*, p. 104.

mundo sin reconciliación posible. La imagen de Jesús se va a transformar por completo. Y esta transformación estará vinculada al lugar del individuo en el Estado, a la relación del individuo con el Estado. Rosenzweig detecta que la conformación de la idea hegeliana del Estado tiene un trasfondo religioso, en su origen es un asunto teológico-político. La importancia que tiene esta sección para el tema de nuestra investigación requiere que prestemos atención a este momento fundamental en la reconstrucción rosenzweigiana de la idea hegeliana de Estado. Escribe Rosenzweig sobre el cambio en la imagen de Jesús:

Desde ese momento comienza un desplazamiento de las luces en este retrato de Jesús, va adquiriendo validez una nueva imagen de nuestro héroe a partir de su singular relación con el mundo, un sentimiento que después —en ningún caso de inmediato, sino de manera gradual y a través de senderos sinuosos— alcanza también los pensamientos sobre la relación entre hombre y Estado (*das Verhältnis von Mensch und Staat*) y que los transforma desde la base (*von Grund auf verwandelt*).¹⁷¹

Veamos ahora el otro texto que Rosenzweig pone en relación con estos apuntes sobre la pasividad política del pueblo judío y con la oposición de Jesús al mundo y al Estado. Se trata de una carta a la que Rosenzweig atribuye un valor de testimonio personal de consecuencias filosóficas importantes, «una fuente de rango prioritario» (*eine Quelle des ersten Ranges*).¹⁷² Es una carta escrita el 2 de julio de 1797, poco antes de cumplir los 27 años, dirigida a una joven con la que había tenido una especial amistad. Hegel confiesa el deseo de separarse de su entorno familiar y amistoso, buscar expresamente la soledad en la naturaleza para proteger su individualidad de cualquier forma de unión o reconciliación con el mundo.¹⁷³ El fragmento de la carta citado por Rosenzweig:

¹⁷¹ HS, p. 105.

¹⁷² HS, p. 106.

¹⁷³ Hegel, dice Rosenzweig, «desdeña la unificación, la alianza (*verschmäh die Vereinigung, den Bund*)», *op. cit.*, p. 106.

De Frankfurt me empuja siempre el recuerdo de aquellos días vividos en el campo y cómo me reconciliaba allí en los brazos de la naturaleza conmigo mismo, con los hombres, por eso huyo aquí a menudo hacia esta fiel madre para volver a escindirme (*entzweyen*) en ella de los hombres, con los que vivo en paz, para protegerme (*bewahren*) bajo su égida de la influencia de los hombres e impedir una alianza (*Bund*) con ellos.¹⁷⁴

Rosenzweig considera que no cabe entrar aquí en explicaciones psicológicas, pues no es la prioridad de su investigación, pero sí considera fundamental señalar la relación que hay entre esta «fuente de rango primordial», la carta del 2 de julio, y la imagen de Jesús expuesta en el manuscrito antes citado. Ambos declaran la guerra al mundo y afirman la negación irreconciliable de la pertenencia del individuo al mundo. La prueba de esta relación entre ambos textos la fundamenta Rosenzweig también con argumentos filológicos. En una relectura del manuscrito que se ocupa del pueblo judío y de Jesús, Hegel hace la siguiente corrección: donde había escrito, refiriéndose a Jesús, «no podía vivir en amistad con los objetos que le rodeaban» (*mit den Objekten um ihn könnte er nicht in Freundschaft leben*), escribe ahora: «no puede unirse con los objetos que le rodean» (*mit den Objekten um ihn kann er sich nicht vereinigen*).¹⁷⁵ Hay una vinculación clara entre la experiencia de la carta del 2 de julio y la imagen de Jesús como figura de la no reconciliación con el mundo, con los objetos. Es una reivindicación de la propia finitud, en la línea que condensa la cita de *Hyperion*: «no sentirse a sí mismo es la muerte».

Rosenzweig apoya esta interpretación en otro texto de la misma época, en el que subraya la noción de *höchste Subjektivität*, con la que va a consignar esta experiencia central en la vida y el pensamiento de Hegel: «Los objetos temen la huida de ellos, el miedo a la unificación (*Die Objekte fürchten, die Flucht vor ihnen, die Furcht vor Vereinigung*)».¹⁷⁶ La decisión del individuo de separarse de los objetos, romper la pertenencia pacífica al mundo, se expresa como el miedo de los objetos a la huida del

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ Hegel citado por Rosenzweig, *HS*, p. 107.

individuo. El miedo a la unificación con los objetos es otra forma de expresar la separación de Jesús respecto del mundo, el sentido anti-político de su figura y su proximidad a la pasividad política del pueblo judío en comparación con el verdadero republicanism activo de los ciudadanos de la *polis*. La carta que testimonia una vivencia clave de no-reconciliación en la vida de Hegel mantiene una relación analógica con la desconexión política de Jesús y el pueblo judío respecto del espacio político. Esta relación no es ajena en ningún caso, como veremos, a la concepción del pueblo judío en *La estrella de la redención*.

Rosenzweig identifica entonces la experiencia de huida de los objetos con la noción de la «más alta subjetividad» (*höchste Subjektivität*), es decir, la manifestación más agudizada de la individualidad en su no reconciliación con el mundo o con la unidad de la vida como un todo. En ese sentido, el siguiente comentario de Rosenzweig es decisivo:

Ahora él [Hegel] ha alcanzado, según declaración propia, esta «más alta subjetividad» (*höchste Subjektivität*). En el conjunto del desarrollo de Hegel este sentimiento vital dura solo un instante, pero, si no me equivoco, se trata del momento decisivo, de cuya superación sale humanamente maduro.¹⁷⁷

La afirmación de Rosenzweig es arriesgada. Él mismo parece reconocerlo cuando intenta suavizarla al matizar «si no me equivoco» (*wenn ich nicht irre*), pero eso no impide evidenciar la importancia filosófica que atribuye a ese «sentimiento vital» (*Lebensgefühl*) que dura solo un instante. Rosenzweig lo considera el momento *decisivo* en el itinerario filosófico de Hegel,¹⁷⁸ el punto a partir del cual madura su pensamiento hasta alcanzar la forma de sistema.

¹⁷⁷ HS, p. 107.

¹⁷⁸ Remo Bodei (*op. cit.*, p. XXXII) señala que el libro de Rosenzweig sobre Hegel se inscribe en el ambiente de *Hegel-Renaissance*; Dilthey había publicado la *Jugendgeschichte Hegels* en 1905 y Hermann Nohl había editado en 1907 los escritos de juventud con el título de *Hegels theologische Jugendschriften*. Estos libros reflejaban a un Hegel diferente del pensador de sistema plenamente elaborado. Hegel aparecía en estas obras inscrito en una temática menos ajena al existencialismo, a los temas de la vida, el destino y el amor. El estudio no-hegeliano de Hegel tiene su peso en la importancia que otorga Rosenzweig a la carta del 2 de julio de 1797.

Pero la relevancia de este momento decisivo en la vida de Hegel para su filosofía posterior no solo es importante por su paralelismo con la descripción de la pasividad política del pueblo judío y con una imagen apolítica de Jesús, sino también por su conexión con la propia vida y el pensamiento de Rosenzweig. En efecto, Rosenzweig escribe en una carta de 1917 que existe una semejanza entre ese momento decisivo en la vida de Hegel y el significado de 1913, el momento, como hemos visto, en el que Rosenzweig decide no convertirse al cristianismo y regresar al judaísmo:

Tengo a lo largo de mi vida un par de curiosos paralelismos con Hegel (1913 y 1797 es el más peculiar, «la edad de veintisiete años» — en la medida en que Hegel construye una teoría sobre este año de edad —cf. comienzo de Jena I— yo mismo soy un ejemplo de ello.)¹⁷⁹

La referencia al capítulo de «Jena I» en *Hegel y el Estado* contiene una recapitulación y ampliación de la «höchste Subjektivität». Rosenzweig señala cómo en las lecciones posteriores de Hegel sobre psicología, que exponen una «filosofía de las edades de la vida»,¹⁸⁰ hay una reelaboración filosófica de la experiencia de 1797. Según esta filosofía de las edades de la vida, el paso de la juventud a la edad madura, al pleno desarrollo de la individualidad, incluye que el individuo se resista o se oponga a la «entrada en la universalidad y la objetividad» (*Aufgehen in der Allgemeinheit und Objektivität*). El individuo busca permanecer ligado a su «subjetividad vacía» (*ein Ansichhalten und Verweilen in leeren Subjektivität*).¹⁸¹ Hegel subraya que esta experiencia suele darse en torno a los 27 años. La conexión con su biografía es evidente.

¹⁷⁹ Carta del 6 de febrero de 1917, *BT*, p. 346.

¹⁸⁰ *HS*, p. 137.

¹⁸¹ *Ibid.* Rosenzweig ve ahí claramente una expresión de referencias personales. Llama la atención que Hegel atribuya una edad específica a esa experiencia, dato que Rosenzweig remite a la confesión epistolar de julio de 1797: «Son experiencias muy personales las que se reflejan en estas frases aparentemente tan objetivas; el llamativo énfasis en la edad de 27 años, si tenemos en cuenta la confesión epistolar del 2 de julio de 1797, nos proporciona un apoyo seguro de este trama personal.», *op. cit.*, p. 137.

Rosenzweig atribuye a esa vivencia una importancia que relaciona con el desarrollo del pensamiento hegeliano, pero que también presenta como una experiencia universal. Rosenzweig no habla solo de Hegel cuando trata de explicar su sentido:

Sin duda todo hombre tiene un punto de inflexión semejante en la vida, el punto nocturno de contracción de su ser (*den nächtlichen Punkt der Kontraktion seines Wesens*), al verse obligado a atravesar su estrechez (*Enge*) el hombre consolida y asegura su mismidad y adquiere la certeza de sí mismo.¹⁸²

En la vida de Rosenzweig, ese momento es 1913, como señala en la carta que hemos citado. El momento de «contracción de su ser» es la experiencia con la que comienza *La estrella de la redención*, la introducción de la primera parte, titulada «De la muerte».¹⁸³ En *La estrella*, el miedo a la muerte es la experiencia que opone el individuo a la tranquilidad de insertarse y disolverse en el mundo como totalidad. Y, al mismo tiempo, ese miedo a la muerte es el origen de la filosofía como idealismo de la totalidad. La filosofía surge como conocimiento del todo para negar el miedo a la muerte. La negación de ese miedo se convierte en la negación del individuo. Escribe Rosenzweig en *La estrella*:

Este hecho, que la filosofía deba expulsar lo individual del mundo, ese desmantelamiento del algo (*Abschaffung des Etwas*) es también la razón por la que la filosofía debe ser idealista. Pues el «Idealismo», con su negación de todo aquello que separa lo individual del todo (*All*), es la herramienta con la que la filosofía trabaja la rebelde materia hasta que ya no opone resistencia a dejarse envolver en la niebla del concepto del Uno-Todo.¹⁸⁴

¹⁸² *HS*, p. 138.

¹⁸³ *SE*, pp. 3-5.

¹⁸⁴ *SE*, p. 4.

La genealogía del esfuerzo filosófico es la negación de lo individual a través de la herramienta conceptual de totalidad. Ese movimiento guía implícitamente la mirada de Rosenzweig sobre el pensamiento político de Hegel a lo largo de *Hegel y el Estado*. Por eso es tan importante consignar la confesión de la carta del 2 de julio de 1797 como un documento de «primer rango» en su interpretación. Esta centralidad se manifiesta en la recurrencia con la que, a cada nuevo paso en la conformación del pensamiento de Hegel sobre el Estado, Rosenzweig indica que este es el resultado que responde a la experiencia de la «más alta subjetividad».¹⁸⁵

Entre los estudiosos de *Hegel y el Estado* no es frecuente subrayar la importancia de esta clave interpretativa. Por ejemplo, S. Mosès, A. Honnet y G. Bensussan no lo mencionan en sus estudios. Quienes sí han considerado esta cuestión clave de toda la lectura rosenzweigiana de Hegel son Otto Pöggeler y Pierre Bouretz. Pöggeler habla incluso de esta referencia como «leading idea» de todo el libro:

Rosenzweig entiende el desarrollo del pensamiento de Hegel como un camino a través de una crisis. Asume la observación de Hegel: la crisis vital decisiva tiende a suceder hacia los veintisiete años [...] Rosenzweig indica que la edad de los veintisiete años fue para Hegel la transición de Berna a Frankfurt y para el propio Rosenzweig 1913, el año de la crisis religiosa. El libro de Rosenzweig sobre Hegel despliega la idea rectora (*leading idea*) de que Hegel debía encontrar su camino hacia la aformación del Estado a través de una crisis.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Por ejemplo, a lo largo de *HS*, en pp. 116, 203-204, 228, 358 y 442: «Esta es la razón sistemática de la metafísica estatal realista de Hegel. No es otra cosa que aquello que perseguimos desde el comienzo de su pensamiento: el origen de la idea de Estado-poder a través de la mediación del concepto de destino procedente del espíritu de un individualismo extremado» (*Das ist der systematische Grund der realistischen Staatsmetaphysik Hegels. Es ist ja letztlich weiter nichts als das, was wir von den Anfängen seines Denkens her verfolgen: der Ursprung der Machtstaatsidee durch Vermittlung des Schicksalsbegriff aus dem Geiste eines gespanntesten Individualismus*», *op. cit.*, p. 442).

¹⁸⁶ Otto Pöggeler, *art. cit.*, p. 121. Pöggeler señala también el paralelismo entre la centralidad de esta experiencia del joven Hegel en el conjunto de la interpretación rosenzweigiana y el libro sobre Humboldt (*Wilhelm von Humboldt und der Staat*, München, 1927) de Siegfried Kaehler, amigo de Rosenzweig. La superación del individualismo en el Estado aparece motivada aquí por la Guerra y las reformas del Estado prusiano. Remo Bodei también pone estas dos obras en relación con el libro de Victor Ehrenberg, primo de Rosenzweig, *Der Staat der Griechen* [1932], Leipzig, 1958.

Por su parte, y más recientemente, Pierre Bouretz confirma la importancia de lo que aquí hemos llamado *höchste Subjektivität* para comprender la estrategia hermeneútica de *Hegel y el Estado*:

Optar entre usar las propias fuerzas contra el mundo y aceptar unirse a él en la propia época: esa es, para Franz Rosenzweig, la crisis cuyo desenlace organiza toda la andadura hegeliana. [...] Así pues, era la «unión con la época» lo que debía asegurar a Hegel volver a tener en las manos su destino y la forma de su vocación filosófica: a través de un enfoque inédito del misterio relativo a los vínculos entre historia, religión y política. Observando que esa actitud era la «solución más personal a la angustia más personal (p. 105), Franz Rosenzweig, despliega sus consecuencias. [...] Es posible deslizarse directamente hacia el lugar donde la arquitectura secreta del libro de Rosenzweig se desvela. La originalidad y la fuerza de la interpretación propuesta provienen de la preocupación por mantener juntas las tres dimensiones que acaban de reconciliarse: el concepto de estado se revela como el corazón del sistema; este se expone como un reflejo de la época; por último, esa armonía asegura la solución al problema personal que Hegel expresaba en sus discusiones juveniles con Hölderlin y Schelling.¹⁸⁷

La experiencia del miedo a la muerte con la que comienza *La estrella*, la angustia que separa de la totalidad, es análoga en los textos de Hegel citados por Rosenzweig, pero la respuesta que dan ambos filósofos es diferente. El sistema hegeliano, como sucede en su teoría del Estado, se conforman como la producción de una totalidad que asuma y supere la separación del individuo que luchaba por su no-reconciliación. La propuesta de Rosenzweig será el «nuevo pensamiento». El comienzo de *La estrella* es una deconstrucción de la filosofía como rechazo de la vida por miedo a la muerte. La filosofía que esconde la cabeza en la cabeza en la arena de la nada para evitar el «grito de angustia»¹⁸⁸ debe ser sustituida por un nuevo pensamiento que mantenga la

¹⁸⁷ P. Bouretz, *Testigos del futuro*, *op. cit.*, pp. 157-157; Bouretz retoma en otro momento con gran claridad el punto de llegada de la reconciliación de *la más alta subjetividad* con el mundo y la función del Estado como respuesta a esa división: «De ahí el corazón de la tesis de Rosenzweig: la razón por la que el Estado se presenta en Hegel como una “segunda naturaleza” reside en el hecho de que es, precisamente, la forma de realización del espíritu en el mundo, el espacio donde el hombre puede reconciliarse con el tiempo y con las cosas», *op. cit.*, p. 159.

¹⁸⁸ *SE*, p. 5.

existencia individual ante la muerte, debe permanecer en la tierra frente al engaño idealista y afrontar el miedo como sustancial a la existencia: «Pero mientras viva sobre la tierra, debe permanecer en el miedo a lo terrestre (*Aber solange era auf der Erde lebt, soll er auch in der Angst der Irdischen bleiben*)».¹⁸⁹ Esta permanencia en la experiencia real que conserva al individuo¹⁹⁰ conduce a la descomposición del idealismo y al descubrimiento de las facticidades elementales en las que el hombre ya está inserto.

Lo importante en este punto, no obstante, es señalar la economía de relaciones que se establece entre *Hegel y el Estado* y *La estrella de la redención*. La reivindicación de la individualidad, que se resiste a la disolución, dura solo un instante en el itinerario de Hegel.¹⁹¹ En el sistema, la pretensión de autonomía de ese instante será integrada como un *momento* de la verdad mayor de la totalidad. Es preciso atender al hecho de que sea ya el propio Hegel quien relaciona la pasividad política del pueblo judío y al Jesús enemigo del mundo con esta experiencia de la «höchste Subjektivität». La relación del judaísmo con la historia, con la idea de Estado, evoca la resistencia de la «más alta subjetividad». Por ello no resulta casual que Rosenzweig utilice la misma expresión en *Hegel y el Estado* para dar cuenta de la experiencia de la subjetividad no reconciliable con la expresión que usará para describir la relación del pueblo judío con la historia política en su debate con Rosenstock. A éste había escrito que el pueblo judío es el «único punto de contracción» en una cultura cristiana mundializada. Y en el párrafo que ya hemos citado sobre la filosofía de las edades de la vida dice Rosenzweig: cada persona tiene seguro un punto de inflexión en la vida, «el punto nocturno de contracción de su ser» (*Der nächtlichen Punkt der Kontraktion seines Wesens*). En su exposición de *La estrella de la redención*, Emil Fackenheim también se

¹⁸⁹ *SE*, p. 4.

¹⁹⁰ Danielle Cohen-Levinas relaciona la experiencia de 1913 de Rosenzweig con el descubrimiento de la imposibilidad de absorber al individuo en la totalidad: «Esta experiencia, lejos de confirmar el positivismo de todo saber y de toda revelación, hace emerger otra figura [...] que exalta el despertar a una revelación que es sinónimo de ruptura y de toma de conciencia de una existencia —en este caso, la existencia judía— marcada para siempre por una particularidad que se sitúa más allá del mundo y simultáneamente inserto en él». Cohen-Levinas pone en relación esta experiencia con la descripción de Levinas en *Totalidad e infinito*, «Politique du reste chez Franz Rosenzweig», *Les Études Philosophiques*, Mayo 2009 -2, PUF, París, p. 220.

¹⁹¹ Recordemos que este sentimiento acercaba Hegel a la contradicción expuesta por Hölderlin en *Hyperion*. El héroe, como señala Rosenzweig en su comentario de esta obra, «quiere su dolor» (*Er will sein Leiden*), es decir, no quiere la reconciliación con la totalidad del mundo.

referirá a la concepción rosenzweigiana del pueblo judío como meta-histórico en los términos de «dinámica de contracción».¹⁹²

3.5. El destino como superación política de la «más alta subjetividad»

La nueva posición de Hegel, el camino directo y progresivo a su sistema como superación de aquella contradicción entre individualidad y mundo, se inicia en la forma de una confrontación con Kant, y más concretamente, en la revisión crítica de la relación que establece Kant entre Iglesia y Estado.

Como vimos en los epígrafes anteriores, en lo que respecta a la relación individuo-Estado e individuo-Iglesia, en Berna Hegel había mantenido una posición de inspiración kantiana. La separación e indiferencia mutua entre Estado e Iglesia era la pauta esencial de esa posición. Ahora bien, en los escritos de Frankfurt Hegel había empezado a desarrollar una diferencia crítica respecto de Kant en este punto. Iglesia y Estado deben entrar en una relación de base. Veamos por qué. El Estado solo se ocupa del hombre en tanto que propietario y, por ello, lo parcela, lo divide. En cambio, la Iglesia ve al hombre como una «totalidad» no fragmentada. El Estado no puede tener únicamente como función limitar y dividir al hombre, sino que debe referirse al individuo como una totalidad, de manera análoga a la Iglesia. Según Rosenzweig, esta novedad no significa que Hegel tenga ya un modelo de Estado alternativo al esbozado en Berna, que era de inspiración kantiana. Recordemos que en este modelo la referencia a los Derechos del Hombre estaba por encima del Estado. Pero la diferencia que se anuncia y se anticipa ahora es la exigencia de unidad, la idea de concebir el Estado no como una instancia limitada y meramente limitadora, sino como una totalidad que pueda abarcar integralmente al individuo. Esa es la novedad a la que se apunta aquí y que determina para Rosenzweig la dirección del pensamiento de Hegel.

Lo que todavía se conserva del modelo de los escritos de Berna es la centralidad del individuo como finalidad del Estado y del individuo como «productor» (*Erzeuger*) del Estado. Rosenzweig recalca que el Estado no aparece todavía en el pensamiento de

¹⁹² E. L. Fackenheim, *Reparar el mundo*, trad. T. Checci, Sígueme, Salamanca, 2008, p. 116; cf. también Bouretz, *Testigos del futuro*, *op. cit.*, p. 156.

Hegel como una identidad supra-individual de vida propia y autónoma. La línea crítica de la lectura de Rosenzweig destaca justamente al describir prospectivamente lo que el Estado hegeliano será, pero que todavía no es:

Esto resulta bastante claro allí donde él [Hegel] advierte lo siguiente al Estado que quiere mantener lejos de sus orillas a la rebotante Iglesia: de ese modo el Estado se convierte en «inhumano y monstruoso». Que el Estado no tenga la obligación sin más de ser «humano» y «acogedor» —de eso no es consciente todavía el autor. El hombre es todavía la medida del Estado (*Der Mensch ist noch das Mass des Staats*).¹⁹³

Aquí se detecta con claridad la posición crítica de Rosenzweig. *Hegel y el Estado* es la exposición de una pérdida de humanidad progresiva en la concepción hegeliana del Estado. Rosenzweig se identificaría con las posiciones más tempranas de Hegel, de Kant y Schelling en las que todavía la persona era la medida del Estado.¹⁹⁴

La nueva idea de Estado, alternativa a aquella de inspiración kantiana y a la del propio Hegel de los escritos de Berna, se desarrolla de la mano de la idea de «destino» (*Schicksal*). Este concepto va ir desempeñando un papel capital en la conformación de la teoría hegeliana del Estado y de la historia universal. Es importante subrayar aquí cómo Rosenzweig rastrea el origen teológico de la temática del destino en el pensamiento de Hegel. Según la reconstrucción de Rosenzweig, no cabe comprender la llegada de la noción de destino a la filosofía política hegeliana sin este desplazamiento teológico.

El primer lugar donde la noción de destino adquiere su perfil es el nuevo análisis del pueblo judío. Según Hegel, lo que vincula a Abraham con sus descendientes no es una misma concepción de Dios, sino un destino común. Lo que da unidad al pueblo es el destino compartido. Y el destino del pueblo judío es el nomadismo, el exilio permanente. Hegel considera los tiempos de Salomón una etapa en la que el pueblo se resiste a reconocer la fuerza de su destino. La prueba de la inevitabilidad de su destino

¹⁹³ HS, p. 111.

¹⁹⁴ Cf. S. Mosès, «Rosenzweig et Hölderlin», *art. cit.*

es que los judíos pueden convertirse en «servidores» (*Knechte*) de otros dioses, pero nunca en verdaderos «adoradores» (*Verehrer*). El culto al Dios único está asociado en el texto de Hegel al exilio y al nomadismo como destino. Aquí resuena en anticipo la tesis de *La estrella*: el pueblo judío es externo a la historia —construida esta en la interacción de los Estados— en la medida en que permanece en el exilio. Rosenzweig ha recibido la influencia de estos textos de Hegel, los ha desplazado en una dirección diferente hasta volverlos contra el propio sistema hegeliano.¹⁹⁵

A continuación analiza la figura de Jesús. En principio parecería mantener la imagen del enfrentamiento irreconciliable de la subjetividad de Jesús con el mundo, pues este se vincula a una trascendencia absoluta. Pero es una apariencia, porque Hegel sitúa ahora la fuerza del destino por encima de la separación de la «más alta subjetividad». Para Rosenzweig, la función que viene a desempeñar el destino es precisamente resolver el problema de la «más alta subjetividad»:

El nuevo concepto de destino ha extendido su dominio (*Herrschaft*) también sobre el alma que —según las palabras de la carta del 2 de julio del 97— impedía su alianza con el mundo; tampoco esa «altísima subjetividad» sufriente (*leidende höchste Subjektivität*) es capaz de sustraerse al poder del mundo (*Gewalt der Welt*); el alma misma se ha vuelto culpable, precisamente en esa voluntad de sufrir (*Leidenswillen*) y así se ha sometido al destino (*Schicksal*).¹⁹⁶

La imagen de Jesús se caracteriza ahora por la negativa a aceptar *su* destino. La negación se corresponde con su pasividad respecto de la dimensión política, que es inversa a la del ciudadano de la *polis*, «activa» (*tätig*). Esta correspondencia se explica

¹⁹⁵ Otto Pöggeler constata, por un lado, la proximidad de esta visión provisional de Hegel del pueblo judío con la que Rosenzweig va a desarrollar en *La estrella de la redención*; sin embargo, por otro lado, señala que Rosenzweig se limita a exponer esta idea de Hegel sin discutirla o hacer alguna observación adicional. De ello deduce que Rosenzweig «...no piensa o no indica que para él la desgracia o el exilio sea el destino decisivo del pueblo judío», en *art. cit.*, p. 120. Más allá de fijar lo que Rosenzweig pensaba en el momento de redactar estas páginas sobre el pueblo judío en Hegel lo importante es constatar la existencia de esta dialéctica entre la historia universal y el pueblo judío como pueblo en el exilio dentro del texto del propio Hegel. La respuesta rosenzweigiana de *La estrella* se inscribe en esta respuesta al modelo de Estado e historia de Hegel.

¹⁹⁶ *HS*, p. 117.

porque Hegel ya concibe el Estado como una parte del destino. La conexión entre Estado y destino es, para Rosenzweig, el punto de inflexión en la visión hegeliana del Estado.¹⁹⁷ El destino es comprendido como totalidad de la vida y el Estado está atravesado, como parte, por la fuerza del destino. La negación que hace Jesús de su destino es su modo de pertenecer al Estado. La negación de Jesús ya no es absoluta, sino dialéctica. Reafirma la verdad de lo que niega. Y la verdad es el destino. Este es el momento en el que ha quedado definitivamente atrás la supeditación del Estado al individuo como fin en sí mismo. La influencia kantiana de los escritos de Berna ha quedado así relegada. Los Derechos del Hombre ya no son la referencia última. La más alta instancia es el destino y el Estado, en tanto mediación y parte del destino, tiene prioridad sobre el individuo.

Rosenzweig considera que, con la introducción del destino y la supeditación dialéctica de Jesús al destino estatal, el Estado se ha convertido en una «quimera» (*Unding*). Rosenzweig abandona aquí momentáneamente el estilo académico para expresar su crítica a este paso decisivo y sin retorno en la filosofía política de Hegel. Ya no tiene sentido hablar del contrato social como origen del Estado, si se afirma de este modo su carácter destinal. El filósofo se despide del Estado como la instancia que protege el bien mayor, los Derechos del Hombre. El Estado se ha vuelto independiente del individuo: «El Estado ha crecido más allá de toda dependencia del ser humano individual (*Der Staat ist da über alle Abhängigkeit vom Einzelmenschen hinausgewachsen*)».¹⁹⁸ El hombre ya no es la medida del Estado y, en consecuencia, la justicia ya no es «la más alta medida» (*höchste Massstab*) de su existencia.¹⁹⁹

Y, sin embargo, esta superación de la soledad del Yo, simbolizada en la figura de Jesús, de la «más alta subjetividad» en la totalidad del destino, no es completa. El Yo sigue viendo ese destino como una imposición que causa sufrimiento. La afirmación del destino necesita concretarse en otras mediaciones. El texto de Hegel avanza en esa

¹⁹⁷Rosenzweig: «en el párrafo que acabamos de ver atrapamos con las manos el punto de inflexión de la concepción hegeliana del Estado: ¡el Estado como destino! (*der Staat als Schicksal!*)», *HS*, p. 119.

¹⁹⁸ *HS*, p. 120. Hay aquí una proximidad entre la crítica de Rosenzweig al Estado como entidad autónoma y la del joven Marx a la *Filosofía del derecho* de Hegel, cf. Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, trad. José María Ripalda, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

¹⁹⁹ *Ibíd.*

dirección. Se trata de convertir la identificación con el destino en una «reconciliación» (*Versöhnung*) completa que haya superado el sufrimiento de la negación del destino. La respuesta de Hegel será identificar el destino con la historia. De nuevo encontramos la insistencia de Rosenzweig en subrayar la importancia de este gesto hegeliano para comprender el futuro de su pensamiento. La introducción de la historia como destino perdurará desde ese momento como clave fundamental en la filosofía hegeliana. La historia adquiere un carácter a la vez «ético» (*sittlich*) y «religioso». La historia será entonces:

[...] la gran piscina en la que el hombre se lava y purifica todas las culpas, es la corriente en la que desembocan identificadas la obligación y la felicidad individuales. Los muros del destino (*Die Mauern des Schicksals*), a los que se había visto conducido sin esperanza el hombre espiritual, caen por sí mismos. Esta es la solución nueva y definitiva de Hegel.²⁰⁰

El destino como historia será el gran mediador del sentido para el individuo. La culpa individual, el sufrimiento de su separación, quedan purificados en el sentido global de la historia como destino. En relación con la imagen de Jesús, la clave está en que la reconciliación ya no es un asunto entre el individuo y el destino, sino del destino, como historia, consigo mismo, a través del individuo; en este caso, a través de la figura de Jesús. La reconciliación es la vinculación del individuo con el Estado en la historia como destino.²⁰¹ Por eso puede introducir ahora Rosenzweig la categoría de «Estado-Destino» (*Schicksalstaat*) para describir este nuevo paso en el pensamiento de Hegel.

Hay coherencia entre esta nueva situación del pensamiento de Hegel y las claves hermenéuticas del planteamiento inicial de Rosenzweig. Hegel iba a tratar de unificar, en el siglo XIX, las dos grandes corrientes de pensamiento político ilustrado heredadas del siglo XVIII en el contexto alemán, ejemplificadas en las figuras de Rousseau y

²⁰⁰ *HS*, p. 128.

²⁰¹ Remo Bodei ve también en la figura del destino un momento fundamental en la interpretación rosenzweigiana del desarrollo filosófico-político hegeliano: «He aquí el momento en el que, a los ojos de Hegel, deviene anormal toda idea del Estado que anteponga el individuo a la totalidad», *op. cit.*, p. XXXV.

Montesquieu, es decir, por un lado, el idealismo de la libertad individual vinculado a la razón universalista y, por otro, el realismo político atento a la formación del Estado moderno. Con la figura del destino y la historia que integran al Estado más allá del individuo, Hegel ha comenzado a sintetizar esta herencia bifronte. El desplazamiento de la imagen de Jesús en relación con sus escritos tempranos deja las huellas de esa síntesis. La unificación de ambas corrientes en la nueva figura de Estado-Nación que se impondrá en el siglo XIX fue pensada primigeniamente por Hegel en un contexto teológico-político. La crítica de Rosenzweig en *Hegel y el Estado* se concentra en la genealogía de esa construcción teórica.

3.6 El Estado-fuerza y la libertad como eticidad.

Después de la identificación del Estado con el destino, Rosenzweig se ocupa de trabajos redactados por Hegel en Jena hacia 1800 y 1801. Su concepción de la política recibe ahora la influencia de los sucesos de su tiempo, a los que Hegel dirige mayor atención. Esta visión es básicamente una crítica de la situación política alemana y dará lugar a la visión del Estado como fuerza o poder (*Macht*).²⁰² El primer texto de referencia es el escrito sobre la *Reichsverfassung*. Rosenzweig subraya que los nuevos pasos y la originalidad de estos trabajos no provienen de las doctrinas jurídicas y políticas de la época sobre el *Reich*, sino de la observación directa de los avatares políticos y de su conexión con las ideas ganadas anteriormente sobre la identificación del Estado con el destino.²⁰³

Rosenzweig reconstruye la aparición del Estado como *Macht*. Para Hegel, Alemania no puede llamarse todavía «Estado». La condición fundamental que puede permitir esa identificación es la idea de que el fin de la política es la «conservación» (*Erhaltung*) del propio Estado. Esa prioridad se identifica con la visión del Estado como fuerza o poder (*Macht*). Rosenzweig llama la atención en seguida sobre la ausencia completa aquí de cualquier resto de referencia a los Derechos el Hombre como

²⁰² *HS*, p. 139.

²⁰³ *HS*, pp. 142-143.

prioridad del Estado. Si en algún momento se alude a estos Derechos, es solo para subrayar que deben supeditarse a la conservación del Estado.

Frente a esta afirmación del Estado como fuerza, la otra idea clave que Hegel pone en juego es la existencia de un ámbito de libertad para los individuos dentro del Estado (*staatsfreier Bezirk*).²⁰⁴ La fuente de la idea de Estado como poder es la tradición de Maquiavelo y Hobbes. La corriente realista de la Ilustración se impone en este texto de Hegel. Pero la temática del espacio de libertad no supeditado al Estado en el interior del propio Estado no es una pervivencia, como hemos adelantado ya, de las ideas kantianas y revolucionarias de los escritos de Berna. Ahora la libertad del individuo no se presenta como la finalidad del Estado, sino como una limitación al control total del Estado.²⁰⁵ Esta temática no es roussoniana, sino que proviene de Montesquieu. Se trata de defender la gestión autónoma de entidades como la Iglesia, las leyes locales de determinadas ciudades o la normativa sobre la asistencia a los pobres.²⁰⁶ Lo que Rosenzweig considera relevante al explicar esta temática de la libertad es que Hegel todavía no ha concebido la solución de la «eticidad» (*Sittlichkeit*). Esa categoría será un paso determinante en la conformación del sistema estatal y también una noción básica para comprender la naturaleza del Estado en la segunda mitad del siglo XIX. Rosenzweig estudia a Hegel desde este punto de vista retrospectivo y prospectivo de manera continua; pone en relación los nuevos textos con los desarrollos y posiciones anteriores y, sobre todo, anticipa la figura definitiva que tomarán determinadas ideas, tanto en la *Filosofía del derecho* como, especialmente, en los Estados y la política europea del siglo XIX. Hegel, no obstante, no podía intuir nada de esto, dice Rosenzweig, porque todavía estaba histórica, política y filosóficamente, en el umbral del siglo XIX.²⁰⁷

Lo nuevo de la eticidad y, por tanto, la definición novedosa de esa libertad que no es la del individuo del ideal kantiano, aparece en el escrito de Hegel *Sobre la diferencia*

²⁰⁴ HS, p. 146.

²⁰⁵ HS, p. 148.

²⁰⁶ *Ibíd.*

²⁰⁷ HS, p. 149.

entre los sistema de Fichte y Schelling.²⁰⁸ La elaboración de la eticidad despunta en la crítica a Fichte. Hegel considera que la limitación de la libertad individual y del modelo de Estado fichteano es un error. La comunidad no debe concebirse como una limitación de la libertad del individuo, sino como su realización más plena. Hegel equipara la forma más elevada de comunidad con la máxima libertad.²⁰⁹ Para Rosenzweig, en esta concepción comunitaria de la libertad está la «semilla» del paso siguiente en la conformación de la idea de Estado. El Estado como destino y poder debe ahora configurarse como Estado «ético» (en el sentido de *sittlich*). La nueva concepción de la libertad repite la concepción del destino como solución de la oposición entre individuo y mundo o individuo y Estado:

Allí, el hombre, que consideró una necesidad intentar abordar el destino desde fuera, encuentra la promesa de liberación respecto de la idea en el hecho de que el destino se transforme en sí mismo; la historia se convirtió entonces en la herramienta, más que en la herramienta: en la esencia de la libertad. No otra cosa cabe representarse ahora cuando se ve la libertad de las relaciones vivas (*lebendige Beziehungen*) en el hecho de que la relación en tanto que totalidad (*Beziehung als Ganzes*) sea superada (*aufgehoben*) [...].²¹⁰

La clave de esta nueva visión de la libertad reside en convertir al todo en el verdadero sujeto de la libertad, que es lo que subraya Rosenzweig aquí. El destino como historia se vuelve la esencia de la libertad. Por eso la pertenencia a la unidad de la comunidad y luego del Estado como partes del destino-historia permite al individuo ingresar en la libertad más elevada. Ahí reside la enorme diferencia respecto de la idea de libertad que maneja Fichte en su concepción del Estado.

También en relación con el pensamiento de Schelling hacia 1800 hay una distinción importante que permite comprender el desarrollo del pensamiento de Hegel sobre la eticidad. En ese momento, Schelling concebía la libertad como la reconciliación

²⁰⁸ *HS*, p. 150.

²⁰⁹ *Ibíd.*

²¹⁰ *HS*, p. 151.

del hombre con el mundo y la historia. Hegel, en cambio, sitúa al Estado como mediación fundamental de esa realización de la libertad y la reconciliación.²¹¹

En cualquier caso, el pensamiento de Hegel sigue aquí determinado, según apunta Rosenzweig, por la observación de su presente político. De ahí deriva una posición de realismo político que le lleva a defender la creación de un Estado alemán unitario como un proceso que requiere la «fuerza» o la «violencia» (*Gewalt*) de un «conquistador» (*Eroberer*) que otorgue unidad a la masa del pueblo.²¹² Según Rosenzweig, Hegel pretende presentarse aquí en toda regla como un «Maquiavelo alemán».²¹³ Pero este maquiavelismo político no es solo producto de la opción de Hegel por una de las dos corrientes políticas heredadas de la Ilustración, sino la síntesis de ambas corrientes. El racionalismo de la libertad se integra en el realismo político de la violencia y la fuerza. El análisis de Rosenzweig aquí es un antecedente de su crítica posterior al vínculo entre idealismo y violencia o poder como disolución del individuo en el todo del Estado:

El concepto y la inteligencia deben ser justificados (*gerechtfertigt*) por la fuerza (*Gewalt*), entonces el hombre se les somete.²¹⁴

La crítica de Rosenzweig es persistente a lo largo de todo *Hegel y el Estado*. En la afirmación sobre el «Maquiavelo alemán» que asume el racionalismo ilustrado, Rosenzweig resume los pilares de su crítica: por un lado, la identificación entre violencia y concepto; por otro, el sometimiento del individuo a esa entidad, a la vez violenta y racional: el Estado. Rosenzweig va más lejos y llega a afirmar que la fuerza o la violencia —*Gewalt*— es la palabra clave de esta «nueva doctrina del Estado» que encontrará su realización en las próximas generaciones del siglo XIX. En la medida que encuentra su realización histórica, se habrá realizado la unión entre razón y poder. La

²¹¹ *Ibíd.*

²¹² *HS*, p. 157.

²¹³ *Ibíd.*

²¹⁴ *HS*, p. 160.

metáfora que usa Rosenzweig aquí es la de cruzar un puente entre «espíritu» (*Geist*) y «fuerza» o «violencia» (*Gewalt*):

[...] ver en la historia universal el puente que conecta los reinos del espíritu y el poder, el concepto y la violencia (*in der Weltgeschichte die verbindende Brücke zu sehen zwischen den Reichen des Geistes und der Macht, des Begriffs und der Gewalt*).²¹⁵

En esta conexión entre Hegel y Maquiavelo, Rosenzweig anticipa la lectura de Claude Lefort sobre la dependencia estructural del pensamiento político hegeliano de una problemática expuesta por Maquiavelo. La opción filosófica de Hegel por convertirse —en palabras de Dilthey— en un «Maquiavelo alemán» significa la superación realista del kantismo abstracto que absolutizaba la libertad del individuo y su sustitución por la fuerza universal y superior del Estado. Según Claude Lefort:

La enseñanza de Maquiavelo sitúa a Hegel ante una contradicción que supera al precio de una revolución filosófica: esta enseñanza parece a la vez lanzar un desafío a la moral tradicional, y hacer de la lucha por la potencia, del ejercicio de la violencia y de la defensa del interés particular una norma de conducta; dicho brevemente, proporciona una expresión acabada de lo que sería un antikantismo, y está ordenado por el ideal de una creación histórica, a cuyo término el Estado dará rostro al universal. Los dos términos de la contradicción son rearticulados en la idea de una génesis de la Razón. En este sentido, no es exagerado defender que una parte esencial de la obra de Hegel depende de la respuesta que da al problema que le plantea Maquiavelo [...] Es partiendo de una rehabilitación de lo político como Hegel hace la crítica de una moral y de un derecho abstracto y asigna al Curso del mundo la verdad que le impugna la consciencia individual.²¹⁶

Lefort conecta, como ha hecho Rosenzweig, la conquista del nivel de lo político-estatal, con la victoria sobre la impugnación moral de la consciencia individual. La más alta

²¹⁵ *Ibíd.*

²¹⁶ Claude Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, trad. Pedro Lomba, Trotta, Madrid, 2010, p. 48.

subjetividad es doblegada en su no-reconciliación de la mano de una concepción del Estado que hunde sus raíces en el pensamiento de Maquiavelo.

Rosenzweig reafirma su crítica a esta concepción en curso del Estado cuando estudia el siguiente texto relevante de Hegel para la cuestión política, el *Sistema de la eticidad*. La esencia del Estado se basa en la relación entre la familia y la guerra. La familia reúne los sentimientos que trascienden al individuo y al mismo tiempo conforman su individualidad, mientras que la guerra es la «destrucción de todo ser peculiar del individuo».²¹⁷ Las ideas de la familia y la guerra operan a su nivel la superación de la individualidad en una realidad superior, una «eticidad absoluta», que se visibiliza como «pueblo absoluto». Rosenzweig estudia la diferencia que hay entre esta noción de pueblo absoluto que presenta Hegel en el *Sistema de la eticidad* y la idea de *espíritu del pueblo* que había concebido en los escritos tempranos de Tübingen. En estos el Estado apenas jugaba un papel relevante y el *Volksgeist* era la fuerza central. En el *Sistema de la eticidad* se hace visible cómo ha ido emergiendo la idea hegeliana de Estado. Ahora el Estado como poder está por encima del pueblo. Ahora la guerra y las armas, dice Rosenzweig, determinan la esencia del Estado.²¹⁸

Pero esto no significa que en el *Sistema de la eticidad* el pueblo sea una mera masa informe, una «multitud» (*Menge*) bajo el poder y la fuerza estatal. La relación entre los *Stände* (estamentos) es orgánica, mantienen su unidad como cuerpo del Estado. Rosenzweig explica esta relación orgánica entre *Stände* y Estado, o entre el pueblo distribuido en *Stände* y la fuerza del Estado al estudiar un asunto controvertido entre los estudiosos de Hegel. Hegel afirma que el «gobierno absoluto» (*absolute Regierung*) debe estar conformado por «ancianos sabios». Haym identificaba ahí una inspiración platónica, antidemocrática y antimoderna. Frente a esta interpretación, Rosenzweig defiende la necesidad de distinguir entre el Rey filósofo de la *República* platónica y el anciano del «gobierno absoluto». La diferencia está en la naturaleza de la «ley» (*Gesetz*). En Platón la ley debe ser impuesta por el sabio o filósofo a la vida inferior del pueblo con el fin de dominarlo y conferirle forma. En el texto de Hegel, la

²¹⁷ «[...] la destrucción de todo ser particular de lo individual (*die Vernichtung alles Sonderseins des Einzelnen*)», *HS*, p. 165.

²¹⁸ *HS*, p. 166.

ley procede de manera natural, sin ruptura, de la vida del propio pueblo. La ley es una manifestación superior de la misma fuerza dinámica que hay en la eticidad del pueblo. Con mayor precisión dice Rosenzweig que la ley es el «saber» (*Wissen*) y el «conocimiento» (*Erkenntnis*) de la eticidad.²¹⁹ En ese sentido, explica Rosenzweig:

Los filósofos platónicos se rebajan para dar al mundo inferior la buena ley, los ancianos de Hegel mantienen y desarrollan la mejor constitución ya presente.²²⁰

Es importante detenernos en esta temática hegeliana estudiada por Rosenzweig, pues *La estrella de la redención* tiene aquí una de las fuentes de su teoría del derecho como retención del flujo de la vida del pueblo. En efecto, Rosenzweig señala a continuación que la cuestión de la relación entre vida del pueblo y ley que ha abordado para responder a la filiación platónica del texto de Hegel es en realidad una respuesta a un problema político formulado en el siglo XVIII. Se trata de la introducción, en la Constitución política, de la posibilidad de un «poder constituyente» que permita y garantice la transformación de la misma Constitución. La problemática a la que trata de responder Hegel es de nuevo una contradicción: la oposición entre una «Constitución escrita» (*geschriebene Verfassung*) y una «vida no escrita» (*ungeschriebenes Leben*).²²¹ Rosenzweig cita en ese contexto la propuesta de Condorcet de incluir en la Constitución el derecho a modificarla cada veinte años con el argumento de que ninguna generación puede someter con sus leyes a las generaciones posteriores.²²² Ciertamente, esta temática reaparece en *La estrella de la redención* aunque no se expliciten las referencias a Hegel y a Condorcet. Como veremos, la respuesta de Rosenzweig en *La estrella de la redención* implica reformular las categorías de esta problemática en relación con su idea de «pueblo eterno», es decir, con las categorías de la eternidad y el tiempo.

²¹⁹ *HS*, p. 175.

²²⁰ *Ibíd.*

²²¹ *Ibíd.*

²²² *Ibíd.*

Pero lo que a Rosenzweig le interesa mostrar en el excursus sobre la interpretación en clave platónica del gobierno absoluto es la vinculación profunda entre el pueblo y el Estado, entre la fuente de la eticidad y el Estado. El pueblo, como vimos, no es una multitud informe, sino que está organizado «éticamente» (*sittlich*) en «estamentos» (*Stände*). A Rosenzweig le interesa subrayar esto para indicar que esta integración del pueblo en la dinámica del Estado, su cohesión como eticidad, no significa por ello una relativización de la idea de Estado como poder y violencia. El Estado que diseña ahora Hegel se aleja del Estado de Fichte porque, para este, lo absoluto es la «ley ética eterna» (*Sittengesetz*); para Hegel, en cambio, lo absoluto es el Estado, que expresa con su fuerza el despliegue pleno de la eticidad. Rosenzweig insiste en que el carácter de conexión natural, de continuidad, entre pueblo y Estado no varía en absoluto el carácter incontestable o inapelable del Estado como poder:

El Estado, siendo en su interior un orden ético (*sittliche Ordnung*), en tanto que totalidad se convierte de cara al mundo en un ser capaz de una brutalidad (*Gewaltsamkeit*) sin preguntas y respuestas, es la violencia propia de un ser natural: a pesar de todos los artificios de iluminación metafísica (*metaphysischen Beleuchtungskünste*) es el Estado como poder (*Macht*).²²³

Rosenzweig enfatiza aquí el peso del realismo o del maquiavelismo político en la construcción de Hegel. A pesar de la configuración orgánica del pueblo en la eticidad, la afirmación final sobre el Estado remite al poder y la fuerza.

Nos centramos ahora en la indagación rosenzweigiana sobre la transformación de la idea de libertad, vinculada al concepto de eticidad y que conecta con la fuente de la idea hegeliana de Estado. Rosenzweig estudia *Sobre las diferentes formas de tratamiento científico del derecho natural*. Como vimos ya en los escritos tratados en este epígrafe, la libertad vuelve a aparecer no como una cualidad del individuo frente al Estado —recordemos que así la pensó Hegel en sus escritos de Berna—, sino como contribución inconsciente del individuo a la vida del Estado. Por ejemplo, en la medida en que el *Stand* burgués persigue su propio beneficio, participa sin saberlo en la unidad

²²³ HS, p. 177.

y desarrollo del Estado. La libertad del individuo es solo su entrega no sabida a la libertad del todo. Así entendida, la libertad es la unificación entre el individuo y la historia.²²⁴ La respuesta de Hegel a la problemática del XVIII sobre la relación entre individuo y Estado es contraria a la de Kant: la libertad del individuo consiste en integrarse en el pueblo y el Estado.²²⁵

Como hemos comprobado y subrayado en nuestra lectura de *Hegel y el Estado*, la explicación de Rosenzweig no es neutra. Después de cada ascenso en la construcción de la idea de Estado, interviene con una valoración crítica. Veamos ahora cómo introduce su visión de la idea hegeliana de libertad. El contexto es la teoría de la comedia. Para Hegel, lo cómico remite a la perspectiva del observador. Los espectadores ríen porque saben más que los personajes. El fundamento de la comedia es la ignorancia que tiene el personaje acerca de la fuerza del destino. Esta ignorancia del destino convierte en ridículo el apego seguro y confiado a su individualidad pretendidamente libre cuando los dioses o los acontecimientos le demuestran lo contrario.²²⁶ El comentario de Rosenzweig tiene un sentido irónico:

¡Una visión perversamente grandiosa de la nulidad de la individualidad! (*Eine verrucht grossartige Anschauung von der Nichtigkeit der Individualität!*)²²⁷

La risa del espectador en la comedia proviene de lo que más tarde Hegel llamará la «astucia de la Razón» (*List der Vernunft*). Los individuos particulares —en este caso, los personajes de la obra— se creen libres porque desconocen el destino mayor y global de la libertad en el nivel histórico-político. Los individuos son entonces considerados «herramientas» (*Werkzeuge*) —la expresión es de Rosenzweig— del Estado y de la

²²⁴ *HS*, p. 196.

²²⁵ *HS*, p. 198.

²²⁶ *HS*; p. 203.

²²⁷ *Ibíd.*

historia como destinos.²²⁸ Se trata de una justificación filosófica de la «nulidad del individuo», que Rosenzweig denuncia ya en esta obra.

No es casual que Rosenzweig conecte esta crítica a Hegel en el contexto de su teoría de la comedia con la temática de la «más alta subjetividad» que estudiamos en el epígrafe 2.3. Se reafirma la tesis de que aquella fuente de primer orden es un principio hermenéutico clave en la reconstrucción rosenzweigiana del pensamiento de Hegel y del idealismo filosófico *tout court*. Se trata de señalar ahora la distancia insalvable entre aquella profunda experiencia de no-reconciliación de 1797, reasumida como teoría de las edades de la vida en la psicología hegeliana, y la risa del espectador que observa al personaje de la comedia empeñado en sostener su individualidad frente al destino. La importancia del análisis de Rosenzweig requiere citarlo por extenso:

Él [Hegel] debía estar muy lejos [...] de aquel sentimiento vital de los primeros años de Frankfurt para poder escribir estas páginas sobre la comedia de lo ético (*des Sittlichen*). Lo que para él es ahora comedia, el encerrarse a sí mismo en el Yo (*das Sicheinschliessen im Ich*), [...] lo había sentido cuatro años antes como la tragedia más personal y la había presentado como la tragedia vital de Jesús [...] La ausencia de destino (*Schicksallosigkeit*): la palabra se convierte ahora en el encabezado de la comedia de lo ético: no sé qué otro dato podría clarificar de manera más evidente la transmutación del pensamiento (*Umwertung des Gedankens*) que el sentimiento entre 1797 y 1802.²²⁹

Volvemos a encontrar la crítica de Rosenzweig al Estado como poder en su estudio de los textos escritos por Hegel en Jena a partir de 1804. Rosenzweig identifica la continuidad de la confrontación con la idea fichteana de Estado. Se trataba de la pregunta por un espacio libre del control del Estado dentro del propio Estado. Hay una diferencia esencial entre el poder sobre la riqueza individual, sobre la propiedad particular —poder que está en manos del individuo— y el poder del Estado. Este es poder sobre la vida y la muerte. El comentario crítico de Rosenzweig emplea casi las

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *HS*, pp. 203-204.

mismas palabras que usará en *La estrella de la redención*: la referencia a la violencia como «el verdadero rostro» del Estado (*sein wahres Gesicht*).²³⁰ En *Hegel y el Estado* explica así Rosenzweig el poder del Estado:

En la aplicación del derecho penal muestra el Estado finalmente su verdadero rostro (*sein wahres Antlitz*) [...] es el «poder sobre la vida y la muerte» [cita de Hegel], en el indulto o la gracia puede hacer desaparecer del mundo la realidad efectiva (*Wirklichkeit*).²³¹

El poder del Estado decide sobre la vida y la muerte. Su fuerza es tal que, en la figura del indulto o la gracia (*Begnadigung*), puede hacer desaparecer la realidad efectiva del mundo. Puede convertir en inexistente incluso un acto que hay tenido lugar. La defensa de la propiedad privada del individuo dentro de la eticidad del pueblo no tiene como fin reivindicar la dignidad incondicional del individuo, sino subrayar el poder mayor del Estado como poder decisorio sobre la vida y la muerte. Rosenzweig conecta esta función del Estado con la figura del destino. Hay una analogía o una prolongación entre la figura del destino que cerró la herida de la «más alta subjetividad» y el Estado que decide sobre la realidad interior del pueblo.²³²

3.7 La oposición Iglesia-Estado como cristianización del Estado

Las lecturas que lleva a cabo Rosenzweig de los escritos de la época de Jena son relevantes desde el punto de vista de nuestra investigación en la medida en que se ocupan de estudiar el desarrollo del pensamiento hegeliano sobre la relación entre Iglesia y Estado. Se trata de una problemática determinante para comprender mejor las relaciones entre religión y política en la tercera parte de *La estrella de la redención*.

²³⁰ *SE*, p. 369.

²³¹ *HS*, p. 228.

²³² *Ibíd.*

Para calibrar la transformación y los nuevos pasos de Hegel, Rosenzweig propone una recapitulación de la temática de la relación Iglesia-Estado en el escrito sobre el mismo asunto de 1798. En aquel texto Hegel todavía defendía, siguiendo a Kant, la oposición conocida entre Iglesia y Estado.²³³ Aunque durante su estancia en Berna Hegel había compartido la posición de Kant, eso ha quedado definitivamente atrás. La aportación hegeliana consistía en señalar que la Iglesia concibe al individuo en su integridad. Este hecho impide que el individuo religioso se restrinja al ámbito privado. La vivencia religiosa, en tanto integral, afecta a la vida a nivel estatal. En cambio, el Estado solo se refiere a una parte del individuo, únicamente lo comprende de manera parcial.

Vimos cómo la noción de destino resolvía la escisión entre el individuo de la «más alta subjetividad» y el Estado o, dicho de otro modo, la tragedia de la subjetividad se convierte en comedia para los espectadores situados en la perspectiva de la totalidad. Pero Hegel no ha resuelto todavía esta escisión en la separación que presentan Iglesia y Estado moderno. En el caso de la *polis*, no podía hablarse propiamente de este problema porque de hecho esta escisión no existía. La solución estaba planteada en la propia constitución de la *polis*. La religión era la religión de la *polis*. Había una identificación entre autoridad política y religión.²³⁴ El problema es moderno y proviene del cristianismo, de la especificidad de la religión cristiana, del papel que han desempeñado y desempeñan las Iglesias cristianas en la historia de Occidente. El problema es cristiano y moderno a la vez o moderno en tanto que cristiano.

Rosenzweig trata de reconstruir la respuesta que da Hegel a esta escisión moderna. El primer paso de esa reconstrucción significa volver a situarse en el origen teológico-político de la temática: la figura de Jesús. En los escritos de la época de Frankfurt, Hegel había defendido una imagen de Jesús en la que su vida y su amor implicaban separación y oposición al mundo y, por tanto, a la política. Esa misma separación es superada, como vimos, con la categoría de destino, que lo vincula a la suerte del Estado como parte del destino. La comunidad de los discípulos asumió la forma de vida de Jesús, que implicaba también sustraerse a todo destino del mundo. Sin

²³³ HS, p. 239.

²³⁴ HS, p. 240.

embargo, la extensión progresiva del amor comunitario convertiría a esta comunidad primitiva en una institución con sus dogmas correspondientes. La ampliación y difusión de la comunidad que deriva en institución y constitución dogmática conllevará la incorporación progresiva de más elementos del mundo hasta identificarse por ello con el destino del mundo.²³⁵ Encontramos aquí un precedente de la concepción del cristianismo en *La estrella de la redención*. Una de sus fuentes es esta idea de Hegel. La Iglesia, superada la trascendencia, avanza históricamente vinculándose al mundo. Rosenzweig dará profundidad a esta idea con la noción de *misión* cristiana: la vocación que conduce al mundo significa también integración en el mundo. En *Hegel y el Estado* lo importante es subrayar cómo el cristianismo se integra en la lógica reconciliadora del destino.

No obstante, esta integración en el mundo no es total. La relación o contradicción dialéctica sigue viva. Siguiendo el texto de Hegel, la Iglesia estará marcada, por un lado, por este destino que la integra en el mundo y, por otro, por la vinculación originaria con Jesús y la comunidad primitiva, que la remite a la trascendencia. Esta oposición es el «carácter esencial» (*wesentlicher Charakter*) de la Iglesia: la contraposición entre Dios y mundo es su destino y su historia.²³⁶

Es su destino que Iglesia y Estado, el culto divino y la vida, la piedad y la virtud, la actividad eclesial y la mundana no puedan disolverse (*zusammenschmelzen*) en una.²³⁷

La visión del cristianismo como contraposición de dos tendencias entre el mundo y la trascendencia vamos a reencontrarla en *La estrella de la redención*. Rosenzweig tiene una concepción del cristianismo fuertemente influida por Hegel y por su *Hegel y el Estado*. En este contexto hay que subrayar el sentido de la palabra «destino» (*Schicksal*). Lo ganado en el recorrido anterior y lo que hemos visto sobre la función del

²³⁵ *HS*, p. 241.

²³⁶ *Ibíd.*

²³⁷ *Ibíd.*

destino en el pensamiento de Hegel facilitan esta comprensión. La referencia trascendente de la Iglesia cristiana es una peculiar relación con el mundo y con el Estado. El modo específico de pertenencia de la Iglesia al Estado es su contraposición a este. En esa medida, la Iglesia no está fuera de la influencia del Estado y de la historia como destinos, sino sometida a él.

La finalidad del tratamiento hegeliano de esta temática no es otra que la unión entre Iglesia y Estado, pero de una manera novedosa respecto de la *polis* griega. Una manera que viene dada, decíamos, por la especificidad del cristianismo y del Estado moderno. El *telos* de la reflexión hegeliana es la peculiar vinculación entre Iglesia y Estado. Y es aquí donde se fragua la concepción rosenzweigiana del cristianismo. Así explica Rosenzweig cuál es la novedad del pensamiento de Hegel respecto de la relación Iglesia-Estado:

Así concibió Hegel la lucha entre Estado e Iglesia como necesidad histórica interna, también esta lucha la entiende como «destino» (*Schicksal*). La antigua exigencia de separación de los dos poderes, reconocida ya su imposibilidad en el verano de 1798, se convierte ahora, no en exigencia de convivencia, sino en necesidad reconocida de su antagonismo (*anerkannten Notwendigkeit ihrer Gegnerschaft*). Se ha alcanzado entonces el punto de partida del tratamiento sistemático de la relación Iglesia-Estado en los siguientes años.²³⁸

Pero esta co-pertenencia dialéctica que mantiene la unión en la forma de la oposición interna la concreta Hegel en la consideración histórica del cristianismo. Y esa consideración histórica del cristianismo como clave para diseñar su concepción de la relación Iglesia-Estado está en función de la visión que tiene Hegel de su presente histórico-político.²³⁹ La pregunta a la que trata de responder Hegel en este contexto es la siguiente: ¿Es el cristianismo solo la segunda gran etapa en la historia de la humanidad después de la *polis* antigua y antes de la nueva época que se avecina, o bien es el fundamento eterno de la tercera y última época histórica que se acerca? Después de

²³⁸ HS, p. 241.

²³⁹ HS, p. 242.

varias oscilaciones, la respuesta de Hegel será la segunda opción. La concepción concreta del vínculo Iglesia-Estado se inscribe en el marco de esta segunda visión de la historia de Occidente y del cristianismo,²⁴⁰ a saber, la construcción de una visión de la historia en la que la época cristiana será considerada la «consumación» (*Vollendung*) de la Historia universal.²⁴¹

En ese contexto Rosenzweig llama la atención sobre un aspecto de importancia. En este momento Hegel sitúa por primera vez el origen del cristianismo no en el judaísmo, sino en la antigua Grecia. Hegel obvia el origen judío de Jesús y del cristianismo. Y, dentro del mundo griego, lo sorprendente es que Hegel no identifica el antecedente cristiano con la filosofía de Platón o Aristóteles, sino con el mundo estético de la plástica. Esta visión es la que desarrollará poco después con detalles en *La fenomenología del Espíritu*.²⁴² La vinculación directa entre cristianismo y cultura griega antigua, anulando al judaísmo, persigue en el fondo la unificación entre paganismo y cristianismo. Esta conexión sin ruptura está al servicio del movimiento del pensamiento de Hegel: la reunificación dialéctica entre Iglesia y Estado.²⁴³ La elaboración hegeliana de una determinada imagen del cristianismo en su conexión con la unidad entre religión y política implica la marginación de la raíz judía del cristianismo.²⁴⁴ La vinculación entre paganismo y cristianismo en su desarrollo histórico tendrá su influencia en *La estrella de la redención*. Rosenzweig anticipa esta lectura concretando el vínculo entre paganismo y cristianismo. Se trata de conectar de nuevo las vías entre «vida nacional» y «religión absoluta»:

No seremos muy atrevidos si nos aventuramos a suponer que él [Hegel] espera una unificación de cristianismo y paganismo (*eine Vereinigung von Christentum und Heidentum*): la verdad dogmática de la «religión absoluta» en la figura de un culto

²⁴⁰ *Ibíd.*

²⁴¹ *HS*, p. 243.

²⁴² *HS*, p. 245.

²⁴³ *HS*, p. 246.

²⁴⁴ Cf. Pedro Fernández Liria, *Hegel y el judaísmo*, Riopiedras, Barcelona, 2000.

nacido de la vida nacional (*nationalen Leben*); hay mucho que le empuja en esa dirección (*zu viel drängt darauf hin*).²⁴⁵

Veamos las etapas de la historia de Occidente y del cristianismo. Hegel distingue tres. La primera es la religión natural del paganismo. En ella, lo divino, la *polis* y la naturaleza están ensamblados en una unidad armónica. La segunda se corresponde con la aparición del cristianismo en el Imperio Romano. En la época del Imperio los pueblos paganos habían perdido su eticidad y toda referencia a la naturaleza como absoluto. Esa pérdida significaba, como ya hemos visto en otros textos anteriores, una desorientación que volvía maduro el tiempo para el triunfo de una nueva religión. Así sucedió entonces con el cristianismo. Este nació del «dolor infinito» que implicaba la des-divinización de la naturaleza, la separación del individuo respecto del mundo.²⁴⁶ El cristianismo traía con esa separación una nueva relación del individuo con el absoluto. El catolicismo medieval significó el regreso del individuo a su reconciliación con la naturaleza. Esa reconciliación se manifiesta políticamente en la unión entre el trono y el altar. La Iglesia consagra la monarquía absoluta. Esto significa que hay un restablecimiento de la armonía entre lo divino y el mundo. Rosenzweig cita la afirmación de Hegel que sintetiza el carácter de esta segunda época: «El cetro [del Rey] tiene un pedazo de la santa Cruz».²⁴⁷

Sin embargo, también en esta segunda época, la fuerza separadora del cristianismo resurge con el Protestantismo. Reaparece la cara del cristianismo como religión de «la separación y del dolor».²⁴⁸ El Protestantismo rompe con la paz y la reconciliación del catolicismo medieval. La libertad de conciencia, a través del Pietismo, llegará a convertirse en uno de los pilares de la Ilustración.²⁴⁹ El cristianismo está en la base de la Ilustración, aunque esta se presente como movimiento laico.

²⁴⁵ *HS*, p. 246.

²⁴⁶ *Ibíd.*

²⁴⁷ *Ibíd.*

²⁴⁸ *Ibíd.*

²⁴⁹ *HS*, p. 247.

Rosenzweig señala que la «pérdida» de unidad del catolicismo medieval por la irrupción del Protestantismo significa a la vez el estadio más elevado del cristianismo, ya que en este momento histórico el cristianismo «se disuelve» (*sich auflöst*) en la «tercera religión», a saber, la «religión del futuro».²⁵⁰ Esta «nueva religión» —estamos con ella en la tercera etapa— conlleva la nueva reconciliación en la que se supera todo dolor y separación reabiertos por el cristianismo protestante. Ahora bien, y esto es lo que quiere destacar Rosenzweig en su lectura, la nueva religión del futuro como reconciliación solo será posible alcanzarla desde el modelo de Estado que Hegel había expuesto en el *Sistema de la eticidad*.²⁵¹ La historia del cristianismo está determinada por el movimiento que busca recomponer, en un nivel superior y moderno, la identidad de los antiguos entre religión y política.

Rosenzweig considera que esta visión de la historia del cristianismo que desemboca en un modelo de Estado está determinada por una aguda conciencia política de Hegel respecto del momento histórico que está viviendo. Rosenzweig habla incluso de una especie de «conciencia apocalíptica» en Hegel,²⁵² solo comparable a la que tendría más tarde Nietzsche. Esta peculiar conciencia apocalíptica consiste en saberse o pensarse a sí mismo en el umbral de una nueva época de la Historia Universal. La filosofía de Hegel sería entonces la conceptualización de esa nueva época incipiente. Esta visión de las épocas del cristianismo va a influir también en el capítulo de *La estrella* dedicada a la Iglesia. No solo Schelling, Joaquín de Fiore y el modelo de las tres épocas de la Iglesia determinan la comprensión rosenzwegiana del cristianismo. La conciencia hegeliana de hallarse en el umbral de una nueva época de religiosidad immanente, heredada del cristianismo, se corresponde con las ideas de *La estrella de la redención*.

No obstante, lo que ahora importa subrayar es la vinculación de este desarrollo histórico con la idea de Estado. Para Hegel, en la nueva época habrá de tener lugar la unidad del Estado y de lo «divino» (*Göttlichen*).²⁵³ Esa unión se había dado en la *polis*,

²⁵⁰ *HS*, p. 257.

²⁵¹ *HS*, p. 247.

²⁵² *HS*, p. 248.

²⁵³ *Ibíd.*

pero la nueva unidad había de darse con la religión de la separación y de la conciencia libre, el cristianismo como religión personal. Y este será el sentido teológico-político de la nueva época.²⁵⁴

Rosenzweig reconstruye a continuación cómo debe darse en el Estado esa nueva unidad a partir del manuscrito titulado *Kunst, Religion, Wissenschaft*. Aquí encontramos mediaciones concretas de la vinculación entre Iglesia-Estado. El punto de partida es la situación presente, la contraposición necesaria entre Iglesia y Estado. Hegel señala que en esta contraposición existe un punto de «contacto» (*Berührung*) entre los dos elementos opuestos.²⁵⁵ En el Estado tiene el hombre su «realidad efectiva»; en la Iglesia el hombre tiene su «esencia».²⁵⁶ El individuo debe sacrificarse por la conservación del Estado, pero en la Iglesia se garantiza su «conservación absoluta» (*absolute Erhaltung*). Ahora bien, la realidad efectiva de lo que perdura del individuo, «lo eterno» (*das Ewige*) es el «Estado, en el Espíritu del pueblo».²⁵⁷ El punto de contacto entre Iglesia y Estado se descubre como una copertenencia necesaria para la afirmación de la eternidad del Estado. El comentario de Rosenzweig resulta esclarecedor para entender después el itinerario de su propio pensamiento sobre Estado e Iglesia:

La Iglesia no puede querer instaurar por su cuenta el reino de los cielos (*das Himmelreich*) en la tierra porque la realidad efectiva del reino de los cielos (*Wirklichkeit des Himmelreichs*) en la tierra debe ser el Estado;²⁵⁸

La eternidad que anuncia la Iglesia es asumida entonces por la realidad efectiva del Estado. Este es llamado a convertirse en el reino de Dios en la tierra. Esto no significa la privatización de la religión, sino un reparto de papeles en la conformación del

²⁵⁴ *Ibíd.*

²⁵⁵ *HS*, p. 251.

²⁵⁶ *Ibíd.*

²⁵⁷ *Ibíd.*

²⁵⁸ *HS*, p. 252.

Volksgeist, en el despliegue del propio Estado. ¿Cuál es el papel de la Iglesia en ese desarrollo? Rosenzweig sigue explicándolo:

[...] generar la reconciliación (*Versöhnung*) del Estado y reino de lo cielos «en el pensamiento». En el pensamiento, a saber, reconciliar en la conciencia del hombre los dos mundos en los que vive, esa es la tarea de la Iglesia; de ese modo llega a ser la seguridad interior absoluta del Estado; el hombre ya no cumple con su obligación estatal en la limitada pertenencia ética (*sittlich*) convencida a un estamento, sino a partir de una especie de «pensamiento de sí» (*Selbstdenken*) — «de religión».²⁵⁹

La identificación autoconsciente del individuo con el Estado se da gracias al cristianismo como relación personal con el absoluto. Sólo de la mano del cristianismo llega el individuo a ser moral y ético a la vez. La conformación de la individualidad necesaria para la integridad interna del Estado moderno recibe esta aportación del cristianismo. Como ha explicado Claude Lefort comentando la concepción hegeliana de la Iglesia en la conformación del Estado:

[...] el cristianismo sustrae al hombre de la dominación de las necesidades, lo libera de la imagen de su finitud temporal, le inspira el sentido de la comunidad, de la fraternidad, de la obediencia a un principio moral incondicionado, le enseña el valor del sacrificio y que, si falta la creencia cristiana, no habría ya lugar para una ética del servicio al Estado y de patriotismo, y esto en una sociedad que se asienta en las libertades individuales.²⁶⁰

La conclusión de Rosenzweig es contundente: el «Estado de Hegel se ha convertido en cristiano» (*Hegels Staat ist christlich geworden*).²⁶¹ Y explica bien que esto no significa que su idea de Estado se haya convertido en confesional o teocrático, que defienda una definición del Estado como cristiano o que sus leyes estén dictadas por la autoridades

²⁵⁹ *Ibíd.*

²⁶⁰ Claude Lefort, «¿Permanencia de lo teológico-político?», en *La incertidumbre democrática*, trad. E. Molina, Anthropos, Barcelona, 2004, p. 74.

²⁶¹ Cf. «Nachwort», *art. cit.*

eclesiásticas. Significa que la relación que mantiene el Estado con la conciencia de cada individuo es religiosa.²⁶²

4. El núcleo cristológico de la racionalidad de lo real y de la realidad de la razón

Como dijimos al principio de este capítulo, uno de los aspectos que Axel Honneth²⁶³ destaca como gran aportación de *Hegel y el Estado* es la interpretación del famoso *dictum* de Hegel «lo que es racional es real y lo real es racional» del prólogo a la *Filosofía del derecho*. El estudio de esta interpretación está de nuevo orientado por el interés hermenéutico de nuestro trabajo. La comprensión rosenzweigiana de la «racionalidad de lo real» tiene una importancia central en su teoría del idealismo, en su concepción del cristianismo y del lugar del individuo en el Estado. Asimismo, de manera indirecta, esta interpretación de lo real determina de manera negativa la alternativa del nuevo pensamiento en la noción de extrahistoricidad del pueblo judío de *La estrella de la redención*.

La interpretación de Rosenzweig inscribe la tesis de la «racionalidad de lo real» en una temática teológico-política. Rosenzweig defiende que la afirmación hegeliana no puede entenderse cabalmente fuera del contexto de la *Filosofía del derecho* y, por tanto, fuera de la teoría del Estado. Su lectura se encuentra precisamente en el capítulo de

²⁶² HS, p. 252.

²⁶³ A. Honneth, recogiendo la valoración de M. Theunissen, considera decisiva la interpretación rosenzweigiana para la comprensión del pensamiento hegeliano: «[...] que en los pasajes referidos del libro [HS] se encuentra una interpretación del concepto de política y de praxis de Hegel que abre nuevos caminos y que hasta ahora no ha sido valorada de manera adecuada», *art. cit.*, pp. 575, también pp. 576-577. Cf. G. Petitdemange: «En su comentario de ese texto magistral que el Prefacio de la *Filosofía del derecho*, Rosenzweig hace aparecer sin equívoco la célula cristiana del pensamiento hegeliano», *art. cit.*, pp. 166-167. Para Michael Theunissen, la profundidad de visión de Rosenzweig que le permite comprender esta dimensión teológica de la racionalidad de lo real remite a la propia religiosidad: «su propia religiosidad le posibilita percibir (*wahrzunehmen*) las implicaciones teológicas de la filosofía política de Hegel», en Theunissen, «Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis Diskussion in Anschluss an Hegel», en *Philosophische Rundschau*, Beiheft 6, Tübingen 1970, p. 22 y ss. Para Pierre Bouretz, la interpretación cristiana de la racionalidad de lo real es un «descubrimiento de Rosenzweig»: «Que la base última de la dialéctica hegeliana se sitúe en la idea del Verbo hecho carne, ese es el secreto que la mayor parte de los intérpretes ignoraban, o se negaban a ver. Pero ese es, en efecto, el descubrimiento de Rosenzweig: el pensamiento de Hegel se nutre de una célula cristiana que lleva a su término, como si la circularidad de lo real y lo racional universalizase hasta el extremo el movimiento de la Encarnación», en *Testigos del futuro*, *op. cit.*, p. 162.

Hegel y el Estado que estudia con detalle la *Filosofía del derecho*. Desde el punto de vista de nuestra investigación, la sección dedicada al desciframiento de la racionalidad de lo real significa un punto de llegada en el desarrollo de la idea de Estado que ha ido surgiendo a lo largo del libro de Rosenzweig.

En primer lugar, Rosenzweig señala que los intérpretes de la *Filosofía del derecho* han soslayado el contexto que da sentido al *dictum* sobre la racionalidad de lo real y la realidad de la razón.²⁶⁴ Se trata de comprender que la «fundamentación de lo racional» es la «captación de lo presente y realmente efectivo».²⁶⁵ Para mostrar el sentido de la fundamentación de lo racional, Hegel compara el sentido racional de la *polis* antigua con el Estado moderno. La *República* de Platón es la idealización y purificación de la *polis* de su tiempo. Esta idealización estaba motivada por el propósito de satisfacer el «anhelo» (*Sehnsucht*) que operaba como «principio profundo» en la *polis*, pero que no se había realizado. Ese «principio profundo» no realizado es la autonomía moral de la conciencia individual del Yo. Es el principio actuante que se manifiesta en las vidas y pensamientos de Sócrates y los sofistas.²⁶⁶

La libertad racional del Yo no se realiza en la *polis* porque en ella sólo una parte de los hombres son libres. No existe la universalidad que permitiría realizar el principio de autoconciencia moral. La esclavitud prueba esta imposibilidad. De ahí que el principio de libertad individual afecte de manera negativa a la *polis*, su influencia es la disgregación de su unidad. El principio de libertad es entonces un anhelo insatisfecho (*unbefriedigte Sehnsucht*).²⁶⁷ Platón intenta satisfacer ese anhelo con un modelo racional de la *polis*, pero con ese forzamiento idealizante solo consigue paralizar el dinamismo de ese mismo principio.

²⁶⁴ «Él [Hegel] presenta aquí ahora la verdadera fundamentación —casi siempre soslayada a pesar de estar en el lugar más visible— sobre la que debe apoyarse la conexión de todo lo que sigue a continuación (*Er [Hegel] gibt nun die eigentliche und, obwohl sie an sichtbarsten Stelle steht, fast stets übersehene Begründung hierfür, auf die sich das Verhältnis alles folgenden zu stützen hat*)», *HS*, p. 354.

²⁶⁵ *HS*, p. 354.

²⁶⁶ *Ibíd.*

²⁶⁷ *Ibíd.*

La posibilidad de colmar el anhelo de libertad y autonomía del individuo se vuelve factible con la aparición del cristianismo. Pero eso no significa que Platón no haya jugado un papel clave en este dinamismo de la libertad. Al contrario, su papel es central, pues su filosofía expresa la necesidad a la que va a responder el cristianismo. Puede decirse que Platón prepara el terreno de la novedad cristiana. En ese sentido, su aportación consistió en pasar de la crítica de lo existente, como hacían Sócrates y los sofistas, a la construcción racional del Estado futuro. El paso decisivo hacia adelante consiste en afirmar que la razón debe construir la realidad.

El cristianismo hace posible la realización de la libertad racional porque, con él, el Reino de los cielos baja a la tierra. El cristianismo significa la entrada de lo absoluto en el mundo. Este es para Rosenzweig el sentido de la primera oración de la afirmación de la *Filosofía del derecho: Was Vernünftig ist, ist wirklich*, a saber, la encarnación del *Logos* ha hecho posible la configuración racional del mundo, la unión cielo-tierra. Antes del cristianismo esta idea no tenía validez ni fuerza. Según Rosenzweig:

«Lo que es racional es real efectivo» (*Was vernünftig ist, ist wirklich*) —pues la famosa y desacreditada afirmación viene directamente, como disparada por una pistola, de esta confrontación (*Auseinandersetzung*) con el significado histórico-universal del Estado ideal platónico—: no se trata de algo que haya tenido vigencia desde siempre, sino que su validez aparece cuando, por mediación del cristianismo en el pensamiento del reino de los cielos en la tierra, llega a convertirse en exigencia ética (*sittliche Forderung*) y en medida de todas las organizaciones humanas.²⁶⁸

Lo importante aquí es subrayar que el conocimiento debe y puede conocer lo real en su conjunto como racional porque lo racional se ha hecho real. El cristianismo marca la novedad histórica en la que el idealismo da un paso decisivo en la identidad efectiva de razón y mundo. Por eso explica Rosenzweig que la segunda parte de la afirmación, la racionalidad de lo real, es una consecuencia de la primera parte. La comprensión precisa de su sentido requiere situar el cristianismo como respuesta al anhelo expresado en la *República* de Platón de la creación de un Estado racional. El cristianismo viene a

²⁶⁸ HS, p. 355.

realizar el proyecto de racionalización de lo real como respuesta a un problema político: la configuración de un Estado racional.²⁶⁹ Por eso adelantamos antes que el sentido y el contexto de la afirmación hegeliana es teológico-político. No olvidemos que estamos en el prólogo a la *Filosofía del derecho*. La posibilidad de conocer el Estado moderno en su plena realización reside en su naturaleza racional. Y esta es herencia del cristianismo. La especificidad cristiana de esta racionalidad es su orientación *práctica*. Como ha visto Guy Petitdemange en su análisis de la interpretación rosenzweigiana:

[...] la necesidad del Estado moderno, del Estado racional, no hace otra cosa que llevar a su madurez las diversas tentativas de fundar en la tierra un pueblo de Dios [...] La verdad religiosa no se da solo a la mera contemplación, sino que impone la acción.²⁷⁰

Rosenzweig recuerda que esta comprensión del cristianismo tiene su correspondencia en el conjunto de la obra de Hegel. En la filosofía de la historia, solo el Estado cristiano-germano, es decir, el Estado moderno europeo, puede ser concebido enteramente como totalidad ética realmente existente.²⁷¹ En las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, en donde ve la reconciliación entre Iglesia y Estado como la realización del Espíritu en el conjunto de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*).²⁷² También

²⁶⁹ La interpretación rosenzweigiana de la dimensión práctica —y por tanto política e histórica— de la comprensión de la relación entre razón y cristianismo en Hegel muestra su especificidad si la comparamos con la interpretación expuesta por Claude Bruaire en *Logique et religion chrétien dans la philosophie de Hegel* (Seuil, París, 1964) Bruaire se centra en la introducción a la *Ciencia de La Lógica* para elucidar la relación entre cristianismo y razón. La pregunta por el *cómo* de la divinización del pensamiento propuesta en dicho prólogo se vincula a la insistencia con la que Bruaire indica que Hegel fue el primero en tomarse en serio, desde la razón, la revelación como manifestación de lo divino. Para Bruaire, no es la suma de confirmaciones históricas, de datos recogidos —como el ejemplo de Anaxágoras, otro podría ser el argumento llamado «ontológico» de san Anselmo— lo que autoriza a llamar «Dios» al pensamiento dialéctico, sino la estructura de su movimiento mismo. Bruaire lo sugiere constantemente: la lógica, anterior a la filosofía de la naturaleza y del espíritu, no engloba la religión cristiana como un momento racional, sino esta la precede y dirige, clandestinamente, desde el interior del sistema. Esta clandestinidad amenaza con perderse cuando leemos directamente que esta vida de la lógica sobre sí antes de toda naturaleza, es la divinidad misma. Según Bruaire, la dialéctica hegeliana es trinitaria-cristiana, su cristianismo es anterior a la historia; en Rosenzweig, el cristianismo es el vehículo de realización práctico e histórico de la razón.

²⁷⁰ G. Petitdemange, *art. cit.*, p. 167.

²⁷¹ *HS*, p. 356.

²⁷² *Ibid.*

desde el punto de vista de la historia de la filosofía, con el cristianismo aparecen las categorías que van a permitir conocer, en tanto que racional, la integridad de lo real.²⁷³

Rosenzweig llama la atención sobre el modo en que hay que comprender este conocimiento de lo real. No se trata de conocer toda la diversidad de lo real en su multiplicidad. La razón debe conocer lo «eterno» (*das Ewige*) en el presente de lo «temporal» (*Zeitlichen*) y «pasajero» (*Voriübergehende*). Lo eterno en lo real es el objeto de la filosofía. Lo eterno que conoce la filosofía en la multiplicidad de lo real es para Hegel el Estado en tanto que racional.²⁷⁴ Tenemos aquí de nuevo una de las fuentes de la noción de eternidad del Estado que Rosenzweig transformará en *La estrella de la redención*, como veremos más adelante, en imitación estatal de la eternidad.

Tampoco pierde aquí Rosenzweig de vista la referencia a la pauta interpretativa de la experiencia de la «más alta subjetividad». El esfuerzo del conocimiento filosófico del Estado tiene como consecuencia una «reconciliación más cálida» (*wärmeren Versöhnung*) del individuo con la realidad.²⁷⁵ El proyecto reconciliador con el que Hegel dejará atrás la experiencia consignada en la carta de Frankfurt encuentra en la *Filosofía del derecho* su necesario punto de llegada.²⁷⁶

5. La historia es el tribunal universal porque el cristianismo ha unido en la praxis razón y realidad

En efecto, en la *Filosofía del derecho* culmina la conformación de la idea de Estado como totalidad ética que hemos rastreado en la crítica prospectiva de Rosenzweig a lo largo de *Hegel y el Estado*. El punto culminante en la dirección de esta idea de Estado se presenta en la concepción de la «Historia universal» (*Weltgeschichte*).²⁷⁷ Rosenzweig la analiza en un capítulo titulado «Metafísica del Estado». Se trata de una sección

²⁷³ *Ibíd.*

²⁷⁴ *HS*, p. 357.

²⁷⁵ *Ibíd.*

²⁷⁶ *HS*, p. 358.

²⁷⁷ *HS*, pp. 438-455.

capital del libro. Cabe afirmar que el «nuevo pensamiento» buscará formular una alternativa a esta concepción de la historia.

Después de la investigación genealógica de la idea de Estado a lo largo de sus «estaciones de vida» (*Lebenstationen*) y después de los contextos histórico-políticos (*Weltepochen*),²⁷⁸ Rosenzweig estudia sistemáticamente la *Filosofía del derecho*, que se corresponde con el «espíritu objetivo» en el sistema hegeliano. La exposición detallada de la función y ascenso de las figuras del derecho, la moralidad y la eticidad, así como, dentro de esta, de las relaciones entre familia, sociedad civil y Estado, tienen un punto de llegada que vuelve a concentrar el interés crítico que ha guiado la mirada de Rosenzweig:

El concepto de Estado se determina ahora para Hegel en el hecho de que, para él, esta incondicionalidad de la relación entre individuo y comunidad (*diese Unbedingtheit des Verhältnisses zwischen einzelnen und Gemeinschaft*) habita en el interior de toda relación.²⁷⁹

El individuo tiene su último horizonte de sentido en la totalidad ética, en la comunidad integrada en su conjunto. La incondicionalidad que no podía encontrar de manera definitiva en la familia ni en las comunidades parciales de las que forma parte en la sociedad civil solo encuentra la plena integración en el Estado.²⁸⁰ Esta concepción del Estado es la realización perfecta del movimiento conceptual que había comenzado con la introducción de la figura del destino para resolver la no-reconciliación de Jesús con el ámbito político.²⁸¹

²⁷⁸ Ferdinand Tönnies, en su reseña de *Hegel und der Staat* («Besprechung von Franz Rosenzweig, Hegel und der Staat», *Zeitschrift für Politik*, 13, 1923, pp. 172-176), criticaba la división de la obra en *Lebenstationen* y *Weltepochen* como arbitraria, pues antes de 1807 también hubo épocas de la historia. Honneth responde a esta crítica. La distinción rosenzweigiana obedece a la propia interpretación del desarrollo del pensamiento de Hegel, cf. Honneth, *art. cit.*, p. 571.

²⁷⁹ *HS*, p. 441.

²⁸⁰ Escribe Rosenzweig al respecto: «Así la relación entre el Estado y el hombre es la relación incondicional (*So ist das Verhältnis zwischen Staat und Mensch das unbedingte Verhältnis*)», *HS*, p. 441.

²⁸¹ *HS*, p. 442.

Además de constatar la coherencia de este proceso, Rosenzweig se ocupa ahora de estudiar el pensamiento hegeliano sobre la relación entre Estados. Estos siguen funcionando como «individuos» en las relaciones internacionales. No hay ninguna autoridad supraestatal, ninguna ley consensuada por los Estados que tenga capacidad para regular de manera efectiva la política internacional. La doctrina del contrato social no es un fundamento para la regulación de las relaciones exteriores. Si bien es cierto que, según Hegel, cada Estado puede exigir reconocimiento de los otros, a este deber no tiene por qué corresponder la voluntad y el cumplimiento de los Estados.²⁸²

El único poder supraestatal realmente efectivo y superior es la Historia universal. La *Weltgeschichte* eleva los sucesos aparentemente azarosos y sin sentido de la política internacional a destino de la humanidad. Vemos aquí el punto de llegada definitivo de la introducción del destino como reconciliación del individuo —y de la figura de Jesús— con la esfera política. La «historia universal» (*Weltgeschichte*) es el «Tribunal universal» (*Welgericht*).²⁸³ Rosenzweig se detiene a analizar el sentido y las implicaciones de esta afirmación de Hegel. Junto a su interpretación del *dictum* sobre la racionalidad de lo real, se trata de otra de las aportaciones de *Hegel y el Estado*. De hecho, esta importancia tiene que ver con la relación entre la racionalidad de lo real y la historia como tribunal universal:

Si la historia universal es el tribunal universal, entonces el presente (*das Gegenwärtige*) recibe su juicio en la medida en que se convierte en pasado (*Vergangenheit*); en tanto deja de ser realmente, se presenta como abandonado por la razón; la equiparación entre razón y realidad efectiva se clarifica ahora en su aplicación; el tiempo es la magnitud que se debe insertar en toda doble afirmación de identidad para hacerla aplicable y, como el tiempo sólo corre en una dirección y no hacia atrás, para volverla unívoca (*eindeutig*); de ese modo resulta del doble filo dialéctico del pensamiento (*dialektischen Zweischneidigkeit des Gedankens*) —que solo lo racional es real, pero también solo lo real es racional— la afirmación inequívoca de la historia universal como tribunal universal.²⁸⁴

²⁸² *HS*, pp. 442-443.

²⁸³ *HS*, p. 444.

²⁸⁴ *Ibid.*

Según este análisis, la racionalidad de lo real está asociada al presente. Hegel introduce el tiempo entre la razón y la realidad para alcanzar su identificación, pero con «tiempo» a lo que alude es al tiempo presente, al tiempo en tanto que presente. La racionalidad de lo real es de aquello que ha llegado hasta el presente. Recibir el juicio de la historia significa haber quedado superado como pasado por el presente. Se trata de un análisis próximo al diagnóstico de Martin Heidegger sobre el pensamiento occidental como «metafísica de la presencia» u «onto-teo-logía». Para Heidegger, el olvido de la pregunta por el Ser se manifiesta como confusión del Ser con un ente, es decir, se confunde el ser con la presencia.²⁸⁵ La equiparación entre presente y racionalidad significa que aquello que ha quedado ausente en el pasado ha perdido su valor para el conocimiento. El tiempo de la racionalidad de lo real es el que va hacia adelante, hacia el futuro que se confirma como presente. Este tiempo se corresponde con la temporalidad de la idea de progreso. El proceso de identificación entre la razón y la realidad se desarrolla como progreso histórico.

Rosenzweig destaca en *Hegel y el Estado* la relación entre este tiempo progresista, la racionalidad de lo real y la violencia. ¿Qué significa exactamente para Rosenzweig que la historia sea el tribunal universal?:

Un pueblo es «juzgado» por la historia universal en la medida en que es destruido o relegado por otro (*Ein Volk wird von der Weltgeschichte «gerichtet», indem es von einem anderen vernichtet oder verdrängt wird*).²⁸⁶

El juicio de la historia consiste en la destrucción de un pueblo por otro. La identificación de racionalidad y guerra es aquí evidente. El realismo político de Hegel, la visión del «Maquiavelo alemán», se ha elevado a metafísica del Estado y metafísica

²⁸⁵ Cf. Heidegger, *Identidad y diferencia*, trad. A. Leyte y H. Cortés, Anthropos, Barcelona, 1988. Sobre la relación Heidegger-Rosenzweig véase Reyes Mate, *Heidegger y el judaísmo*, Anthropos, Barcelona, 1998 y Peter Eli Gordon, *Rosenzweig and Heidegger. Between Judaism and German Philosophy*, University of California Press, Berkeley, 2003.

²⁸⁶ *HS*, p. 445.

de la guerra. El caos de la realidad, de la *bunte Wirklichkeit*, es en realidad orden, *Kosmos*:

Ahí se descubre que aquello que es en apariencia el mero tribunal del poder (*blosse Gericht der Macht*), «necesidad irracional de un destino ciego», es, como «desarrollo», el «despliegue y la *realización del espíritu universal*» (*Auslegung und Verwirklichung des allegemienen Geistes*).²⁸⁷

La originalidad de la crítica rosenzweigiana a Hegel en este punto remite al origen cristiano del principio de la historia como tribunal universal. Traer el cielo a la tierra era para Hegel hacer racional el mundo real efectivo, alcanzar el punto de encuentro entre el espíritu objetivo y el espíritu absoluto. El cristianismo sería el «protofenómeno» (*Urphänomen*) de la unión entre razón y mundo. La fuerza de unificación de lo real con la razón proviene del cristianismo.²⁸⁸

Esta visión del cristianismo se refleja ahora en la nueva y definitiva consideración de las tres épocas de la Historia universal. Si antes Hegel había distinguido tres: el paganismo, el cristianismo y el presente como comienzo de una nueva época futura, ahora el cristianismo sale del segundo lugar intermedio para prolongarse de manera permanente en el presente y el futuro.²⁸⁹ Esto significa que llega un punto de la historia en el que el Espíritu no sigue dejando atrás del mismo modo a los pueblos que protagonizan el devenir universal. El mundo europeo es el lugar y la Modernidad la época en los que el Espíritu habita ya de manera permanente. Para recalcar el fondo protestante de su cristianismo, Hegel llama al mundo europeo «germánico». Rosenzweig habla en ese sentido de la «sobrehistoricidad del cristianismo histórico»

²⁸⁷ *HS*, pp. 445-446.

²⁸⁸ Rosenzweig: «El cristianismo, con su impulso de realización efectiva de la razón, ha llegado a ser para él [Hegel] el profenómeno de la concordancia entre realidad efectiva y racionalidad (*Das Christentum mit seinem Triebe, die Vernunft zu verwirklichen, ist ihm [Hegel] das Urphänomen des Zusammestimens von Wirklichkeit und Vernünftigkeit geworden*)», *HS*, p. 451.

²⁸⁹ *HS*; p. 447. Cf. S. Mosès, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, op. cit., pp. 49-64; cf. Reyes Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997.

(*Übergeschichtlichkeit des geschichtlichen Christentums*).²⁹⁰ A partir de la Modernidad cristiano-germánica, el desarrollo del Espíritu es un asunto intraeuropeo. La historia no ha terminado, pues los pueblos europeos siguen sucediéndose en su hegemonía política y cultural. Ahora bien, lo que no es superado ni quedará atrás es la «comunidad de pueblos cristianos» (*Christliche Völkergemeinschaft*).²⁹¹ No se trata, por tanto, de afirmar una organización supraestatal, pues los Estados independientes continuarán existiendo. Se trata, dice Rosenzweig, de una especie de «Iglesia invisible» que se corresponde con un «reino sin final».²⁹² La expresión de «Iglesia invisible», admite Rosenzweig rápidamente, es una alusión «irónica», pues los Estados solo tienen como vínculo entre sí la Historia Universal y esta se realiza en la medida en que estos Estados luchan por perseverar en su individualidad estatal.

Hegel no habría podido hablar de «Iglesia invisible» en ese sentido porque su concepción de la Iglesia es estrictamente protestante y está asociada a la función que desempeña la Iglesia en la cohesión del Estado, es decir, a la relación necesaria, como hemos visto, entre Iglesia y Estado. Rosenzweig se detiene de nuevo en este punto a analizar la versión que expone Hegel de la relación Iglesia-Estado en la *Filosofía del derecho*. Esta versión termina de perfilar la concepción que ya hemos tratado.

Estado e Iglesia no entran en conflicto, pues el ámbito de la interioridad no es asunto del Estado y el de la organización política es ajeno a la Iglesia. La vinculación necesaria entre Iglesia y Estado se realiza en otro plano. La religión posibilita la profundización de la convicción moral del individuo y la entrada de la razón en la entraña de la realidad. Sin esas aportaciones de la Iglesia, no sería concebible el Estado moderno. Dicho de otro modo, Estado e Iglesia en tanto que opuestos de manera necesaria, se presuponen en la conformación mutua.²⁹³ De ahí que, según Hegel, el Estado deba proteger y garantizar el culto y la práctica religiosas, así como promover que todos los ciudadanos pertenezcan a una iglesia. No hay preeminencia, como se podría esperar, de la Iglesia protestante. Es más, la separación de la Iglesia católica en

²⁹⁰ HS, p. 451.

²⁹¹ HS, p. 452.

²⁹² *Ibíd.*

²⁹³ HS, p. 453.

diferentes iglesias, la escisión interna del cristianismo, es vista por Hegel como un requisito necesario para el surgimiento del Estado moderno. Para que el Estado se consolide como instancia superior, necesita la división de la Iglesia.²⁹⁴

6. Sacrificios al ídolo del Estado

La observación final que escribe Rosenzweig a *Hegel y el Estado* tiene una importancia notable. La Primera Guerra Mundial ha cambiado el horizonte de redacción y recepción de *Hegel y el Estado*. El proyecto inicial, como vimos, buscaba contribuir en el terreno intelectual a ensanchar los estrechos límites del nacionalismo prusiano en busca de una esfera cultural más cosmopolita y fiel a los ideales de 1800. La Primera Guerra Mundial no solo ha puesto fin al Imperio de Bismarck, sino también a las ideas que defendieron la progresión del Estado de Hegel a Bismarck, es decir, el periodo histórico que va de 1830 a 1870.

Rosenzweig revisa críticamente las ideas políticas de ese periodo. Centra su atención en la transformación de las teorías del Estado de Dahlmann, Stahl y Treitschke. En Dahlmann y Stahl se consolida la concepción del Estado como un orden «suprahumano» (*übermenschlich*), pues no puede ser rebajado a «creación del libre albedrío humano» (*Geschöpf menschlicher Willkür*).²⁹⁵ Ciertamente, esta idea tiene su origen en Hegel. Sin embargo, en la construcción teórica hegeliana había todavía un espacio relevante para el vínculo entre la voluntad humana y la conformación del Estado. Había una continuidad ascendente entre voluntad y construcción estatal. Esta presencia de la voluntad es una herencia de los ideales de 1789 y de Rousseau, que, como vimos, había jugado un papel importante en los escritos de Berna. La consumación de la tendencia que abandona cualquier referencia a la voluntad humana está en Treitschke. Su pensamiento supone un paso adelante que rebasa la referencia a la idea hegeliana de Estado. Para Treitschke, el Estado es: « [...] la vida del pueblo

²⁹⁴ *HS*, p. 455.

²⁹⁵ *HS*, p. 528.

unificada y convertida en poder total (*das zu einer Gesamtmacht zusammengefasste Volksleben*)». ²⁹⁶

La separación entre orden estatal y voluntad en Dahlmann y Stahl apuntaba en realidad a la sustitución de la voluntad del individuo por una determinación anterior y superior que se hace explícita en la concepción de Treitschke: el pueblo, la nación. Aquí ve Rosenzweig la razón por la que el pensamiento del Estado hegeliano no se había convertido directamente en referente filosófico para la afirmación del Estado-Nación. La idea de voluntad en Hegel tenía raíces roussonianas y revolucionarias, desempeñaba un papel relevante en las mediaciones que conformaban la relación entre individuo y Estado. Ahora bien, lo que hacía apto a Hegel para conectar con pensamientos futuros como los de Treitschke era que, en realidad, su noción de voluntad se había alejado casi por completo de su origen. ²⁹⁷ Por ejemplo, nada queda en ella de Robespierre. La voluntad individual, como hemos comprobado a lo largo de *Hegel y el Estado*, se integra sin resto en la totalidad ética del Estado. La voluntad es expresión de la razón. En Rousseau, la racionalidad provenía de la soberanía popular. En Hegel sucede al revés, la soberanía reposa en la razón. La disolución del individuo en el todo del Estado como pieza o herramienta es precisamente el tema de *Hegel y el Estado*: «Así el individuo solo era convocado a aparecer para integrarse en el Estado» (*So wurde der Einzelmensch nur hervorgerufen, damit er in den Staat eingehe*). ²⁹⁸ Esta transformación idealista de la voluntad revolucionaria del XVIII en pieza del Estado como instancia superior es el mérito teórico de Hegel en el itinerario de Alemania hacia la

²⁹⁶ HS, p. 529.

²⁹⁷ La elucidación de la relación entre el idealismo hegeliano y el realismo político bismarckiano es un asunto central para Rosenzweig. Así lo consigna en una reseña crítica que escribe en 1922 a un libro de Hermann Heller que se ocupaba de asuntos muy próximos, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte* (Berlín/Leipzig, 1921). Al respecto escribe Rosenzweig: «El problema histórico nuclear, a saber, cómo de la visión de base idealista de Hegel pudo desarrollarse, o al menos nutrirse, aquella disposición puramente realista —este trágico problema de la historia de la cultura alemana del siglo no es un tema que haya tocado H [Heller] (*Das historische Kernproblem, wie sich denn aus Hegels im Grunde idealistischer Ansicht jene rein realistische Stimmung wenn nicht entwickeln musste, so doch nähren konnte, —dieses tragische Problem der deutschen Geistesgeschichte des Jahrhunderts hat H [Heller] nicht berührt*)», «Bücher über Hegel», en *Kleinere Schriften, op. cit.*, p. 508.

²⁹⁸ HS, p. 529.

conformación del Estado-Nación bismarckiano. Para Hegel, como luego para Treitschke, el Estado es la única «meta» (*Ziel*); por eso escribe Rosenzweig:

Allí [hacia el Estado] donde Hegel conduce la voluntad del individuo, Treitschke conduce la nación.²⁹⁹

Y en este contexto de supeditación completa del individuo y el pueblo al Estado expone Rosenzweig la síntesis de la crítica que ha desarrollado a lo largo de todo el libro. Se trata de una denuncia del Estado hegeliano, y ahora del bismarckiano, como una idolatría política. Rosenzweig ha seguido la conformación del Estado como un ídolo que requiere víctimas en sacrificio, los hombres y los pueblos:

[...] ambos, el individuo y la nación deben ser en cierto sentido *sacrificados* al Estado (*dem Staat zu opfern*), al *Estado divinizado* (*dem vergötterten Staat*) el derecho propio del hombre como el conjunto de la nación [las cursivas son nuestras].³⁰⁰

En el plano del análisis político e histórico, Rosenzweig toma acta del resultado catastrófico al que ha contribuido el Estado bismarckiano en la Primera Guerra Mundial. A ello le opone el sueño de Hölderlin, una Alemania universalista y liberal alejada del nacionalismo guerrero.³⁰¹ En el plano filosófico aparece la crítica al

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *HS*, p. 530. Cf. P. Bouretz, *Testigos del futuro*, *op. cit.*, p. 163.

³⁰¹ S. Mosès analiza con detalle esta toma de partido de Rosenzweig por la Alemania soñada de Hölderlin, opuesta al pangermanismo racista. Mosès estudia el poema de Hölderlin que cita Rosenzweig como conclusión de *Hegel y el Estado, An die Deutschen*, cf. «Rosenzweig et Hölderlin», en *Franz Rosenzweig. Sous l'Étoile*, *op. cit.*, pp. 167-179. Es llamativo que los análisis de Georg Lukács sobre *Hegel y el Estado* hayan situado dogmáticamente a Rosenzweig entre el grupo reaccionario de los nacional-liberales y le haya asignado por eso exactamente la misma posición exaltadora del Estado prusiano que la de Meinecke. Sin embargo, en su resumen de la obra de Rosenzweig, Lukács resalta una cita de Rosenzweig que condensa precisamente la distancia crítica de Rosenzweig respecto del Estado hegeliano: «En el campo de la historia, el neohegelianismo desarrolla la línea de Meinecke. Rosenzweig, que la abraza de un modo manifiesto, retrotrae a Hegel el fundamento ideológico del nacional-liberalismo alemán de una época anterior. En Hegel encontraron los nacional-liberales, según este autor, “la fundamentación filosófica del

sacrificio del individuo y el pueblo por el Estado-ídolo. Aquí y en la divinización de la historia se construye el puente de unión principal entre *Hegel y el Estado* y *La estrella de la redención*. S. Mosès ve la diferencia esencial en que *Hegel y el Estado* presenta una crítica a la totalidad del Estado que anula al individuo, pero no ha ampliado este análisis al nivel de la crítica al idealismo, comprendido como tradición filosófica medular, de Jonia a Jena.³⁰² S. Mosès ve la Guerra Mundial como el acontecimiento que desencadena esta ampliación filosófica de la crítica rosenzweigiana al Estado:

La crítica del Estado en nombre de los derechos del individuo se generaliza entonces en rechazo radical de la historia en tanto que tal.³⁰³

Sin embargo, como hemos visto, la posibilidad de ampliar la crítica del Estado a la historia está dada por la propia concepción de la Historia universal como tribunal de instancia total en la *Filosofía del derecho*. El vínculo entre Estado e historia que veremos en *La estrella* tiene su fuente en Hegel. Y junto a ello, la concepción del cristianismo y su papel en la conformación del Estado, la historia y el idealismo de la totalidad, sin ser idéntica a la de Hegel, determinan el marco filosófico de la reflexión rosenzweigiana de *La estrella* sobre el cristianismo y, de manera negativa, sobre el judaísmo como instancia metahistórica. En ese sentido valora Reyes Mate la conexión de *Hegel y el Estado* con el nuevo pensamiento: «[...] este estudio [HS] le ha permitido, por un lado, divisar los límites de la racionalidad occidental y, por otro, dar el “salto mortal” del historiador alemán al pensador judío».³⁰⁴

rudo carácter del poder del Estado, dirigido hacia el exterior”. Es cierto —así se ve obligado a reconocerlo el propio Rosenzweig— que los nacional-liberales no eran hegelianos en el sentido estricto de la palabra; pero “creían poder extraer el contenido del sistema sin necesidad de atenerse a lo formal del método. Y tenían el derecho histórico de hacerlo así”», en *El asalto a la razón*, *op. cit.*, p. 456.

³⁰² S. Mosès, *System et Révélation*, *op. cit.*, p. 28.

³⁰³ S. Mosès, *ibíd.*

³⁰⁴ Reyes Mate, «De la invertebración de España al ocaso de Europa», en Teresa López (ed.), *Política de la vitalidad*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 177.

7. Vinculación metodológica entre *Hegel y el Estado* y el «nuevo pensamiento»

La complicidad interna, más allá de la declaración de mero documento de un mundo que no existe o de los suplementos del prólogo y el epílogo, la complicidad interna decimos, entre *Hegel y el Estado* y *La estrella de la redención* la señala el propio Rosenzweig a partir de una temática central de *La estrella*, la función de la conjunción «y» (*und*), santo y seña de una alternativa a la verdad como totalidad.³⁰⁵

Se trata de una transformación de la noción de «sistema». En Hegel el sistema significa arquitectura, es decir, cada parte individual encuentra su sentido en la pertenencia, como pieza, al todo. La posición y el sentido de cada parte o figura individual están determinados por su lugar y relación con la figura anterior y la posterior. La verdad es el todo, no hay perspectiva individual sobre la verdad como totalidad.

En el «nuevo pensamiento», en cambio, la noción de sistema va a sufrir una profunda transformación. El individuo puede trazar múltiples relaciones con todas las partes que forman el conjunto. La integridad del sistema depende del punto de vista del filósofo. Este es, como lo llama Rosenzweig en *El nuevo pensamiento*, un *Standpunktsphilosoph*, un filósofo del punto de vista.³⁰⁶ *La estrella* hablará al respecto de una «revolución posthegeliana de la filosofía». Schopenhauer y Nietzsche ya hacen filosofía desde la específica relación de su subjetividad con el mundo. Esto no significa relativismo, sino irreductibilidad de la subjetividad a una verdad que pretenda reducirla a una parte del todo. El individuo realiza una visión de los objetos con los que se relaciona sin ser asumido por un todo mayor. Esto es lo que se expresa en el uso de la conjunción «y» (*und*), tanto en *La estrella de la redención* como en *Hegel y el Estado*.

Rosenzweig explica que ese nuevo principio filosófico que transforma la verdad de la totalidad en un sistema de puntos de vista y relaciones múltiples es, a la vez, el «error fundamental de mi libro sobre Hegel» (*der Grundfehler meines Hegelsbuchs*) y

³⁰⁵ B.T, pp. 484-486.

³⁰⁶ Cf. *Das neue Denken*, op. cit.

su mayor aportación.³⁰⁷ El libro en su integridad ya está articulado según la nueva concepción de la revolución antihegeliana. En la medida en que pregunta por las múltiples relaciones entre el Estado y el individuo, la historia, la política, la economía y, sobre todo, en la medida en que pregunta por la relación entre el filósofo Hegel y su idea de Estado, la revolución existencialista ha desbancado la verdad del sistema idealista. Se trata, dice Rosenzweig, de «preguntas que Hegel no formula» (*Fragen die Hegel nicht stellt*). El título del libro ya condensa el vuelco antiidealista que anuncia, sin saberlo, el «nuevo pensamiento». La temática destacada por Rosenzweig de la «más alta subjetividad» en el joven Hegel retoma aquí su protagonismo. El «nuevo pensamiento» no propone superar aquella subjetividad, sino convertirla en un nuevo punto de vista desde el que abordar la relación múltiple con el conjunto de lo real.

Dice Rosenzweig que su error es la mayor aportación del libro porque expresa la deconstrucción del idealismo en la propia reconstrucción genealógica del pensamiento hegeliano. El «nuevo pensamiento» se inscribe así en la filosofía posthegeliana.³⁰⁸ La relación entre *Hegel y el Estado* y *La estrella de la redención*, como había afirmado Pöggeler, se ha mostrado central. En el capítulo dedicado a *La estrella de la redención* veremos con detalle estas conexiones. Antes es necesario ocuparse de los escritos políticos de 1917, previos a la redacción de *La estrella* y relevantes para la comprensión de la cuestión teológico-política en su pensamiento.

³⁰⁷ Hermann Glockner escribió en 1928 una reseña («Besprechung von “Hans Wenke, Hegels Theorie des objektiven Geistes, 1927» en la revista *Logos*, Heft 2, 1928) en la que critica *Hegel y el Estado* por su falta de sistema, su historicismo y, en definitiva, por su método no-hegeliano. Ese tratamiento no hegeliano de Hegel, sino a la vez existencial e histórico, expresaba el antihegelianismo metodológico de Rosenzweig.

³⁰⁸ En la misma carta, escribe Rosenzweig en ese sentido: «Hasta Hegel las vidas de filósofos son exponentes de la historia de la filosofía; cada filósofo tiene la vida que corresponde a su tiempo; solo a ese precio llega a ser voz de los pensamientos de su tiempo; a partir de Schopenhauer tienen los filósofos su *vita* y escriben *su* filosofía», *op. cit.*, p. 485.

III. CRÍTICA DE LA GLOBALIZACIÓN COMO UNIVERSALISMO

1. Los «escritos políticos de juventud»

A lo largo de 1917, Rosenzweig redacta en el frente de guerra una serie de textos de análisis histórico-político.³⁰⁹ Rosenzweig se refiere en varias ocasiones a estos textos como sus *Politische Jugendschriften*, sus «escritos políticos de juventud». La designación perdura casi diez años después de su redacción, como atestigua una carta del 24 de diciembre de 1926 a Rudolf Ehrenberg.³¹⁰ Hasta hace poco tiempo, estos trabajos apenas habían recibido la atención de los estudiosos del pensamiento de Rosenzweig. No obstante, los escritos políticos han sido traducidos al francés por Gérard Bensussan, Marc de Launay y Marc Crépon,³¹¹ con un estudio inicial que

³⁰⁹ Se trata de los siguientes trabajos, recogidos en el tomo III de los *Gesammelte Werke*, Kluwer Academic publishers, Dordrecht, 1984: *Die Sachverständigen. Ein Antisokratikum* (pp. 243-248) *Monarchie, Republik und Entwicklung* (pp. 249-251); *Vox dei?* (pp. 267-282); *Cannä und Gorlice* (pp. 283-295); *Globus* (pp. 313-368). Cf. Nahum N. Glatzer, *op. cit.*, p. 55.

³¹⁰ *Briefe, op. cit.*, p. 570.

³¹¹ Cf. *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, Vrin, París, 2003. El interés que demuestra esta traducciones y sus estudios introductorios a cargo de los traductores citados contrasta con la brevísima mención a los textos políticos de Pierre Bouretz en su estudio sobre Rosenzweig «De la noche del mundo a los destellos de la Redención: la estrella de Franz Rosenzweig», en *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo, op. cit.*, pp. 129-238. En el año 2009, el *Parlement de philosophes* de Estrasburgo organizó un Coloquio Internacional dedicado íntegramente a esta dimensión política del pensamiento de Rosenzweig con especial atención a los ensayos políticos de 1917. El coloquio tuvo lugar los días 8, 9 y 10 de enero del 2009 en Estrasburgo y sus organizadores fueron Petar Bojanic, Dimitri Sandler y Géraldine Roux. Una selección de las conferencias de este congreso fue recogida en un monográfico titulado «Nouvelles lectures de Rosenzweig» de la revista francesa *Les Études Philosophiques*, mayo del 2009. El Coloquio Internacional llevó como título «Franz Rosenzweig: politique, histoire, religion». El proyecto científico de investigación en el que se enmarcaban estas jornadas se había propuesto poner a Rosenzweig en relación con los pensadores de su tiempo que tratan de pensar la guerra y la historia desde coordenadas teológico-políticas; dentro de este objetivo se encuentra también el estudio de la teoría del espacio, de la expansión nacionalista y de la mundialización en los textos políticos de Rosenzweig, especialmente en *Globus*. Este objetivo pone el acento sobre todo en las relaciones intertextuales de los textos de Rosenzweig con otros pensadores que se ocupaban por entonces de la misma temática, entre ellos, destaca la comparación con Carl Schmitt. No obstante, en esta tarea de la investigación se planteaba también la hipótesis de que Rosenzweig fuera uno de los primeros teóricos de la globalización.

destaca los aspectos que pueden ponerse en conexión con los temas centrales de Rosenzweig. Asimismo, existe una edición italiana de *Globus*.³¹²

El objetivo de este capítulo es investigar el estatuto de los textos políticos de 1917 y su relación con el conjunto de la obra de Rosenzweig, especialmente con *La estrella de la redención y Hegel y el Estado*. Ahí se pone en juego la idea rosenzweigiana de universalidad a partir de la relación entre religión y política. La propuesta hermenéutica activa la clave de lectura que aplicamos en el estudio de *Hegel y el Estado*, a saber, leer los textos políticos guiados por las concepciones del cristianismo, el judaísmo, el Estado y la historia expuestas en *La estrella de la redención*.

El carácter de los textos políticos viene a intensificar la confusión habitual entre un Rosenzweig hegeliano o estudioso de Hegel (judío alemán) y el autor de *La estrella*, crítico del idealismo hegeliano (judío alemán) y dinamizador de una renovación de los estudios judíos en Alemania más allá de la disyuntiva entre asimilación y sionismo. Hemos visto que la crítica del concepto hegeliano de Estado contiene elementos claves de la crítica de Rosenzweig al idealismo filosófico, una crítica embrionaria que dará un salto cualitativo a partir del regreso de Rosenzweig al judaísmo. Como veremos, los textos políticos de 1917 pueden leerse como una continuación de esta empresa crítica, dirigida ahora a la historia como mundialización y a la naturaleza del Estado democrático moderno.

Estos ensayos contienen ideas y posiciones que son iluminadas por *Hegel y el Estado* así como por *La estrella de la redención*. En ese sentido, cabe leerlos como expresión de la crítica rosenzweigiana al universalismo político moderno. Nos concentraremos especialmente en los dos más importantes desde el punto de vista que concentra nuestra investigación, *Globus* y *Vox dei? Die Gewissensfrage der Demokratie*. Pretendemos una visión de conjunto que permita destacar los elementos relevantes que tematizan el pensamiento teológico-político de Rosenzweig sobre la idea moderna de universalidad. Como veremos, esta relación se pone en juego en dos fenómenos estrechamente vinculados. Primero, la concepción de la historia como

³¹² *Globus. Per una teoria storico-universale dello spazio*, a cura de Francesco Paolo Ciglia, trad. de Stafania Carretti, Ed. Marietti, Genova-Milan, 2007.

construcción progresiva de la idea de mundo, como realización de la unidad del mundo (*globalización*) y, segundo, la naturaleza del Estado moderno. Ambos temas conciernen a la idea ilustrada de universalidad. Las dos corrientes teórico-políticas que Rosenzweig identifica en el origen de la Ilustración —el individuo como referencia universal y el interés práctico en el conocimiento y permanencia del Estado— resuelven su contradicción en un modelo de Estado inserto en la trama de la Historia universal. Veremos cómo la noción de universalidad está unida a las formas modernas de imperialismo y expansión geográfica. Rosenzweig estudia la naturaleza del imperialismo moderno en *Globus* y el Estado democrático moderno en *Vox dei*? Ambos ensayos articulan la idea moderna de universalidad.

2. Imperialismo como mundialización

La redacción de *Globus* obedece en principio a un propósito explícito: comprender el origen de la Primera Guerra Mundial. En 1917 todavía no ha concluido y Rosenzweig participa en ella como soldado alemán, si bien ya hemos subrayado la distancia con la que Rosenzweig vivió la guerra. El redescubrimiento de su judaísmo estaba en el origen de esa distancia frente al destino patriótico e histórico de la guerra. Y, no obstante, *Globus* busca responder a la pregunta por el presente histórico y político de Europa y el mundo. *Globus* no es una mera investigación erudita. Está guiado por el interés de hacer un análisis sobre el presente de la historia mundial. Rosenzweig se pregunta en qué sentido es «mundial» la guerra de 1914. Es verdad que la guerra no involucra a todos los países del globo, las zonas de enfrentamiento tampoco abarcan todo el planeta. Los países en conflicto son fundamentalmente los europeos, a pesar de las mediaciones secundarias de otros países no europeos. ¿Dónde reside entonces su condición de «mundial»? Reside en los fines que se ponen en juego y por la época que anuncian, una época planetaria.

Para comprender el movimiento histórico en el que se inserta la guerra, Rosenzweig propone una mirada a la historia de Europa. Hay una continuidad entre la Guerra Mundial y la historia de Occidente. La idea de «Historia universal» remite al proyecto occidental de expansión territorial, de superación de las fronteras y, por tanto, de unidad del mundo, de realización de la idea de unificación del mundo. Para

esclarecer la condición mundial de la «Gran Guerra» en su fundamento histórico, hay que inscribirla en la historia de Occidente. Sólo desde la dimensión histórica podremos comprender cuál es su dinamismo interno en tanto conflicto planetario. Así *Globus* comienza:

El primer hombre que divide una parte del suelo terrestre para hacer de ello su propiedad y la de los suyos, inaugura la historia universal.³¹³

Para Hegel, la Historia universal es el despliegue de la razón que regresa a sí misma a través de y como historia. En cambio, en el modelo de *Globus*, la universalidad de la historia está ligada a la unificación territorial del mundo. La dimensión racional o espiritual del idealismo hegeliano es sustituida por el espacio o por la historia como expansión espacial. La Historia universal comienza con una primera división fronteriza entre nosotros y los otros, y se desarrolla como superación de toda limitación hasta la ilimitación total de la mundialización. De ese modo, el avance de la historia puede medirse por el estado de sus fronteras:

Lo que llamamos historia universal no es otra cosa que la transformación de la tierra en un espacio histórico cerrado, un mundo.³¹⁴

El mar es la imagen inicial que tiene el hombre de esa ausencia final de fronteras. Pero sólo es una representación evocadora, no una unidad real. Es una imagen que invita al hombre a extender las fronteras terrestres e ir más allá del mar:

Así, en los dos casos, en la tierra y el mar, la unidad del globo terrestre es la fuerza motriz del devenir histórico.³¹⁵

³¹³ *Globus, op cit.*, p. 313.

³¹⁴ *Globus*, p. 314.

³¹⁵ *Ibíd.*

El mar expresa esa idea de unidad, pero solo como imagen presente desde los albores mismos de la humanidad. En cambio, la unidad de la tierra, la voluntad de unificar la tierra queda oculta muchas veces de la historia terrestre. Se pone de manifiesto en los grandes momentos de transición histórica, se trata de momentos de toma de conciencia de la necesidad de pasar de la primera imagen de unidad (el mar) a la final, la de la tierra. Esa voluntad impulsa los grandes movimientos y descubrimientos históricos.

La primera toma de conciencia, dice Rosenzweig, la «reflexión» sobre el devenir hacia la unidad del mundo, tiene lugar cuando «el presentimiento de los profetas se alía con el imperio, y por primera vez, el mundo se abre, por los hombres de buena voluntad, a la realización de esta voluntad».³¹⁶ Es decir, cuando la idea de universalidad de los profetas, ligada al monoteísmo judío, se expande en el Imperio romano. Esto es obra del cristianismo. El cristianismo proyecta en la historia política la idea judía de universalidad.

La matriz de esta idea de mundo está entonces en la idea de *ekumene* del imperio de Augusto. Con el cisma entre Oriente y Occidente esta idea se desdobra en dos caminos distintos. La obra de Constantino permanece «intacta» durante 1000 años, mientras que el imperio heredado por Carlomagno va a ser el escenario de las transformaciones de la idea de imperio y del surgimiento del Estado moderno precisamente contra la idea de Imperio heredera de Roma: el Sacro Imperio Romano Germánico. Rosenzweig se detiene con detalle en las fronteras del imperio de Carlomagno. Estas trazan el «mundo» en que tendrán lugar las transformaciones modernas. El trasfondo a partir del cual se separan y desarrollan las nociones modernas de mundo y Estado está determinado por la idea previa de imperio medieval.

La Modernidad se caracteriza por el surgimiento de un «espacio nuevo» entre el emperador y el Papa. Ese espacio es el de una nueva forma de Estado. Como apuntamos ya anteriormente, buena parte de *Globus* es una reconstrucción del surgimiento del Estado moderno. La preocupación por el origen y la naturaleza del Estado moderno es

³¹⁶ *Globus*, p. 313.

constante a lo largo de la vida de Rosenzweig.³¹⁷ La comprensión de la idea de mundo y del carácter mundial de la Guerra de 1914 está estrechamente vinculada a la comprensión del Estado como separación progresiva y superación de la antigua idea de imperio consagrado por la Iglesia. La cuestión de la relación entre religión y política en *Globus* remite a la aparición del Estado moderno como liberación del poder eclesial. La entrada de una nueva forma de Estado en la historia y la pérdida de fuerza política de la Iglesia van paralelos. Inglaterra y Francia son para Rosenzweig las primeras potencias que surgen separadas de toda concepción supra-nacional apoyada en la unidad religiosa del imperio. En un primer momento, mientras Inglaterra se retira a la periferia, Francia se convierte en el rival central del imperio. Rosenzweig señala como emblema de este cambio de época el rechazo de Francisco I a mantener la unidad cristiano-occidental cuando firma una alianza con el Sultán en 1535. Para Rosenzweig:

Oponiéndose al último imperio que pretendía hacer valer el concepto de mundo heredado de la Edad Media, surge el primer reino llamado a realizar, en gran estilo, el concepto de Estado propio de la Edad Moderna.³¹⁸

Francia encarna el modelo del nuevo Estado. La nueva cultura secularizada del Renacimiento se realiza de manera unitaria por primera vez en Francia con el gótico. La doctrina de Maquiavelo, el teórico visionario de la nueva forma secularizada de Estado, tendrá en Francia su plena confirmación y paradigma.

Por el contrario, España —como por otro lado Austria, que aparece como heredera del imperio dividido de Carlos V— asume también la unidad espiritual de la Iglesia como cohesión de su proyección imperial en el Atlántico. España es el segundo Estado moderno, pero esta herencia religiosa-imperial le será una desventaja.

La nueva forma Estado es confirmada también por el papel que tiene la Reforma protestante en los países escindidos del imperio. Las iglesias protestantes consolidan las

³¹⁷ Cf. Leo Baeck, *Von Mendelsohn zu Rosenzweig*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1958, p. 46.

³¹⁸ *Globus*, p. 317.

nuevas unidades nacionales y no aspiran a una unidad religiosa transfronteriza al estilo de la anterior unidad cristiana imperial. El final de la hegemonía imperial frente a la nueva forma de Estado lo cifra Rosenzweig en la Paz de Westfalia, que pone fin a la Guerra de los Treinta años (1618-1648).

De ahí no surgirá ninguna potencia hegemónica, sino una nueva situación europea basada en el equilibrio de fuerzas. En la nueva situación geo-política pasa a ser central la influencia de Inglaterra. La revolución Gloriosa de 1688 convierte a Inglaterra en el sustituto de la nueva vanguardia del Estado moderno. Frente a Inglaterra, ahora Francia queda rezagada en su avance modernizador. ¿Qué significa la idea de «equilibrio de fuerzas» en este contexto?:

La concepción medieval de la comunidad orgánica del *corpus christianum* se encuentra definitivamente arruinada y de manera absolutamente necesaria se va a imponer la idea «maquiaveliana» de la independencia absoluta del Estado. No es la concepción de una vasta comunidad, anclada en última instancia en la espiritualidad lo que había hecho fracasar la concepción medieval, sino la de un sistema mecánico de fuerzas dotadas de una igual legitimidad [...] Lo que se convirtió en dominante fue, con esta precisión mecánica, una concepción verdaderamente moderna.³¹⁹

El equilibrio de fuerzas remite a una idea mecánica del Estado y de relaciones entre los Estados. Es claramente una alternativa opuesta a la idea de comunidad religiosa. Antes, el enfrentamiento de Francia con los Austrias seguía remitiendo al antiguo orden imperial vigente desde la Edad Media. Pero, después de la Revolución Gloriosa, el conflicto entre Inglaterra y Francia ya está plenamente desligado de la polaridad con el imperio. Inglaterra es un Estado moderno frente a Francia, otro Estado moderno. Ese es el trasfondo de la idea de equilibrio europeo. El cambio en la concepción del propio espacio europeo que deja atrás la «catolicidad latina» tendrá como consecuencia la superación del antiguo espacio geográfico que había comprendido la unidad cristiana. Esto significa que las potencias europeas se van a lanzar a la explotación colonial de ultramar y que van a aparecer nuevos actores políticos en el espacio europeo.

³¹⁹ *Ibíd.*

En lo que respecta a la explotación colonial, en el siglo XVIII no hay que entenderla directamente como una manifestación de la expansión territorial de los Estados, sino como la acumulación de recursos en el exterior que fortalece la fuerza interior de los Estados europeos. Esto significa que la guerra por las colonias no obedece todavía a la búsqueda de la creación de un imperio planetario. Los nuevos Estados no reemplazan aún al antiguo modelo del Imperio de la Cristiandad. Se trata de obtener más fuerza y poder como Estado. Podemos decir que en ese momento a los Estados europeos no les guía la idea de mundo, de unidad del mundo, sino el aumento de su propia fuerza y poder. La centralidad de la economía y del comercio entonces obedece a este principio de acumulación de fuerzas.

En este sentido, se confirma ahora que Inglaterra asume el papel dominante como nuevo Estado moderno. Inglaterra se convierte en el siglo XVIII el referente cultural para Europa. Rosenzweig nombra como ejemplos sintomáticos la publicación en Francia de *El espíritu de las leyes* de Montesquieu y las *Cartas inglesas* de Voltaire. El primero defendió y difundió en el continente la idea inglesa del parlamentarismo y el segundo será el referente de la Ilustración en materia de crítica de la religión. Estas ideas, la Ilustración inglesa y el parlamentarismo, se van a difundir progresivamente por Europa. Rosenzweig, cercano aquí al Max Weber de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*,³²⁰ describe ese proceso de difusión como:

³²⁰ Cf. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. L. Legaz, Península, Barcelona, 1988. Aparte de esta concomitancia, el interés de Rosenzweig por Max Weber fue profundo. En 1921 escribe una carta a su madre en la que valora la cercanía entre las investigaciones de Weber sobre la historia del pueblo judío y *La estrella de la redención*: «Estoy leyendo el Judaísmo de Max Weber, que en realidad quería haber leído durante la guerra. Es una pena que no lo haya hecho, lo podría haber introducido y reelaborado en [*La estrella*]; históricamente es lo mismo que yo he expresado filosóficamente. La sobriedad (*Nüchternheit*) de la observación ha conducido en ambos casos a los mismos resultados que el entusiasmo idealizante había distorsionado [...]», *Briefe, op. cit.*, p. 405; en otra carta de agosto del mismo año dirigida a Margrit y Eugen Rosenstock, Rosenzweig repite el mismo juicio, pero añade que Weber se ha liberado de la mirada idealista y ha confirmado su comprensión del judaísmo «sin ver lo que hacía», *Die "Gritlie"-Briefe, op. cit.*, p. 761; Reyes Mate ha estudiado en profundidad las concomitancias y diferencias entre Weber y Rosenzweig en *Memoria de Occidente, op. cit.*, pp. 176-179.

Una potente corriente de interiorización religiosa y la voluntad de una organización racional del mundo.³²¹

Ciertamente, Rosenzweig subraya el origen religioso de esta corriente cultural que propugna la Ilustración inglesa y el parlamentarismo. En la base del individualismo democrático está el protestantismo:

Igual que la obra de Colón adquiere ahora, por primera vez, una importancia universal, la de Lutero conoce su primer giro gracias al cual, el protestantismo, de potencia confesional privada, se convierte finalmente y a pesar de todo, en una potencia estructuradora del mundo.³²²

Como vemos aquí, la Modernidad, en el desarrollo central de la transformación del Estado, no es simple ni unilateralmente el abandono de la religión. Esta sigue operando en la transformación misma como una fuerza estructuradora. Esta relación de ecos weberianos que hace Rosenzweig entre democracia moderna e individualismo de origen protestante conecta con la teoría de la Modernidad como secularización del cristianismo que expone *La estrella de la redención*. A la difusión espacial de la Iglesia de Pedro sigue, con la Reforma y los comienzos de la Edad Moderna, la interiorización del cristianismo, la Iglesia de Pablo. Esta es la que está en la base del proceso que consolida el individualismo moderno y su concepción de la democracia liberal. El cristianismo sigue manteniendo su «fuerza estructuradora» en la edad moderna aun cuando la forma Estado implique esencialmente secularización e independencia con respecto a la Iglesia católica.

El referente de esta concepción del Protestantismo en la historia del Estado moderno es, como hemos visto en el capítulo anterior, la filosofía política de Hegel. La oposición dialéctica entre Iglesia y Estado significaba en un sentido específico la cristianización del Estado. No porque se regresara a un teocratismo o un Estado

³²¹ *Globus*, p. 318.

³²² *Ibíd.*

confesional, al contrario. La superioridad del Estado sobre la religión requiere un tipo de ciudadano que pertenezca a la totalidad estatal desde la convicción individual, que reconozca en su conciencia su vinculación interior al Estado. Esta herencia proviene del cristianismo protestante. Rosenzweig no usa en *Globus* una terminología hegeliana, no se remite a Hegel, pero su comprensión de la relación histórica entre Iglesia protestante y Estado moderno se construye en una referencia continua a sus estudios en *Hegel y el Estado*. Así será también, como veremos, en *La estrella de la redención*. Lo que debemos subrayar desde el punto de vista de esta investigación es el papel que juega el cristianismo, sobre todo en su vertiente protestante, en la estructuración interna del Estado moderno.

Señalamos más arriba que la ruptura con el antiguo marco de la Europa de la Cristiandad se manifestaba en la explotación colonial, a saber, la proyección del equilibrio de fuerzas fuera de Europa y la entrada en la escena de la historia de otros actores hasta ahora relegados. En este caso Rosenzweig se refiere especialmente a Rusia, a la frontera Noreste de Europa. Pedro el Grande había comenzado a transformar el país según el modelo de la Francia de Luis XIV y ahora este ha llegado a desarrollarse conforme al modelo occidental. Y la formación gradual de un Estado de características modernas en un espacio que no había pertenecido a la occidentalidad católica marca un momento señalado en la historia moderna. Se ha trascendido claramente el perímetro de la Europa católica, pues hasta entonces Rusia había permanecido en esfera del Imperio de Oriente y del Cristianismo ortodoxo. Rosenzweig señala en ese sentido:

Ahora se culmina la obra común de Maquiavelo y Lutero: desgajar al Estado del catolicismo ecuménico de la Iglesia. Después de que el imperio nacido del gran cisma antiguo fuera integrado a la comunidad de pueblos europeos, el protestantismo perdió su carácter rebelde [...] Las tres confesiones cristianas tendrán ahora, yuxtapuestas en las sociedades regidas por el Estado, un mismo Estatuto: se había puesto la base del siglo de la Ilustración (*Aufklärung*).³²³

³²³ *Globus*, p. 321.

El final de la idea de equilibrio europeo de los Estados, opuesta a la unidad de la Cristiandad, va a sufrir un vuelco decisivo con la Ilustración y su expresión política histórica, la Revolución Francesa. Aunque en su momento había estado a la vanguardia, Inglaterra había diferido su propio proceso democrático. Sin embargo, sus ideas se difundieron en el Estado moderno creado anteriormente por Luis XIV. 1789 significa un acontecimiento que plantea a toda Europa «cuestiones de orden universal».³²⁴ El ideal revolucionario adquiere entonces una proyección europea. Ahora se trata de llevar la exigencia democrática de libertad a toda Europa. Y esto dará lugar a la combinación entre la concepción mecánica de acumulación de fuerzas del Estado moderno y la idea de la misión universal de Europa.

A la idea de equilibrio de fuerzas sustituye una nueva integración político-ideológica de Europa, o mejor dicho, de dos ideas de Europa: la de la Santa Alianza y la de la «joven Europa». El antagonismo no es ahora entre las máquinas-Estados, sino entre fuerzas revolucionarias y fuerzas contrarrevolucionarias o restauracionistas. Son dos visiones de la unidad europea, el principio revolucionario contra el principio contrarrevolucionario.

Esto conlleva una novedad definitoria en la transformación en curso del Estado moderno: la aparición de la nación como sustancia del Estado. Ahora el Estado no se funda en las fronteras establecidas por conquistas o diplomacias hereditarias, sino por la presencia de las «fuerzas populares internas», por el pueblo o la nación. Rosenzweig señala aquí una diferencia clave con respecto al *Estado máquina* del siglo XVIII: este era interiormente insaciable, mientras que el Estado-Nación está interiormente saturado por el propio pueblo. El caso es que también el Congreso de Viena, aunque su voluntad fuera contrarrevolucionaria, asumió esta nueva noción de Estado-Nación.

En este punto Rosenzweig desarrolla un excursus sobre lo que podemos llamar la distinción entre *guerra de transición* y *guerra de confirmación*. Su punto de vista parece trascender el momento histórico al que se está refiriendo, 1798; más bien se diría que busca reflexionar sobre la comprensión de la función de la guerra para la historiografía. En efecto, Rosenzweig considera que las guerras revolucionarias de finales del XVIII han influido excesivamente en la concepción de la función de la

³²⁴ *Ibíd.*

guerra en la historia moderna. La historiografía tiende a asociar guerra y cambio de época, tanto en el nivel político como en el de visión del mundo. Pero eso no siempre es así. Habría que diferenciar entre las guerras de transición y las guerras de confirmación. Las guerras de confirmación son aquellas que culminan o consolidan una situación ya presente anterior al conflicto. Rosenzweig pone dos ejemplos. Primero, la Guerra de los Treinta Años no sería solo una guerra por el derecho a existir del Protestantismo, sino una confirmación o consolidación del Estado absoluto por encima del vector religioso. Es decir, las Guerra de los Treinta Años manifiesta una transformación anterior ya en marcha: el surgimiento de la forma moderna de Estado.

Segundo, las guerras contra Francia como primer Estado absoluto, todavía aislada como Estado moderno extra-imperial, tienen como fin consolidar la salida del mundo pre-moderno cristiano y establecer el equilibrio de fuerzas secular interestatal. Rosenzweig subraya que esta es una condición para la aparición de un espacio libre donde pueda desarrollarse la *Aufklärung*. Así, las guerras modernas de consolidación no fueron las causas que promovieron la aparición de un espacio laico en los Estados, sino expresión de una transformación previa ya en curso. Desde el análisis de Rosenzweig, los orígenes de la tolerancia y la laicidad modernas no residirían en una reacción frente a las guerras de religión. El origen habría que buscarlo en la secularización previa de la Cristiandad y en la aparición del Estado moderno.

Frente a este tipo de conflictos bélicos, las guerras de transición o revolucionarias no tienen su origen en ideas ya presentes y activadas políticamente, sino que conducen a una situación totalmente nueva. Buen ejemplo de ello es la Revolución Francesa. Europa había perdido hasta ese momento la costumbre de fundar ideológicamente las políticas internacionales. La Revolución Francesa trae una nueva idea de la política como exigencia democrática.

Esta novedad, como apuntamos antes, significa el comienzo de la idea de Estado-Nación que se extenderá por toda Europa a lo largo del siglo XIX. Los Estados del siglo XVIII se concebían todavía como «potencias», pero ahora se introduce en ellos la centralidad de la idea de «pueblo», *demos*. El pueblo es la esencia constitutiva del Estado y ello significará asimismo que el «*demos* se convierta en *ethnos*». Esta inserción del *demos* en el Estado implica una combinación del universalismo propio de

la democracia con la idea de nación, el resultado es la aparición de la misión histórica de cada nación:

Esta dualidad que afecta a la nueva idea de nacionalidad, en donde el brote de una idea que sobrepasa la particularidad de los Estados y de los pueblos (*das Reiz eines überstaatlich-übevölkischen Gedankens*) se vino a injertar en el tronco de la antigua realidad estatal del siglo XVIII, se refleja particularmente en los cambios de título de «Kaiser».³²⁵

La misión universal de la nación provendría entonces de esta vinculación con los ideales de la Revolución Francesa. La interpretación que hará Rosenzweig en *La estrella de la redención* del origen del nacionalismo como secularización de la idea de pueblo elegido no aparece explícita aquí. A Rosenzweig parece importarle subrayar la novedad que supone la nueva idea de unidad europea como comunidad ya no basada en la fuente religiosa, sino en la lucha por los ideales revolucionarios. Ese cambio se expresa en la transformación que experimenta el antiguo título de *Kaiser*.

En la Antigüedad, el título de emperador remitía al dominio y gobierno que trasciende la particularidad de los pueblos, se corresponde evidentemente con la idea antigua de imperio. Esta provenía de los imperios asiáticos. Pero en la Edad Media el Sacro Imperio Romano Germánico transforma esta idea: el emperador y su pueblo no dominan al conjunto de los reinos integrados en el Imperio, sino que se reproduce entre el emperador y los distintos reinos la relación entre poder espiritual de las iglesias y poder político terrenal. Esta realización de la idea de imperio de la Cristiandad europea contrastaba con el Imperio Romano de Oriente. Allí se desarrolla el César-papismo. La herencia César-papista es visible en la Rusia zarista, Rusia lo funda en su forma clásica. De ahí viene que Rusia sea el primer imperio identificado con su base étnica. Esto implica que imperio y reino se funden en una unidad.

El fugaz imperio de Napoleón será el segundo de base nacional. Ya aquí se expresa la idea moderna de imperio, determinada en su base por el nuevo Estado-

³²⁵ *Globus*, p. 332.

Nación. En el caso alemán tendrá lugar el mismo fenómeno político. La recuperación de la dignidad del reino significará la recuperación del «aspecto nacional del antiguo esplendor imperial».³²⁶ En resumidas cuentas, la nueva idea de imperio identificada plenamente con una única base nacional es

la conclusión de la transformación sufrida por el concepto de Estado a partir de 1789.³²⁷

Superficialmente, los Estados son los mismos que en el siglo XVIII, pero en el fondo, están saturados por la sustancia del pueblo, están determinados por el nacionalismo. Los Estados del XVIII eran potencias con fronteras accidentales. Ahora la nación tiene una existencia cultural y geográfica que llena el cuerpo del Estado. El alma de nuevo Estado es la *voluntad general* del pueblo. De ahí que debe superarse el carácter accidental de las fronteras e identificar el cuerpo estatal con su alma. El objetivo es conseguir ahora la «unanidad ideal de la nacionalidad»,³²⁸ o dicho de otro modo, la voluntad general debe convertirse en la voluntad de todos. Eso va a determinar la política de unificación nacional de los Estados y es lo que explica la nueva concepción de *Kaiser* como emperador de un imperio con una base étnica homogénea.

A lo largo del XIX, la idea de nación entre en escena, se expresa en el surgimiento de los Estados-Nación: Alemania, Italia y también la oleada nacionalista que va minando el imperio Austro-Húngaro. Al mismo tiempo, Norteamérica se transforma de federación en Estado unitario.

La consecuencia de la idea de Estado saturado por la sustancia del pueblo conlleva para Rosenzweig una reorientación de los Estados hacia sí mismos que creará una especie de «vacío entre los Estados»:

³²⁶ *Globus*, p. 334.

³²⁷ *Ibíd.*

³²⁸ *Globus*, p. 336.

Para Inglaterra, como para todas las otras potencias europeas, el siglo fue, en lo esencial, un periodo de enriquecimiento interior del Estado, una época que da alma al concepto de Estado, una época de elaboración de la nación por la vía de la democratización. A principio de los años 1870, la imagen de las sociedades estatales europeas presente en todo lugar tiene la misma orientación hacia el interior. Hay ahora como un vacío entre los Estados y, por otro lado, entre Europa y el mundo exterior.³²⁹

Esta situación de vacío interestatal se acaba con el reparto colonial de África entre Inglaterra y Francia bajo la vigilancia de Alemania en el Congreso de Berlín. La colonización estará acompañada por la idea de la creación de un nuevo imperio. En Inglaterra aparece la primera doctrina imperialista moderna, su proyecto es reunir todas las posesiones dispersas por el mundo. El mundo, dice Rosenzweig, «se convirtió en inglés». Cécil Rhodes sueña en Oxford con un imperio mundial a través de una federación anglo-americana.

La segunda idea moderna de imperio surge en Alemania como desarrollo de la concepción del «Estado social» de Bismarck. Rosenzweig considera que la aparición del Estado social en Alemania a partir de 1878, a la que llama «revolución alemana», es un importante complemento a la concepción democrática del ciudadano de 1789, que tenía su fundamento en la nación. La nueva idea alemana postula que el Estado también tiene que proteger al ciudadano. La relación esencial entre el ciudadano y el Estado será entonces la de protección. Por eso esta idea permitirá a Alemania aceptar la idea de una forma de Estado que contenga nacionalidades diferentes:

Frente a la antigua idea liberal del Estado, que continuaba siendo válida en el interior de sus fronteras, es decir, en el cuadro de la nación, la «idea social» se convirtió en la condición permanente para que las naciones pudieran entrar en la confederación supranacional.³³⁰

³²⁹ *Globus*, p. 337.

³³⁰ *Ibíd.*

Esta idea se convierte en modelo para la construcción de un imperio. Con Guillermo II se inicia en Alemania un proceso de consenso social interior y de aproximación a Austria y Turquía (ya en 1898) que está en los movimientos que preparaban, sin saberlo, el escenario de la Primera Guerra Mundial. La concepción política de fondo en estas alianzas es la del Estado social como modelo y esencia de la idea de Estado. Esa idea permitió primero que Prusia se convirtiera en el protector de los Estados con los que formaba alianza. Y, más tarde, este consenso social explica que en 1914 los socialdemócratas alemanes votaran a favor de los créditos de guerra.

El modelo alemán de imperio es orgánico, es decir, se comprende como una totalidad de partes integradas y articuladas en un mismo cuerpo. En cambio, el modelo imperial inglés reproduce la concepción liberal de la sociedad, los Estados están unidos o agregados de manera individual sin formar un todo orgánicamente ensamblado. La diferencia entre estos dos modelos, alemán e inglés, expresa, según Rosenzweig, el enfrentamiento entre dos modelos de mundo: *cultura* frente a *civilización*.

El tercer modelo de imperio en liza es el de Rusia. Para Rosenzweig, se trata de un modelo que en ese momento, 1917, todavía no ha acabado de definirse. Su destino como Estado está por ver. No obstante, Rusia ha atravesado la etapa de creación literaria que precede a la concepción política de unificación nacional. Hay vasos comunicantes que llevan de Dostoyevski a la Rusia futura. Mientras que Inglaterra separa vida interior y Estado, y Alemania los une, Rusia trae un modelo que no será ni el de Inglaterra ni el de Alemania. Se trata de una novedad determinada por la influencia de la Iglesia ortodoxa.

Esta idea de Rusia como fuente de modelos e innovaciones por venir para Occidente está presente en *La estrella de la redención*. La visión de la «Rusia de Aliosha Karamazov», como dirá después Rosenzweig en *La estrella de la redención*, remitía a una renovación espiritual vinculada a la fascinación por la gran literatura y el cristianismo rusos. Como ha mostrado Michael Löwy, esta fascinación era común a círculos intelectuales de la *Mitteleuropa*. Ernst Bloch y Georg Lukács eran claros

exponentes de ello.³³¹ La premonición de la Revolución Rusa de octubre de 1917 sitúa la constelación de expectativas que había en Europa sobre Rusia en ese momento.

Ahora bien, Rosenzweig quiere subrayar aquí que, en la genealogía de la Primera Guerra Mundial, está el enfrentamiento de tres modelos de Imperio: el inglés, el alemán y el ruso, que tienen que ver con la realización de la unidad del mundo como motor de la historia universal. No obstante, Rosenzweig indica también rápidamente que estos modelos no saturan el mundo. La mundialización no ha concluido todavía. Estados Unidos y Japón son futuros actores que van a descentrar la historia. Asimismo, indica Rosenzweig, la enorme franja de los países islámicos tiene virtualidades muy profundas cuyo desarrollo es imposible predecir.

La lucidez del análisis geo-político de Rosenzweig es evidente si consideramos lo que vino después y los países que participaron años más tarde en la Segunda Guerra Mundial. El final del texto de Rosenzweig adquiere un sentido profético:

Las luchas más grandes, los combates por la verdadera idea de mundo están todavía por venir. Estos se entremezclarán con las luchas y las alianzas propias de las ideas de imperio aparecidas en nuestros días [...] En ese combate, la implicación espacial de toda la tierra será justificada por las ideas propias de la *oekumene*.³³²

La historia universal entonces puede comprenderse como la historia de la unificación progresiva del mundo. La idea originaria de *oekumene*, expresada de manera simbólica en la imagen del mar como metáfora de una unidad indiferenciada, sin divisiones, continúa desplegándose en el sentido final de las guerras mundiales del siglo XX.

3. Lecturas de *Globus*

¿Cómo comprender *Globus* en el conjunto del pensamiento de Rosenzweig? ¿Qué relación hay entre un texto de geo-política y transformación del espacio en la guerra con

³³¹ Cf. M. Löwy, *Juifs heterodoxes. Messianisme, Romantisme, utopie*, Editions d, l'Éclat, París, 2010.

³³² *Globus*, p. 340.

una obra inscrita en la filosofía de la religión en la que lo judío se articula como una estrategia teórica? La relación es compleja y presenta dificultades de interpretación. Pero esas dificultades y esa complejidad están directamente vinculadas a la relación entre política y religión que se dibuja en el pensamiento de Rosenzweig y en *La estrella de la redención* y a su concepción de la universalidad. Para comprender el alcance de esta complejidad y su sentido, examinaremos primero tres interpretaciones de *Globus*: las propuestas respectivamente por Petar Bojanic, Jörg Kohr y Francesco Paolo Ciglia; a continuación plantearemos una interpretación alternativa que propone inscribir el sentido de *Globus* en la crítica de Rosenzweig al universalismo moderno y su origen teológico-político.

3.1 El «libro de la guerra» frente a los escritos judíos

Petar Bojanic ha escrito uno de los estudios hasta ahora más completos y documentados sobre los textos políticos de Rosenzweig, «Sur la raison de la guerre [*Kriegsgrund*]».³³³ Según Bojanic, en primer lugar hay que leer *Globus* como la versión incompleta de un proyecto que Rosenzweig había concebido antes de 1914, concretamente hacia 1910. Se trataba de un libro dedicado por completo a la teoría de la guerra. Rosenzweig concibió ese proyecto al calor del trabajo sobre Hegel y como una continuación de los estudios sobre la teoría hegeliana de la guerra. Las influencias más relevantes del escrito de Rosenzweig son F. Naumann, sobre todo su libro sobre la *Mitteleuropa*, Meinecke, Ranke, Kjellen, Leusch, Trölsch y Simmel.³³⁴ La tesis de Bojanic es que todos los escritos políticos de Rosenzweig de 1917 serían fragmentos de ese libro, planeado hacia 1910 y luego abandonado un año antes de finalizar la guerra. *Globus* sería el capítulo más extenso de un libro no escrito, del que Rosenzweig solo quiso dejar algunos fragmentos.³³⁵

³³³ *Les Études philosophiques*, Mayo de 2009 -2, pp. 195-206.

³³⁴ Bojanic señala la importancia que tiene como referencia para *Globus* el texto de Ranke, «Die grössten Mächte», de 1833, *art. cit.*, p. 201, así como una serie de libros que Rosenzweig leyó para elaborar su trabajo: J. Kierst, *Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung* (1903), E. Schiffer, *Vom Kriegsgrund zum Kriegsziel* (1889) y el famoso *Vom Kriege* de Clausewitz (1816-1830).

³³⁵ Bojanic, *art. cit.*, p. 198.

Para esclarecer la razón por la que el libro sobre la guerra queda reducido a *Globus* y a los otros ensayos políticos breves, Bojanic acude a las cartas de Rosenzweig del año 1917, que abundan en referencias a la gestación, la escritura y las evaluaciones oscilantes que el propio Rosenzweig hará de estos textos. Para Bojanic, el sentido y la escritura de *Globus* estarían estrechamente vinculados al desarrollo y desenlace de la Primera Guerra Mundial. El valor que Rosenzweig atribuye al ensayo responde a su actualidad para interpretar el desarrollo y el sentido de los acontecimientos que están transformando Europa. Para Rosenzweig, el sentido fundamental de la guerra es el desplazamiento de las fronteras. El transcurso de la guerra genera en última instancia una mayor unidad de Europa y la progresiva incorporación de otras potencias al escenario europeo como escenario de la Historia universal. *Globus* presenta una historia de la unidad del mundo, de la mundialización, y desde ese punto de vista interpreta el devenir de la guerra en el marco de la nueva superación de fronteras y la conformación de la unidad supranacional de Centroeuropa (*Mitteleuropa*).

Para Bojanic, el libro sobre la guerra queda interrumpido por dos razones. Primero, porque los acontecimientos históricos no avanzaron de la manera que Rosenzweig había esperado desde el punto de vista de la expansión de las fronteras:

Rosenzweig queda insatisfecho de su texto porque está insatisfecho con el resultado de la guerra, de la manera en que esta se detiene e interrumpe su propia escritura.³³⁶

El destino y el sentido de *Globus* estarían sujetos al desenlace de la Primera Guerra Mundial. Bojanic presenta a Rosenzweig preocupado por hacer coincidir su escritura con el desarrollo de los acontecimientos. A ello se suma el énfasis interpretativo en desvincular *Globus* de la crítica rosenzweigiana a la violencia sacrificial del Estado expuesta en *Hegel und der Staat*. Es más, Bojanic ve en *Globus* la continuación de una

³³⁶ Bojanic, *art. cit.*, p. 202.

visión netamente hegeliana de la historia. Los textos geo-políticos de Rosenzweig estarían de lado del erudito e historiador de Hegel.³³⁷

La segunda razón de la interrupción del proyecto sobre la guerra sería el redescubrimiento de «textos judíos». Una nueva dedicación al judaísmo habría apartado a Franz Rosenzweig del análisis geo-político de la Primera Guerra Mundial. Bojanic considera que en 1917 se da de algún modo una forma de repetición del giro experimentado por Rosenzweig en 1913, la orientación de Rosenzweig hacia el judaísmo. Bojanic arriesga un paralelismo que condensa toda su interpretación de la relación de los textos políticos de 1917 y *La estrella de la redención*:

¿Es entonces posible suponer que el estudio de los textos judíos bloqueará en dos ocasiones la construcción geopolítica de Rosenzweig? Una primera vez, entre los años de doctorado y la guerra, cuando comienza con estos textos, y una segunda vez, al final de la guerra, e incluso a finales de 1917, cuando queda insatisfecho con lo que ha escrito sobre la guerra y deja de nuevo a un lado los textos sobre la historia en provecho de los libros judíos. Estas dos interrupciones Rosenzweig las marca de la misma manera con cinco o seis años de distancia explicando lo que es la teoría judía de la guerra y por qué la guerra que ha comenzado no es en absoluto su problema ni su asunto.³³⁸

Esto lleva a identificar una separación radical entre los estudios histórico-políticos de Rosenzweig y su interés por los «textos judíos». El interés por lo judío bloquearía la mirada del historiador sobre la política internacional y sobre el destino de la Primera Guerra Mundial. La separación judía entre «guerra profana» y «guerra de religión» habría interrumpido por tanto el libro y la reflexión sobre la guerra. El regreso al judaísmo habría provocado el desinterés de Franz Rosenzweig por el análisis de los sucesos de la Primera Guerra Mundial y por su significación histórico-filosófica para Europa y Occidente.

³³⁷ Bojanic: «[...] el proyecto de Rosenzweig sobre la guerra, ¿no está concebido para efectuar precisamente lo que Hegel no había podido realizar —para pensar la guerra, para encontrar y dotar de un sentido a la guerra [...] como factor clave de la creación de un mundo sin Estados [...]?» *art. cit.*, p. 200.

³³⁸ Bojanic. *art. cit.*, p. 203.

La lectura de Bojanic es cuestionable. Estamos ante una posible repetición de la idea de dos filósofos distintos en una misma persona: por un lado, el erudito que estudia el Estado hegeliano y, por otro, el gran pensador judío de *La estrella de la redención*.³³⁹ Bojanic postula una completa desconexión entre los textos políticos y los trabajos dedicados al judaísmo. Rosenzweig habría dejado de lado los primeros en beneficio de los segundos. Esta oposición soslaya la complejidad de la relación entre los textos políticos y *La estrella*. Nuestra hipótesis es que la cuestión de la mundialización como universalidad territorial y la condición del Estado moderno se inscriben en el pensamiento teológico-político de *La estrella de la redención*.

3.2 De la *Mitteleuropa* a los escritos judíos

Jörg Kohr también pone en relación el sentido de *Globus* con el desarrollo de los acontecimientos de la Guerra Mundial. Su interpretación está próxima a la de Bojanic en lo que respecta a la relación entre los textos judíos y los análisis políticos, pero el punto de inflexión no lo sitúa en el interés de Rosenzweig por la guerra y, más concretamente, en el libro frustrado sobre la guerra, sino en el proyecto político-cultural de Centroeuropa (*Mitteleuropa*). Para comprender *Globus*, escribe Kohr, hay que ponerlo en relación con dos referencias centrales para Rosenzweig sobre la construcción de la *Mitteleuropa*: las ideas histórico-políticas de Friedrich Naumann y el canciller del *Reich* Bethmann-Hollweg.

Friedrich Naumann proponía una unión política entre Alemania, Austria-Hungría y los pueblos que la integraban como un gran espacio político-cultural que hiciera de equilibrio de fuerzas frente a los polos de Inglaterra-Francia, por un lado, y al Imperio Ruso, por otro. Ello implicaba la renuncia a la soberanía de los pueblos insertos en la *Mitteleuropa*. Naumann explicaba la importancia de salvaguardar como un valor la diversidad cultural, lingüística y religiosa de la *Mitteleuropa*. La tolerancia aparecía como pilar básico de la convivencia.³⁴⁰ Ciertamente, Neumann se distinguió por su

³³⁹ Cf. Gérard Bensussan, «Hegel et Rosenzweig: le franchissement de l'horizont», en *Hegel et l'État*, op. cit., pp. XIX-XLIII.

³⁴⁰ Kohr, op. cit., p. 55.

rechazo al antisemitismo.³⁴¹ Esta superación del nacionalismo es lo que Rosenzweig apoyaba.

Rosenzweig conectaba esta visión de Europa que supera el nacionalismo con la continuación de los ideales universalistas del 1800 alemán que en, *Hegel y el Estado*, había identificado con Hölderlin y que en su epistolario vincula al universalismo de Goethe. La idea hegeliana de Estado, tal y como la había estudiado Rosenzweig, significaba en última instancia un abandono progresivo de esta idea cosmopolita a pesar de su ropaje universalista y preparaba el terreno, como hemos visto, al militarista nacionalismo prusiano.

La relevancia de esta idea de entidades políticas supranacionales la entiende Rosenzweig como una exigencia de la nueva época histórica. Así puede entenderse a partir de una nota de su diario fechada el 11 de diciembre de 1915, aproximadamente un año antes de la redacción de *Globus*. Se trata de una reflexión crítica sobre un libro de Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie (El concepto de religión en el sistema de la filosofía)*:³⁴²

[...] incluso en su concepto de judaísmo es del todo dependiente de las corrientes cristiano-teológicas, solo es judío en elementos particulares —ningún intento de construir el judaísmo desde sí mismo. Muy ingenua y llena de verdad involuntaria la conclusión, en donde describe la judaización (*Judaisierung*) del monoteísmo (desconexión de Cristo respecto de la religiosidad cristiana) como la condición previa (*Vorbedingung*) de la supresión de la guerra; [...] pero hasta entonces la divinización del hombre (que creen mediada por el propio Dios) será el impulso duradero para la despaganización del mundo (*Entpaganisierung der Welt*). Cada poder cultural (*jede kulturelle Macht*) debe querer ser absoluto, no por pulsión egoísta (un dios contra otro), sino por un impulso universalista (porque en su esencia el mundo debe curarse); cada poder cultural se sabe servidor («de Cristo») del Dios que convierte el mundo entero en objeto de la redención.

³⁴¹ Jacques Le Rider destaca que la primera acción política relevante de Neumann fue su crítica al pastor protestante antisemita Adolf Stöcker, cf. «Friedrich Naumann, las ideas de 1914 y la geopolítica imperialista, en *“Mitteleuropa”*. *Posición histórica de Alemania en la Europa central*, trad. Ana García, Idea Books, Barcelona, 2000, p. 87 y 91.

³⁴² Cf. Hermann Cohen, *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía*, trad. J.A. Ancona Quiroz, Anthropos, Barcelona, 2010.

El concepto coheniano de federación de Estados (*Staatenbund*) es típico del siglo XIX. El Estado-Nación es tan evidente para él que solo puede imaginarse la unidad de los pueblos como federación de Estados (*Staatenbund*) y no como Estado de pueblos (*Völkerstaat*).³⁴³

Rosenzweig critica en primer lugar a Cohen que la obra pertenezca todavía al ámbito de la Escuela de Marburgo. De hecho, los interlocutores de Cohen ahí son sobre todo sus compañeros de Marburgo, Paul Natorp y W. Hermann. El libro está justamente dedicada a la *Schule* de la universidad donde Cohen había enseñado durante décadas. Lo que Rosenzweig reclama, una filosofía judía que no dependa de las corrientes cristianas, sino que brote de sí misma, lo encontrará en una obra fundamental para la propia redacción de *La estrella: la Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Pero junto a esa crítica, Rosenzweig se centra en la conclusión filosófico-política de *El concepto de la religión*.

Cohen afirma que el entendimiento pacífico entre los pueblos y el paso de la tolerancia entre naciones como mero soportar una simpatía y colaboración activa pasa por la creación de una «cultura mundial por venir».³⁴⁴ Esta cultura del futuro debe estar basada en la recuperación del monoteísmo ético. El reconocimiento de un Dios trascendente, la conciencia del «monoteísmo puro» lleva aparejado el abandono de la persecución de los intereses individuales de las naciones y la búsqueda, como fin de la política, del bien único universal. Cohen ve asociada a esta cultura ética fundada en el monoteísmo, como realización política, la confederación de Estados. Esta es la meta política de la historia universal.³⁴⁵

³⁴³ *GS, B.T.*, p. 182.

³⁴⁴ H. Cohen, *op. cit.*, p. 154.

³⁴⁵ Cohen: «Sólo en esta actitud de verdadera humildad ante el Dios único se vuelven dóciles y dúctiles todas las aspiraciones de los seres humanos y pueblos, y de ella sola reciben todos los valores de la vida la estabilidad de sus normas y la seguridad de sus medidas. Todo lo humano, por tanto también todo lo nacional, tiene que ser referido perdurablemente al ser único de Dios. El fundamento más profundo posible también del ideal de la historia universal, el de la confederación de Estados, ha de ponerse en el ser único del Dios único, que para cada individuo humano, para cada pueblo de la humanidad, constituye la inquebrantable garantía de todas las aspiraciones y acciones morales, de todas las tareas y metas de la historia universal», en *op. cit.*, p. 154.

Rosenzweig considera «ingenua» esta concepción de la historia de y le opone una visión propia del realismo político. Cohen querría judaizar el cristianismo como vía para moralizar la política internacional, pero con ello pierde de vista que el cristianismo es una fuerza que lleva a los pueblos hacia la «des-paganización» (*Entpaganisierung*). Cada nación aspira a la hegemonía cultural con una pretensión de universalidad y este universalismo es el que «despaganiza» (*entpaganisiert*) el mundo. La abolición de la guerra y la realización de la promesa mesiánica de Isaías y Miqueas que cita Rosenzweig solo tendrían lugar después de esa unificación del mundo.

A esa diferencia se suma el cuestionamiento de la forma Estado como límite y agente de ese final de la historia como concordia entre los pueblos. Rosenzweig considera que la idea de confederación de Estados es propia del siglo XIX. Las transformaciones de la Primera Guerra Mundial apuntan a la forma del Estado plurinacional como nueva forma de vinculación política, de expresión de la mundialización. Esta idea es la que reflejará en *Globus* como motor de la historia universal, lo que en una de las cartas citada sobre *Globus* llama *ökumenische Staatlichkeit*.

Kohr inscribe *Globus* en la línea de defensa cultural y filosófica del proyecto de la *Mitteleuropa*. La peculiaridad del trabajo de Rosenzweig residiría en insertar el proceso de unificación europea que se juega en la Guerra Mundial, la superación europea de los Estados-Nación, en una historia de Occidente como dinamismo de expansión planetaria. La vocación federalista europea tiene sus orígenes en el nacimiento de la cultura occidental y es la fuerza de la propia historia de la humanidad. Kohr matiza que el propio Rosenzweig no considera la Guerra Mundial como el momento final del proceso de unificación, pues restan nuevos conflictos por venir que todavía deben decidir la nueva figura del mundo.

En ese contexto Kohr identifica la nueva época transnacional con un modelo político que permitiría a los pequeños pueblos sin Estado —hasta ahora sometidos a los imperios— mantener su identidad sin la necesidad de constituirse en nación y derivar hacia el nacionalismo:

De ahí resulta para Rosenzweig el fortalecimiento de la conciencia cultural metapolítica de los pueblos pequeños (*Daraus resultiert für Rosenzweig die Verstärkung des metapolitischen Kulturbewusstsein der kleinen Völker*).³⁴⁶

Para apoyar esta interpretación Kohr cita un ensayo posterior de Rosenzweig, *Der Jude im Staat*. En él, se defiende la imposibilidad de una completa identificación del judío con el Estado. La tesis de la conciencia «metapolítica» la expone Rosenzweig en relación con el pueblo judío. Como veremos, hacerla extensiva al conjunto de los pueblos pequeños en la Europa supranacional, como hace Kohr, significa perder de vista elementos esenciales de la concepción rosenzweigiana sobre la relación entre el pueblo judío, la idea de universalidad y la concepción moderna de lo político. Esta identificación entre el pueblo judío y el conjunto de pueblos pequeños expresa también la interpretación que hace Kohr de *Globus*.

Asimismo, la interpretación de Kohr tiende a dejar en segundo plano los elementos imperialistas presentes en la concepción de la *Mitteleuropa* defendida por Naumann. Según el historiador Jacques Le Rider, la idea de «Centroeuropa» era para Naumann una «idea de guerra». La posición de Naumann es inequívocamente imperialista. Su objetivo es la constitución de una potencia centroeuropea formada por Alemania y el Imperio Austro-Húngaro que hiciera frente a los imperios ruso, británico y francés, así como a la creciente influencia de Estados Unidos.³⁴⁷ El paralelismo de esta tesis de Naumann con la prospección final de *Globus* sobre los modelos imperiales en liza y las guerras futuras es evidente.

En segundo lugar, en el orden de las posiciones políticas, el epistolario de Rosenzweig documenta claramente su opción por la política del canciller Bethmann-

³⁴⁶ Kohr, *op. cit.*, p. 59.

³⁴⁷ Jacques Le Rider, *op. cit.*, p. 89; para este autor, Naumann es un «imperialista liberal», lo cual puede confirmarse al tomar en cuenta las diferentes valoraciones que recibía la propuesta de Naumann por parte de otras posiciones políticas: «Para la izquierda socialdemócrata, el proyecto de Naumann no representaba más que suavizar los objetivos expansionistas del alto mando militar. Para los nacionalistas checos y húngaros, la perspectiva de un refuerzo de las estructuras “supranacionales” controlada por Alemania y Austria era inaceptable. En cuanto a los pangermanistas, consideraban el proyecto de Naumann como excesivamente modesto. Unos creían aún que Alemania debía buscar una expansión colonial. Otros juzgaban pusilánime la limitación de la extensión oriental al “espacio vital” alemán y reclamaban una guerra de conquistas en Rusia», Le Rider, *op. cit.*, p. 90.

Hollweg. Se describe a sí mismo incluso como «bethmännisch». En el escenario político alemán, Bethmann era considerado un patriota moderado que se resistía a las presiones del frente más nacionalista. Rosenzweig aprecia especialmente la denuncia que hace Hollweg de la invasión alemana de Bélgica, país neutral en el conflicto. Rosenzweig ve que en la denuncia de esa injusticia:

Una acción en la que Dios actúa directamente a través de un hombre (*Eine Tat, wo Gott direkt durch einen Menschen handelt*)³⁴⁸

Según Kohr, Rosenzweig vincula las posibilidades de construcción de la *Mitteleuropa* a las capacidades y decisiones de Bethmann; por eso sufre una gran decepción cuando el 17 de julio Bethmann se ve obligado a abandonar el gobierno. La presión del frente militarista y patriótico representado por Ludendorff y Hindenburg acaba imponiéndose.

En una carta a los padres del 20 de julio de 1917 Rosenzweig expresa su decepción política. En la retirada de Bethmann ve «la renuncia de Alemania a su futuro» (*den Verzicht Deutschlands auf seine Zukunft*).³⁴⁹ La nueva época de superación de nacionalismo en una Europa unida queda bloqueada en la derrota de Bethmann. Rosenzweig indica que este suceso marca su definitivo distanciamiento de la política alemana. El sucesor de Bethmann, Michaelis, será incapaz de realizar la unidad europea y Rosenzweig no espera nada de la política de los «hombres fuertes» (*starke Männer*), es decir, de los altos mandos militares que han terminado por imponerse a Bethmann, evaluado entonces como un político débil.³⁵⁰

Según Kohr, el final de la guerra significa para Rosenzweig una decepción completa porque Alemania ha perdido el vínculo con el universalismo de 1800. El nacionalismo ha triunfado y la idea supranacional de Europa ha quedado frustrada:

³⁴⁸ Carta a los padres del 18 de agosto de 1917 (*GS*, I, p. 431). Véase el comentario de Kohr en *op. cit.*, p. 63.

³⁴⁹ Cf. Kohr, *op. cit.*, p. 64.

³⁵⁰ *Ibid.*

La guerra y sus consecuencias significan para Rosenzweig la experiencia de una crisis política, al cual constituyó, junto a la crisis religiosa del judaísmo, la contribución más importante a su *nuevo pensamiento*. La política le había decepcionado, esta no estaba en la situación de realizar el gran modelo de «Mitteleuropa» y con ello superar la limitada concepción hegeliana del Estado (*den beschränkten Hegelschen Staatsgedanken zu überwinden*)³⁵¹

Para Bojanic, *Globus* y los textos políticos de Rosenzweig habían sido un paréntesis en el trabajo intelectual de Rosenzweig. La guerra frustraba la teoría de la guerra en Rosenzweig y por eso su regreso a los textos judíos. Para Kohr, en cambio, el «nuevo pensamiento» de Rosenzweig, su nueva visión de la política y la historia a partir de su articulación de la diferencia judía, tienen lugar después de la decepción sobre las posibilidades de la *Mitteleuropa*:

El suceso [la retirada de Bethmann] se convierte para Rosenzweig en un punto de inflexión. Justo en el tiempo que sigue toma una nueva determinación sobre su relación con la política desde el punto de vista del judaísmo. Esta posición fluye en el nuevo pensamiento, concebido en *La estrella de la redención*, cuyo momento de concepción hay que datar en los meses de octubre y noviembre. No obstante, Rosenzweig no había enterrado por completo las esperanzas de una realización de la *Mitteleuropa*.³⁵²

Según esta interpretación, el sentido de *Globus* pertenece enteramente al contexto de la opción rosenzweigiana por la idea de superación del nacionalismo de la *Mitteleuropa*. El pensamiento político de Rosenzweig contenido en *La estrella de la redención* se distinguiría claramente de *Globus*. El paralelismo con la lectura de Bojanic es evidente. Para Bojanic, *Globus* pertenece a un proyecto inacabado sobre la guerra, que es definitivamente abandonado por los intereses judíos de Rosenzweig; para Kohr, *Globus* expresa la ampliación histórico-filosófica del proyecto de *Mitteleuropa*, que es

³⁵¹ Kohr, *op. cit.*, p. 69.

³⁵² J. Kohr, *op. cit.*, p. 66.

abandonado por una nueva visión de la historia y la política desplegada en *La estrella de la redención*. Para ambos, la experiencia de 1913, el redescubrimiento de su propio judaísmo y su decisión de permanecer siendo judío, están desvinculados de los «escritos políticos de juventud». Hay que problematizar esta distinción a fin de esclarecer la concepción rosenzweigiana de la universalidad. Pero antes nos ocuparemos de una tercera interpretación de *Globus*.

3.3 *Globus*: ¿una universalidad de la diferencia?

Si las lecturas de Bojanic y Kohr tienden a trazar una línea divisoria entre los escritos políticos —sobre todo el más importante, *Globus*— y la filosofía política de *La estrella de la redención*, la interpretación de Francesco Paolo Ciglia³⁵³ ofrece una interpretación inversa. Ciglia lee *Globus* desde *La estrella de la redención* como si entre ambas obras operara una continuidad y una coherencia evidentes.

Ciglia propone una interpretación de *Globus* que pone en el centro la cuestión de Europa o la elaboración rosenzweigiana de una concepción histórico-filosófica de la idea de Europa. Rosenzweig hace una aportación de gran valor para pensar la noción europea de universalidad y, más aún, una visión de la globalización de gran interés para pensar este fenómeno en nuestro tiempo. Para comprender la idea rosenzweigiana de Europa hay que subrayar la confluencia de dos imágenes de mundo propias de la Antigüedad: la imagen homérica y la imagen bíblica del mundo.³⁵⁴ La primera concibe el mundo en torno a un mar interior cerrado, el Mediterráneo determina su unidad, su comunicación como mundo unitario. La imagen homérica representa la idea de mundo limitado, definido en sus diferencias, conocido y establecido. En cambio, la imagen bíblica incluye otros mares que amplían el mundo hacia lo desconocido, hacia espacios abiertos ilimitados. Si la imagen homérica privilegia la limitación y la diferencia interna, la bíblica afirma la potencial unificación del mundo y la superación de fronteras, diferencias y límites. Según Ciglia, *Globus* es la historia de la combinación de

³⁵³ Francesco Paolo Ciglia, «Fra eurocentrismo e globalizzazione», en Rosenzweig, *Globus. Per una teoria storico-universale dello spazio*, op. cit., pp. 141-169.

³⁵⁴ Ciglia, op. cit., pp. 148-149.

esas dos imágenes de mundo en dirección hacia la unificación progresiva del planeta. Hay un dinamismo que, a la vez, implica la diferenciación y la creación de fronteras, así como la superación de estas hacia lo ilimitado. La mundialización que supera los límites de lo conocido es realizada por Europa porque contiene la secularización del cristianismo, esto es, la difusión de las ideas universalistas del mesianismo judío.³⁵⁵

Según la lectura de Ciglia, la idea de universalidad originada en Europa puede leerse en conexión directa con la crítica de la totalidad idealista y del totalitarismo político de *La estrella de la redención*. En *La estrella* hay una «pasión por la diferencia»³⁵⁶ y una crítica de la totalidad homogeneizadora que se articula también en la comprensión de Europa en *Globus*. Esto significa que *Globus*, a través de la idea de Europa, mantiene una comprensión «original» de la globalización:

No se trata, de hecho, de una *globalización de la identidad* o de la homologación, fundada en una reducción o en una normalización de la *diferencia*, sino de una globalización de la fisonomía radicalmente *relacional* y *dialógica*, que se funda en una valoración y exaltación plenas e imprescindibles de todo tipo de *diferencia*.³⁵⁷

Frente a una globalización culturalmente imperialista, Ciglia ve en Rosenzweig un universalismo de las diferencias, un universalismo dialógico que no anula la singularidad de las culturas y los pueblos. Para ello se apoya en la interpretación de la doble imagen homérica y bíblica del mundo, en la crítica al idealismo de la totalidad de *La estrella* y en la interpretación del pensamiento de Rosenzweig como pensamiento dialógico. Asimismo, Ciglia responde a la posible objeción de que este universalismo de las diferencias sea en el fondo una versión del eurocentrismo. El origen europeo de esta unidad del mundo está fuera de toda duda, pero la realización final de la unidad planetaria pierde su centro geográfico. Europa se convierte en el alma descentralizada

³⁵⁵ Ciglia, *op. cit.*, p. 166-167.

³⁵⁶ Ciglia, *op. cit.*, p. 167.

³⁵⁷ Ciglia, *op. cit.*, pp. 167-168.

de la mundialización. Sus valores perderían una ubicación concreta y estarían presentes, dice Ciglia, en la forma de una «conciencia *dialogica y crítica*» por todo el mundo.³⁵⁸

La interpretación de Ciglia sobre el universalismo dialógico de *Globus* suscita objeciones importantes. Tanto *Globus* como la sección titulada «Política mesiánica» de *La estrella de la redención* trazan una concepción de la historia y del papel del Estado en ella que problematizan la visión de respeto global a las diferencias, pues la guerra aparece como un agente de la mundialización espacial. El imperialismo premoderno y luego el nacionalismo imperialista del XIX han configurado la unidad del mundo de manera ajena al respeto de las diferencias de los pueblos y las identidades culturales. La conexión acrítica con la vertiente antitotalizadora del «nuevo pensamiento» olvida demasiado rápido la complejidad de la visión de la historia que se articula en el pensamiento de Rosenzweig.

Como hemos comprobado, la lectura de Ciglia difiere claramente de las interpretaciones de Bojanic y Kohr. Estos establecen una separación entre *La estrella de la redención* y *Globus*, mientras que Ciglia considera ambos textos en una relación de continuidad coherente. *Globus*, en tanto expresión de un universalismo de la diferencia, sería un texto político asumible por el «nuevo pensamiento» como crítica de la totalidad. No así para Kohr y Bojanic, que sitúan *La estrella* en una órbita distinta a *Globus*. Lo que sí parece conciliable es la defensa de la universalidad de las diferencias de Ciglia y el proyecto de la *Mitteleuropa* ampliado que, según Kohr, es la clave interpretativa de *Globus*.

Frente a estas tres interpretaciones, nuestra hipótesis de lectura remite a la necesidad de pensar de modo distinto la relación entre *Globus* y *La estrella* o, dicho de otro modo, entre «los escritos políticos de juventud» y los textos judíos de Rosenzweig. No se trata solo de un estadio dejado atrás a partir de una frustración vital e intelectual, pero tampoco de una filosofía política fácilmente asumible por el «nuevo pensamiento» en sus temas fundamentales. La relación es más compleja. Existe ciertamente la proximidad del tema: la historia política como mundialización. La diferencia está en los ángulos de visión que contemplan la misma historia.

³⁵⁸ Ciglia, *op. cit.*, p. 169.

La relación admite una lectura más amplia y detallada que profundice en sus contradicciones. Para ampliar esa lectura, y con ello acercarnos a la complejidad de la relación entre religión y política, vamos a estudiar las referencias a *Globus* (y con ello a sus diferentes partes y títulos provisionales, a saber, *Ökumene*, *Thalatta*) en el epistolario y diarios de Rosenzweig.

4. Diferencia entre los escritos políticos y el proyecto de renovación de la educación judía

El propio Rosenzweig explica el abandono del proyecto de 1910 de un libro sobre la guerra. Más que de un abandono, se trata de la *transformación* del proyecto inicial. Este no se va a realizar en la forma de un libro unitario, sino que varias de las ideas que iba a desarrollar el libro sobre la guerra se han reelaborado en la forma de los escritos políticos del 1917. El cambio que ocasiona la transformación del proyecto fue la «elevación de la cuestión inicial a un nivel absoluto por la introducción del concepto de mundo»; el contexto en el que se inserta esta cita es una carta a Rudolf Ehrenberg del 29 de marzo de 1917:

Este libro [el libro sobre la guerra] pertenecía a los cachorros de león muertos [...] del año 1913, aunque más tarde me percaté de que seguramente todos volverían a resurgir de una vez, ¡si bien «transformados» (*verwandelt*)! El comienzo de esta transformación (*Verwandlung*) lo tienes ante a ti [*Globus*]; a saber, la elevación (*Erhebung*) de las preguntas antiguas a un nivel absoluto por mediación del concepto de «mundo» (*Welt*).³⁵⁹

La redacción de *Globus* no es únicamente un paréntesis en el giro que significa 1913 en la vida de Rosenzweig, es decir, su decisión de permanecer judío. La clave está en que el antiguo proyecto se sitúa en una dimensión distinta. Rosenzweig se refiere a esa

³⁵⁹ B.T., pp. 374-375.

dimensión, la del mundo, como un «nivel absoluto». El proyecto de 1910 sobre la guerra se convierte en una historia de la unificación del mundo como proceso geopolítico.

En segundo lugar, el supuesto abandono del análisis geo-político e histórico y su sustitución por la dedicación a textos y temas judíos no se corresponde con las reflexiones de Rosenzweig comunicadas en sus cartas. Los comentarios y la información sobre la redacción de los textos políticos de 1917 coinciden en el tiempo con las observaciones y valoraciones de su artículo *Zeit ists... Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks*. El interés es simultáneo. *Zeit ists* es un programa para la renovación de los estudios judíos en Alemania. En su título remite al Salmo 119 y fue escrito también a comienzos de 1917 como una carta abierta a Hermann Cohen.³⁶⁰ Las formas de la asimilación cultural y política requieren, según Rosenzweig, una repuesta que dé nueva energía a la vida comunitaria judía. La emancipación de los judíos o la política alemana con los judíos corría el riesgo de promover la asimilación total del individuo. La solución a la antigua «cuestión judía» en realidad era disolver el pueblo judío en tanto que comunidad. De ahí que las nuevas energías que reanimen a las comunidades necesiten una esfera autónoma de formación. Rosenzweig elabora entonces un programa de formación judía integral. Se ocupa de detallar los contenidos de este programa, de los 9 a los 19 años: introducción a las fiestas judías, familiarización inicial con el hebreo bíblico, estudio de la gramática hebrea, etc. hasta el Talmud y los grandes filósofos judíos.³⁶¹ Rosenzweig indica los niveles de inmersión del niño y el joven en el conocimiento de los tesoros del judaísmo en paralelo con la participación en la vida comunitaria. El programa de *Zeit ists* se ocupa también de esbozar el programa de estudios superiores y de establecer el funcionamiento y sentido de una academia de ciencias del judaísmo, así como de la presencia de la Investigación Judía en las Facultades de Teología

Zeit ists complica la separación tajante que señala Bojanic entre intereses históricos y dedicación a textos judíos. No obstante, sí es cierto que Rosenzweig

³⁶⁰ «Zeit ists...», en Rosenzweig, *Zweistromland*, *op. cit.*, pp. 9-30; véase en el mismo volumen los datos sobre la fecha de su redacción presentados por Gesine Palmer, p. 237. Cf. También Jörg Kohr, *op. cit.*, pp. 39-40.

³⁶¹ «Zeit ists...», en *op. cit.*, pp. 17-19.

tematiza el diferente estatuto que tienen en su trabajo filosófico los «escritos políticos de juventud»³⁶² y *Zeit ists*. Rosenzweig publica los textos políticos con pseudónimos: «Adam Bund» y «Macedonikus».³⁶³ *Zeit ists* debe ser firmado, en cambio, por «Franz Rosenzweig». El propio autor expone las razones de esta diferencia en una carta a Hans Ehrenberg del 10 de mayo de 1917:

[...] debes pensar que esto [los textos políticos sobre la Guerra Mundial] son todas experiencias para mí que yo *quería* hacer; y suceden finalmente al *corpus vitae*. Por el contrario, no doy mi nombre a los Prolegomena en ningún caso, y para la difusión de sospechas es por completo suficiente que se puede contar a quien esté interesado que «Macedonikus» soy yo. No es cierto que quiera seguir siendo pseudónimo para el Putzianum, Ökumene [nombre provisional de *Globus*] y Prolegomena porque me preocupe la reputación científica; eso lo digo solo por la comodidad. La verdadera razón es esta: quiero poner mi nombre allí donde pueda y quiera asumir realmente todas las posibles consecuencias teóricas y prácticas. Pero solo allí donde pudiera implicarme, por ejemplo, en una polémica o donde, si fuera requerido por otros, pondría mis manos para su realización. Ese no es el caso, por ejemplo, del Putzianum. Aquí solo llego hasta donde alcanza la motivación, a saber, tan lejos como llegue con la mera publicación — no más. En cambio intervendría por el libro sobre Hegel de manera anticrítica (ojalá no sea necesario) y si en relación con el programa judío de enseñanza [*Zeit ists*] (de cuya existencia has oído hablar) alguien me dijera: «¡Por favor, enséñenos cómo hay que hacerlo!», entonces yo respondería fríamente: «¡Deme por favor diez jóvenes judíos y once sillas!» —esa es la diferencia (*Unterschied*).

La diferencia tiene que ver con las «consecuencias prácticas» (*praktischen Folgen*) del saber. El programa de estudios judíos está orientado a una opción de vida. Los textos políticos, en cambio, están firmados con pseudónimo por comodidad y están concebidos como un asunto intelectual. La creación de la Casa Libre Judía de Enseñanza (*Freie Jüdisches Lehrhaus*) después de la Guerra y el compromiso de Rosenzweig en la dinamización de esa institución esclarece retrospectivamente esta diferencia. Es la

³⁶² Cf. Carta a sus padres del 6 de febrero de 1917, *B.T.*, p. 346

³⁶³ *Macedonikus* firma el artículo «Die neue Levante», publicado en *Das Neue Deutschland* el 15 de junio de 1917; *Adam Bund* firma el artículo titulado «Die Sachverständigen. Ein Antisokratikum von einem Jungen», en *Vossische Zeitung*, 9 de agosto de 1918.

dimensión judía de la reflexión rosenzwegiana la que se orienta al compromiso práctico, mientras que los textos de análisis políticos están redactados desde una distancia de observación teórica propia del saber académico.

Y, sin embargo, esto no significa la completa ausencia de relación entre los pseudónimos políticos y el programa de compromiso vital de *Zeit ists*. Esta relación concentra la riqueza de la cuestión. El hecho de que el propio Rosenzweig deba aclararlo a sus interlocutores filosóficos así lo indica. En su pensamiento está trabajando una «diferencia» —la *Unterschied* de la que habla Rosenzweig en la carta citada— que se expone como tal antes sus principales interlocutores.

5. *Globus* y el «único punto de contracción»

El debate con Rosenstock no se limita a la sección que luego este publicará con carácter autónomo. Este debate está presente en 1917 y se ocupa detalladamente de las cuestiones histórico-políticas abordadas en *Globus*. De hecho, la redacción de la segunda parte de *Globus* es una respuesta a los trabajos de geopolítica sobre los que le informa Rosenstock. En una carta a Hans Ehrenberg, Rosenzweig señala con claridad que la motivación de su texto proviene de los nuevos trabajos histórico-políticos de Rosenstock:

[...] Rosenstock me escribió hace un tiempo que estaba escribiendo sobre la libertad de los mares; de pronto me pasó como al maestrillo Wuz: empecé a escribir sobre ello yo mismo [...] (Sus esbozos [de Rosenstock] sobre la «Presentación de Europa» son una historia mundial de los últimos diecinueve siglos y su método es de una enorme amplitud interna y de una originalidad cegadora, a veces de un exceso de originalidad.³⁶⁴

El diálogo y la influencia de Rosenstock, cuyo método considera de una extraordinaria originalidad, no estaba presente en el análisis de Petar Bojanic. Este, como hemos visto, centraba su interpretación en el transcurso de los acontecimientos de la Guerra del 14 y

³⁶⁴ Carta a E. Rosenstock del 26 de diciembre de 1917, *B.T.*, p. 500.

del interés de Rosenzweig por los temas judíos. No obstante, las cartas de Rosenzweig muestran que el impulso de Rosentock seguía siendo determinante a la hora de concebir una historia de Occidente y de Europa que diera cuenta de la Primera Guerra Mundial, de la dimensión global de la guerra y del papel del Estado moderno en la conformación de la unidad del mundo.

De hecho, la correspondencia que intercambiaron Rosenzweig y Rosentock entre mayo y diciembre de 1916 ofrece importantes claves interpretativas sobre *Globus*. En el ámbito histórico-político encontramos los precedentes de los que poco más de un mes después iba a comenzar a escribir Rosenzweig, el texto que acabará titulado *Globus*. Para verlo volvamos sobre el debate que tratamos en el primer capítulo. Rosentock intenta demostrar, remitiéndose a la historia de Europa, la nulidad y el sinsentido de permanecer siendo judío. El motor fundamental de la historia cultural y política de Occidente ha sido el cristianismo. No tiene razón de ser negar la evidencia histórica del protagonismo central del cristianismo en la configuración de la idea misma de Europa. El cristianismo es la fuerza que ha universalizado la cultura occidental. La idea del cristianismo como unificador del mundo se encuentra en la carta apologética de Rosenstock del 30 de octubre de 1916:

La sinagoga habla desde hace dos milenios sobre lo que tiene porque ya no tiene nada; pero no vive nada y por eso nunca va a comprender lo que ella es. La sinagoga reproduce la maldición de la autocerteza, del orgullo de linaje y de la indiferencia inconsciente hacia la ley que anima la unidad del cosmos (*Kosmos*), [...] no conoce aquel «hacia todos los pueblos». La sinagoga conoce un estar juntos (*Beieinander*) originario de la sangre, del pueblo elegido, pero ninguna reunión (*Zueinander*) final, cada uno vuelto hacia los otros, de todos los hijos del padre [...]. Pues el hombre y los pueblos deben vivir en interacción libre sin limitaciones *accidentales* (*zufälligen Schranken*).³⁶⁵

La demostración de la insignificancia histórica y política del judaísmo, según Rosenstock, es que no solo no ha participado en el proceso de unificación del *Kosmos* y por tanto en la reunión de todos los pueblos del mundo, sino en haber constituido una

³⁶⁵ B.T., p. 279.

«limitación accidental» (*zufällige Schranke*). Entre las respuestas y defensas que escribe Rosenzweig encontramos una que, además de contener la contestación a la crítica de Rosenstock en el plano histórico-político, condensa esquemática y casi telegráficamente en una página el proyecto de *Globus* de manera implícita:

Roma, originariamente polis, anula la polis en sí (del 133 a. C. al 476 después de C.) y se convierte en imperio (800), se mantiene como tal hasta 1806, después el imperio — no por el usurpador procedente de la tradición (romano oriental), Pedro el Grande, y no por el usurpador proveniente de su propia persona (revolucionaria) Napoleón I, sino por el emperador Francisco I de Austria, según herencia legítima— se convierte en un concepto y con Guillermo II, en 1914, una realidad en ese nuevo sentido. «Identifico» el cristianismo con los imperios de hoy (el ruso, el índico, ganado contra Napoleón, y el guillermino, que protege a Austria), pero no con las *nationes* (ἔθνη), porque el propio cristianismo se identifica con ellos [...] el cristianismo se identifica con los imperios (el «mundo» de hoy), mientras que el judaísmo se identifica *consigo mismo* [...] Por eso el judaísmo es el (único) punto de contracción (*Punkt der Kontraktion*) en este mundo cristiano de completa universalidad (joánica) [...], el único punto de limitación (*Beschränkung*) y con ello la garantía de realidad de ese mundo cristiano. Si no lo fuera, solo habría «imperios» (*Wäre es nicht, so wären bloss die Kaisertümer*).³⁶⁶

Este pasaje comprende *in nuce* el proyecto de *Globus*. El Imperio romano acaba con la idea de *polis* griega y su modelo imperial se prolonga al menos culturalmente hasta 1806. Con el surgimiento de los nacionalismos, el concepto de Imperio se transforma. La Primera Guerra Mundial ha conducido a la manifestación incipiente de los tres modelos de imperio que entonces existen en Europa: el alemán, el británico y el ruso. Como hemos visto, esa es la conclusión de *Globus*, la identificación rosenzweigiana de estos tres modelos de Imperio después de la transformación de la idea de Estado-Nación. Rosenzweig asocia la noción de «imperio» con la de «mundo». Lo que antiguamente se consideraba expansión imperial hoy lo comprendemos como mundialización.

³⁶⁶ Se trata de una carta escrita el 30 de noviembre de 1916, *Briefe, op. cit.*, p. 709.

Ya hemos visto, en el primer capítulo, cómo Rosenstock disenta con Rosenzweig en el papel político del cristianismo. Para Rosenstock es un error atribuir al cristianismo el origen del nacionalismo moderno como secularización de la idea de pueblo elegido porque el cristianismo se distingue por su universalismo, por el proyecto de fraternidad entre todos los pueblos. Pero Rosenzweig insiste, por un lado, en identificar la idea de nacionalismo moderno con el mesianismo político de los Estado europeos y, por otro, da un paso más. El principio de la construcción imperial procede del propio cristianismo, el cristianismo se identifica con los imperios. Se trata de la tesis de la Iglesia joánica, que desarrollará en *La estrella de la redención* y de la que nos ocuparemos con detalle en el siguiente capítulo. La cultura europea secularizada que arranca de 1789 es un cristianismo que ha penetrado completamente el mundo y la sociedad, la cultura laica es en su fundamento e interioridad completamente cristiana aunque aparezca como laica o precisamente por eso. A eso lo llama Rosenzweig en la carta «universalidad joánica», inspirándose en Schelling y en Joaquin de Fiore.

No obstante, lo que ahora nos importa subrayar es el contexto en donde Rosenzweig presenta la concepción metapolítica del pueblo judío. El «único punto de contracción» en un mundo unificado por la expansión imperial es el pueblo judío. «Solo habría imperio», dice Rosenzweig, «si no existiese el pueblo judío». Las preguntas y respuestas que articulaban de fondo el texto no obedecen solo a un análisis erudito de la Primera Guerra Mundial o a la transformación de un proyecto antiguo sobre la guerra, como opina Bojanic, sino que remiten implícitamente a tesis centrales del pensamiento de Rosenzweig. *Globus* se relaciona de manera determinante con el debate sobre judaísmo y cristianismo mantenido con Rosenstock en la segunda mitad de 1916. Rosenstock es un interlocutor esencial también en las reflexiones políticas de Rosenzweig durante 1917.

De hecho, otra de las cartas más importantes para esclarecer el sentido de *Globus* la dirige Rosenzweig a Eugen Rosenstock el 11 de marzo de 1917. El tema es justamente las valoraciones remitidas por Rosenstock sobre *Globus*. Comienza Rosenzweig reconociendo la pertinencia de las observaciones de Rosenstock: a lo largo de la exposición se pierde el hilo de las preguntas y respuestas claves que deberían articular de fondo el texto. Esto se debe, responde Rosenzweig, a que «ha borrado sus huellas». Ahora bien, las preguntas esenciales están desarrolladas de fondo:

En lo que a ello respecta, las preguntas y las respuestas, están todas dentro del ensayo [*Globus*], solo que —sin pretenderlo— he borrado mis propias huellas, solo por el placer malintencionado que produce la pulimentada fachada del cuadro.³⁶⁷

Las preguntas del texto que Rosenzweig ha borrado únicamente con fines estéticos, expositivos, no tratan solo sobre las potencias de la Primera Guerra Mundial, sino son un asunto filosófico-político: la naturaleza del imperialismo, su forma interna y externa. Como habíamos visto, el primer foco de interés de *Globus* residía en la atención prestada a la descomposición del Imperio Romano-Germánico y al surgimiento de los Estados modernos. Estos van a realizar durante los siguientes cuatro siglos la «pluralidad de conceptos de Imperialismo». A comienzos de la Modernidad, los Estados tratarán de heredar la legitimación espiritual que tenía el imperio medieval, pero ya en siglo XVIII se atreven a ser ellos mismos sin la aureola religiosa cristiana. Rosenzweig enriquece en esta carta a Rosenstock el planteamiento menos explícito de su texto, al indicar la relación que hay entre los Estados modernos en los que se desarrolla la ilustración y la idea de final de la Historia universal:

Y aquí *podría* terminar la historia universal si fuera historia mundial de este mundo (*Vondieserweltgeschichte*), y es la *esencia* de la Ilustración que no sabe ver las cosas de otro modo que si así fuera (Por eso todos sus monumentos y restos son para nosotros tan desconcertantes; es ambiente *fin-du-monde* y no hay «ningún final» (*kein Ende*).³⁶⁸

El final de la Historia universal, con su respectiva forma interna y externa de Imperio, no es el final de la Historia, (*Die Weltgeschichte ist nicht zu Ende*, escribe Rosenzweig en la misma carta.) La búsqueda de la unidad del mundo, el movimiento globalizador es un movimiento que tiene sus raíces en las dos corrientes políticas de la Ilustración que

³⁶⁷ «Dabei stecken wohl dennoch die Fragen und Antworten alle in dem Aufsatz [*Globus*] drin, nur habe ich —ohne es zu wollen— meine eigene Spuren verwischt, aus böser Lust an der schönen glatten Bildfassade», Carta a Eugen Rosenstock del 11 de marzo de 1917, *B.T.*, p. 367.

³⁶⁸ Carta citada, *B.T.*, p. 368.

estudia y reconstruye Rosenzweig en *Hegel y el Estado*. En la carta a Rosenstock, la figura del Cid, que vuelve a cabalgar cuando se le daba por muerto, es una metáfora del espíritu imperial, que es verdadero motor de la Historia universal (*Weltgeschichte*). La nueva forma del imperialismo que se expandirá a lo largo del siglo XIX no es ya la de la unidad de la Cristiandad representada en el Papa o en el *Kaiser*, sino un nuevo imperialismo que tiene su origen en la Revolución Francesa y en las ideas democráticas. Y esa fase histórica la considera Rosenzweig el principio del final.³⁶⁹ Esta valoración de la Revolución Francesa aparecerá de modo muy próximo en la tercera parte de *La estrella de la redención*. La Revolución Francesa, como veremos, se asocia ahí a las grandes obras de liberación propias de la época histórica de secularización del cristianismo que llama «Iglesia de Juan».

Lo central es que Rosenzweig continua identificando el fondo del movimiento histórico con la abolición de las fronteras que realizan las diferentes formas históricas de imperialismo. Este vuelve a aparecer de manera explícita en 1870 y especialmente con el reparto colonial de África. En 1914 y con la Primera Guerra Mundial, el imperialismo adquiere la forma de una «Estatalidad ecuménica» (*ökumenische Staatlichkeit*). Esta es una idea central en la interpretación rosenzweigiana de la dirección del imperialismo de la Primera Guerra Mundial. El objetivo hacia el que se dirige el desarrollo histórico no es el mero enfrentamiento de las diferentes potencias o Estados europeos por la hegemonía. El movimiento interno no es la conformación de las diversas potencias estatales, sino la creación de un espacio europeo común supra-estatal. Esa es la dirección a la que apunta la guerra europea y a ello se refiere con la expresión «Estatalidad ecuménica: 1914».

El diagnóstico histórico-político de Rosenstock se corresponde con el destino cristiano final de Occidente o de la cultura occidental como cultura definitivamente cristianizada incluso en sus manifestaciones más secularizadas. En este sentido Rosenstock coincide con Hegel. La historia de Europa como historia del cristianismo ha llegado a su final. Ahí reside el énfasis y la diferencia de Rosenzweig, en mantener el respeto por la novedad histórica impredecible.

³⁶⁹ *Ibíd.*

Al final hay por supuesto solo dos puntos, una dirección, pues vivimos ya un comienzo, y en lo que respecta a la *visibilidad* (imperialismo) incluso un completo comienzo (*Am Schluss steht natürlich nur ein Doppelpunkt, eine Richtung, denn wir erleben ja einen Anfang, ja was die Sichtbarkeit anbetrifft (Imperialismus) sogar einen vollkommenen Anfang*).³⁷⁰

La llamada a distanciarse de la representación del final de la historia como proyecto de culminación del cristianismo remite a la distancia judía respecto de la historia. En el plano de la discrepancia con Rosenstock a propósito del análisis histórico-político, esta distancia remite por un lado al debate esencial sobre judaísmo y cristianismo del año anterior con Rosenstock y a la «política mesiánica» de la que hablará *La estrella de la redención*.

Esta diferencia se pone de manifiesto en otra carta que envía Rosenstock un mes y medio después de la carta citada, entre el 22 y el 24 de mayo de 1917, en la que vuelve sobre la misma problemática histórico-política, no recogida en el epistolario publicado por Rosenstock. Según reconstruye Rosenzweig, el análisis de Rosenstock atribuye a los Estados europeos, sin saberlo, y aun luchando por ideales patrióticos que no se realizan nunca, la mediación indirecta del plan de Dios, su «plan universal». Rosenzweig indica al respecto que «Adam Bund» —uno de sus pseudónimos como escritor político— estaría verdaderamente de acuerdo con Rosenstock. Ahora bien, habría una diferencia entre Rosenstock y Adam Bund:

[...] él [Adam Bund] solo se atreve a escuchar esas ideas y no sabe —de 1914 a 1917— cómo lleva el camino de estas «figuras» (*Gestalten*) a la figura (*Gestalt*) todavía invisible («no habeis visto ninguna figura (*Gestalt*) —sólo habías escuchado la voz»).³⁷¹

³⁷⁰ *BT*, *op. cit.*, p. 335.

³⁷¹ Esta carta no está editada en los *Gesammelte Schriften* de Rosenzweig, sino en la edición de las cartas de Rosenzweig a la mujer de Rosenstock, *Die "Gritli"-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, edición de I. Rühle y Reinhold Mayer, Bilam Verlag, 2002, p. 10.

Rosenzweig en tanto escritor político que diferencia entre estos textos sin orientación existencial y práctica —a diferencia de lo que sucede con *Zeit ists*— traza un límite al conocimiento histórico del devenir futuro de Europa. Por un lado afirma, de acuerdo con Rosenstock, que los acontecimientos de la historia tienen un lugar o un vínculo con el sentido de la Historia universal, lo que llama «Plan de Dios»; pero, por otro lado, reconoce la imposibilidad de adelantar el camino que va de las «figuras» (*Gestalten*) presentes en el escenario europeo de la Primera Guerra Mundial, a la «figura» (*Gestalt*) que puede remitir verdaderamente a lo divino. Las ideas patrióticas por las que los pueblos y Estados europeos se lanzan al liderazgo mundial no se corresponden de manera gradual ni predecible con la figura final. Y esa limitación la apoya Rosenzweig con una cita del Deuteronomio, 4, 12: «Yahveh os habló de en medio del fuego; vosotros oíais rumor de palabras, pero no percibíais figura alguna, sino solo una voz». La cita del Deuteronomio remite a un contexto bíblico anti-idolátrico y de fidelidad de Israel a Dios por encima de la tentación de adorar a los astros. La abstención de prefigurar el futuro y la nueva imagen de Europa como parte de un plan divino es consignada por Rosenzweig con la referencia al Deuteronomio. La palabra *Gestalt*, «figura», tendrá su relevancia en *La estrella de la redención*.³⁷² En *La estrella* encontramos un fragmento que, a través de la última cita de la carta a Rosenstock permite fundamentar nuestra lectura de *Globus*:

La historia de la Iglesia es tan poco historia del reino de Dios como la historia de los emperadores, como mucho una prehistoria. Los siglos y los milenios de la historia de la Iglesia son una figura terrestre que cambio a través del tiempo (*Die Kirchengeschichte ist so wenig Geschichte des Reichs Gottes wie die Kaisergeschichte, höchstens eine Vorgeschichte. Die Jahrhunderte und Jahrtausende der Kirchengeschichte sind durch die Zeit wechselnde irdische Gestalt*) [...]³⁷³.

³⁷² Paul Ricoeur ha llamado la atención sobre el especial uso de la palabra *Gestalt* en *La estrella de la redención*, «Lecture de Franz Rosenzweig: la “Figure” dans L’Etoile de la Rédemption», en Arno Münster (ed.), *La pensée de Franz Rosenzweig*, PUF, París, 1994, pp. 25-42.

³⁷³ *SE*, p. 392.

El contexto de esta cita remite a la historia de la Iglesia, pero hay una mención explícita a la «historia de los emperadores», es decir, la historia de los imperios. No es posible confundir el Reino de Dios ni con el devenir de la historia de la Iglesia ni con la realidad de los imperios, su relación existe solo como «pre-historia» del Reino. La referencia a la «figura terrestre» (*irdische Gestalt*) se corresponde en la carta antes citada con las «figuras» (*Gestalten*) de los imperios de los que habla *Globus*. En *Globus*, de manera implícita y «borrando las huellas del autor», la historia se ha des-identificado con lo divino, identificación que había postulado Hegel con su concepción de la historia como tribunal universal e immanentización total. Esas huellas reaparecen en los comentarios que Rosenzweig dedica en sus cartas a *Globus*. Asimismo, Rosenzweig coincide con Marx al hablar de la historia humana de explotación del hombre por el hombre como «prehistoria». El mesianismo secularizado expresa una visión de la historia próxima al mesianismo rosenzweigiano: hay una diferencia cualitativa entre la prehistoria (*Vorgeschichte*) y el Reino. Esto significa una alternativa crítica a la concepción hegeliana del fin de la historia.³⁷⁴

A pesar de que textos políticos como *Globus* están en segundo plano en relación con el proyecto de vida y las consecuencias prácticas que comprometen la vida de Rosenzweig, consagrada a la renovación de la educación y formación judías, la mirada judía sigue trabajando implícitamente su visión de la historia de Occidente y Europa. El propio Rosenzweig había indicado que el cambio de 1913 elevó a la categoría filosófica de mundo su visión de la historia política de la Modernidad. El «mundo» (*die Welt*) es uno de los tres elementos, «metalógico» en su caso, cuya separación y autonomía describe la primera parte de *La estrella de la redención*. Frente a Ranke y al principal interlocutor de estos textos, Rosenstock, Rosenzweig señala que su principal aportación es la «equiparación entre Historia y geografía política».³⁷⁵ La tesis *metapolítica* de *La estrella de la redención*, a saber, que el pueblo judío está separado de toda vinculación con cualquier territorio, Estado y lengua profana, articula de manera indirecta la construcción rosenzweigiana de la Historia de Occidente en *Globus*. Su pauta

³⁷⁴ Cf. José María Ripalda, «Lo político imposible», en Jacobo Muñoz (ed.), *Melancolía y verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, pp. 131-137; cf. también G. Bensussan, *Marx le sortant*, Hermann, París, 2007, pp. 10, 40-41, 130-134, 166-167.

³⁷⁵ «La equiparación entre historia y “geografía política” (*Die Gleichung zwischen Geschichte und “politische Geographie”*)», carta a los padres del 26 de febrero de 1917, *B.T.*, p. 354.

consciente es borrar las huellas de esa exterioridad, pero en el carácter positivista y neutro con el que se presenta la historia de la Europa moderna mantiene una relación con lo que Rosenzweig no consigna en el texto:

Lo singular de toda esta forma de observación [el método de *Globus*] es que no concibe la historia como curva entre las coordenadas tiempo (*Zeit*) y alma (*Seele*), sino entre tiempo y espacio (*Raum*). La primera curva la hace el espíritu (Ranke), la mía la hace el movimiento de la historia (*Bewegung der Geschichte*). En Ranke la historia es su propia glorificación (*Verklärung*), para mí es un *hecho desnudo (nackte Tatsache)* [...].³⁷⁶

Rosenzweig condensa aquí lo que considera específico o singular (*Das Besondere*) del método de *Globus*. Rosenzweig explica la diferencia entre su método y el de Leopold von Ranke.³⁷⁷ Mientras que Ranke observa la historia como la relación entre el alma de los pueblos y el tiempo, Rosenzweig convierte la historia en un movimiento de expansión geográfica. Ranke había opuesto a la metafísica hegeliana de la historia la reivindicación del carácter espiritual de cada pueblo. En principio, frente a la filosofía hegeliana de la historia, Ranke defiende la primacía de la particularidad y de lo singular. Pero esa singularidad es la de las naciones, que contienen un espíritu o un alma que las conecta con Dios. Esto implica un concepto acumulativo de universalidad. Como escribe Reyes Mate, en la concepción de Ranke la «universalidad sería la suma de los espíritus de los pueblos».³⁷⁸ Si en la filosofía hegeliana de la historia los pueblos solo brillan un tiempo como elegidos del desarrollo del Espíritu universal, en el modelo de Ranke, la singularidad de cada pueblo es una vía propia de conexión con lo absoluto. La

³⁷⁶ «Es ist gerade das Besondere dieser ganzen Betrachtungsweise [el método expositivo de *Globus*], dass sie die Geschichte nicht als Kurve zwischen den Koordinaten Zeit und *Seele* fasst, sonder zwischen Zeit und *Raum*. Jene Kurve gibt den *Geist* (Ranke) meine die *Bewegung* der Geschichte. Bei Ranke ist die Geschichte daher ihre eigene Verklärung, bei mir ist sie eine *nackte Tatsache*» Carta a Hans Ehrenberg del 26 de diciembre de 1917, *B.T.*, p. 500.

³⁷⁷ Cf. Joseph Vogt, *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee*, Guadarrama, Madrid, 1974.

³⁷⁸ Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Trotta, Madrid, 2006, p. 135; véase también p. 265; en la crítica al papel espiritual otorgado al nacionalismo como clave de la historiografía historicista, Rosenzweig está próximo a Walter Benjamin.

universalidad es la reunión de los nacionalismos o almas de los pueblos. En cambio, el enfoque metodológico de Rosenzweig, al convertir la historia en un movimiento espacial, tiene como efecto la desmitificación del nacionalismo: desmonta su presunta justificación espiritual. En *Globus*, Rosenzweig despoja de universalidad a la concepción rankeana de la historia.

Al describir la historia como movimiento en el espacio a lo largo del tiempo, la historia aparece como la reunión de «hechos desnudos», es decir, desvinculados del protagonismo del espíritu propio del nacionalismo. Los pueblos no aparecen determinados por una esencia espiritual.

El método expositivo de *Globus* responde a la destrucción rosenzweigiana del idealismo o a la des-divinización de la historia. Encontramos una confirmación *a posteriori* de esta interpretación de *Globus* en los amplios comentarios a la obra *La decadencia de Occidente* de Spengler que expone Rosenzweig en sus cartas a Eugen y Margrit Rosenstock. En ellas, frente a las críticas de Rosenstock —que ven en la concepción spengleriana de la historia un materialismo ateo sin esperanza— Rosenzweig insiste en valorar la enorme relevancia de la visión spengleriana en la lucha contra el idealismo filosófico:

La ciencia debe, en tanto que «ciencia» (*Wissenschaft*), renunciar a encontrar a Dios en la historia (o incluso a encontrar solo «de vez en cuando el dedo de Dios en ella»); el atravesarse a ello, en tanto que ciencia, fue la conversión hegeliano-rankeana del idealismo en arrogancia (*Überhebung des Idealismus*) [...] La historia se convirtió en la ciencia de moda del siglo XIX solo porque se presenta vistosamente como sustituto de la revelación (*Offenbarungersatz*). Sólo podemos desear que desaprenda a serlo. Y ahora lo ha desaprendido. Que Spengler registre personalmente su ciencia y su vida en dos hojas separadas, esto habla a favor, como mínimo, de su ciencia. Para no saludarlo, no tendría que haber escrito mi primera parte [de *La estrella*].³⁷⁹

³⁷⁹ Carta del 28 de marzo de 1919, en *Die «Gritli»-Briefe, op. cit.*, p. 263. Rosenzweig comprende que la visión spengleriana de la historia resulte moralmente reprobable a Rosenstock, pero eso no debe impedir, a su juicio, apreciar el sentido antiidealista de visión histórica. Los comentarios de Rosenzweig más relevantes sobre Spengler para la interpretación de *Globus* y *La estrella*, en *Die «Gritli»-Briefe, op. cit.*, pp. 287, 291, 295, 302.

A pesar de las diferencias entre Hegel y Ranke, lo esencial de su visión de la historia era la búsqueda de un «sustituto de la revelación» (*Offenbarungersatz*). Rosenzweig busca poner en cuestión el idealismo oculto en la historiografía moderna, la ciencia en tanto que ciencia no accede a la revelación, sino solo al mundo pagano de la creación. Por eso Rosenzweig establece un paralelismo entre la primera parte de *La estrella de la redención*, dedicada al «antemundo» (*Vorwelt*) de los elementos, y el cosmos pagano, que identifica con la mirada de Spengler. La concomitancia con Spengler remite únicamente al efecto de laboratorio de la primera parte de *La estrella*, el dedicado a la destrucción de la totalidad idealista. El cosmos de Spengler permanece cerrado al «paso» (*Übergang*) que significa la revelación —segundo libro de *La estrella*— en el que el hombre puede hablar y ser escuchado. Por eso escribe Rosenzweig en otro comentario al método de *La decadencia de Occidente*: «Spengler no habla, eso seguro. Tan poco como Goethe. Pero mira, de nuevo como Goethe (*Spengler spricht nicht, gewiss. So wenig wie Goethe. Aber er schaut an, wieder wie Goethe*)».³⁸⁰

Y es en este contexto de conexión de Spengler con la destrucción del idealismo —la desmitificación de la historia en el sentido del siglo XIX y con el libro I de *La estrella*— donde Rosenzweig explicita el sentido de sus trabajos sobre geopolítica de 1917, a saber, de *Globus*:

Todos necesitamos ese trampolín, ese apoyo, esta «primera parte» [la primera parte de *La estrella*], estos «elementos». (Yo me la fabriqué en 1917 en mi geografización de la Historia universal [*Vergeographisierung der Weltgeschichte*]). Debemos, cada uno, liberar el mundo de aquella apariencia de supramundaneidad (*Schein von Überweltlichkeit*) hecha en casa, con esa apariencia el idealismo quería reblandecer el mundo. Ese es el sentido de nuestra lucha contra el idealismo (*Kampfs gegen den Idealismus*). Por eso gritas tú [Rosenstock] pidiendo ciencias naturales. Por eso querríamos levantar a Häckel contra Hegel, si no fuera tan rematadamente tonto. Y así tenemos que hacer el trabajo nosotros mismos, aunque se trate solo de un trabajo previo. Está bien si Spengler nos ahorra parte del trabajo al menos frente a la universidad [...].³⁸¹

³⁸⁰ Carta del 5 de mayo de 1919, *Die «Gritli»-Briefe, op. cit.*, p. 295.

³⁸¹ Carta del 28 de marzo de 1919, en *Die «Gritli»-Briefe, op. cit.*, p. 264.

Vemos ahora explícitamente que el proyecto de *Globus* entronca con *La estrella de la redención*. No se trata solo de un ámbito ajeno al trabajo intelectual de Rosenzweig, aunque tampoco cabe identificarlo de forma abstracta con el «pensamiento dialógico». La relación remite a la lucha contra el idealismo, asumida en la primera parte de *La estrella*. La crítica de la filosofía de la historia hegeliana se prolonga en el método de *Globus*: se trata de «liberar» (*befreien*) a la historia de toda «apariencia» o «brillo» (*Schein*) de «supramundinidad» (*Überweltlichkeit*) o espiritualidad. En *Globus* y en la primera parte de *La estrella* lleva a cabo el proyecto intuido en la redacción de *Hegel y el Estado*. Ya entonces Rosenzweig había descrito del siguiente modo el método historiográfico de Meinecke: «Trata la historia como si creyese que es un diálogo platónico y no asesinato y masacre».³⁸²

Ahora bien, ¿no contradice esta visión de la historia como avance de la unificación espacial en el tiempo el acuerdo entre Adam Bund (pseudónimo de Rosenzweig) y Rosenstock? La visión de Rosenzweig vive en la tensión que implica reconocer la unidad del mundo como sentido de la historia universal, y por tanto vinculado al destino espiritual de la historia, con la des-mitificación del sentido espiritual que los Estados atribuyen a la marcha de la propia historia. La presentación de la historia como «hechos desnudos», desprovistos de sentido espiritual, obedece a esta mirada de la historia que pone un pie en la extra-historicidad. Si la historia universal es movimiento, por tanto relación del espacio y el tiempo, el pueblo judío, carente de un territorio propio, escapa a la lógica del movimiento histórico³⁸³.

La presencia implícita del punto de vista judío en *Globus* queda confirmada al sumar a la cita anterior esta otra aclaración de Rosenzweig. Aunque no menciona el texto de *Globus*, las referencias explícitas al «alma» (*Seele*) de los pueblos y las «meras realidades brutales desnudas» (*bloss nackte brutale Wirklichkeiten*) de la Historia

³⁸² Citado por Nahum. N. Glatzer, *Franz Rosenzweig. His life and thought, op. cit.*, p. 17.

³⁸³ Cf. el siguiente fragmento de una carta a sus padres del 27 del 12 de 1917 confirma esta interpretación: «Leo Thalatta; ¡la historia es un cuento de hadas! Aristóteles dice que el arte es más “filosófico” que la historia; pero es al revés, él era un pagano y no sabía qué aspecto tenía la historia *vue par le temperament de Isaías*», en *GS*, pp. 501-502.

universal retoman los motivos de la diferencia entre su tratamiento de la historia y el de Ranke:

La pasión (*Passionspiel*) es universalmente cristiana, no pertenece a ningún *pueblo*. Eso significa: en tanto que *pueblos* todos están sin alma (*seelenlos*), solo hay un único pueblo que tenga un alma. Como miembros de la cristiandad (*Christenheit*), como hombres entonces, *tienen* mitos, es decir, *alma* (*Seele*), pero como miembros del pueblo (*Volksglieder*) no. Esa es la razón secreta de las guerras y de toda historia. Los pueblos están todos inquietos y tienen mala conciencia porque como pueblos son meramente realidades brutas y desnudas (*nackte brutale Wirklichkeiten*).³⁸⁴

Si en *Globus* las coordenadas de interpretación histórica no son la relación entre las almas de los pueblos o los Estados, es decir, su dimensión espiritual como realización de la Historia universal, sino la relación entre el espacio y el tiempo —a saber, la historia como movimiento— es porque el pueblo judío es el «pueblo eterno». El cristianismo dota a los individuos de esta dimensión espiritual a nivel personal, pero, como pueblo, el nacionalismo aparece como imitación del pueblo elegido. Estos temas se van a desarrollar explícitamente en *La estrella de la redención*. Por ejemplo, el pacifismo del pueblo judío como pueblo extra-territorial y meta-político de que hablará *La estrella de la redención* está ya aquí esbozado.

Rosenzweig comienza a escribir *La estrella* poco más de un mes después de haber escrito esta carta. La fuente de esta visión de la historia desmitificadora como hechos desnudos sin dimensión divina tiene su origen en la exterioridad judía, también en *Globus*. Unos dos meses antes Rosenzweig había escrito a Hans Ehrenberg una carta que centra esta interpretación de los textos políticos. Rosenzweig había desaconsejado³⁸⁵ mandar a Hans Ehrenberg *Zeit ists*. La diferencia entre los textos sin consecuencias prácticas y el programa de estudios judíos marca también una diferencia en la relación filosófica con sus interlocutores. Con Hans Ehrenberg —como con Rosenstock— Rosenzweig se ve obligado a explicar su regreso al judaísmo. Este factor

³⁸⁴ Carta a los padres de 3 de julio de 1918, *GS*, p. 586.

³⁸⁵ Carta a Hans Ehrenberg del 10 de mayo de 1917, *B.T.*, pp. 405-406.

del debate filosófico entre los hermanos Ehrenberg y Rosenzweig late también de fondo en sus interpretaciones histórico-políticas:

Para mí solo Dios es la realidad (*Wirklichkeit*), al reino intermedio (*Zwischenreich*) pertenezco solo por obligación de la naturaleza (= «historia»), no con libertad; Jesús pertenece al reino intermedio (*Zwischenreich*); si él fue el Mesías se mostrará cuando venga el Mesías [...] Lo único cierto para mí es Dios y su reino (*sein Reich*), no el reino intermedio. Por eso soy judío.³⁸⁶

El cristianismo ha convertido la naturaleza y por tanto el mundo y la historia, en un «reino intermedio» (*Zwischenreich*). El cristianismo es esa conversión del mundo y la historia a la revelación. Pero para el judío este mundo convertido al cristianismo, este mundo cristianizado en el que comienza a realizarse ya el reino, no es el reino cierto y verdadero. La única certeza es el reino de Dios, dice Rosenzweig. Se trata de la relativización y desacralización de la historia como realización del reino.

El cristianismo determina entonces las concepciones modernas de historia, la política moderna y la idea de universalidad que les es consustancial. *La estrella de la redención* condensa la filosofía rosenzweigiana del cristianismo, su concepción de la historia moderna y sus determinaciones políticas. A ello va dedicado el siguiente capítulo.

6. Excurso: Estado moderno, pueblo y violencia. Rosenzweig y Agamben

Entre los escritos políticos inmediatamente anteriores al comienzo de la redacción de *La estrella de la redención* sobresale el titulado *Vox Dei?*³⁸⁷ Mientras que los otros, como *Globus*, estudian el concepto estratégico de espacio, *Vox Dei?* se ocupa con mayor

³⁸⁶ Carta a Hans Ehrenberg, 21 de abril de 1918, *GS, B.T.*, p. 544, «Für mich ist Gott allein Wirklichkeit dem Zwischenreich gehöre ich nur durch den Zwang der Natur (= «Geschichte») an, nicht mit Freiheit; Jesus gehört dem Zwischenreich an; ob er der Messias war, wird sich ausweisen, wenn der Messias kommt [...] Gewiss ist mir nur Gott und sein Reich, nicht das Zwischenreich. Deshalb bin ich Jude».

³⁸⁷ Citamos la edición de *Vox Dei?* de los *Kleinere Schriften*, op. cit., pp. 400-408.

detalle de la relación entre Estado y vida del pueblo. Se trata de un asunto que reaparece, con muchas similitudes, en secciones de *La estrella* dedicadas a la política, el Estado, el derecho y la guerra. El propio Rosenzweig llama la atención en una carta sobre la particular importancia de *Vox Dei?* frente a los otros escritos políticos. Refiriéndose a *Okumene* y *Canne y Gorlice* dice que se trata de

[...] pensamientos de los que me he descargado y por tanto poco importantes, totalmente distinto es lo que me ocurre con «Gewissensfrage, que es una verdadera cuestión.³⁸⁸

«Gewissensfrage» fue el título inicial que tuvo *Vox Dei?*. Luego pasó como subtítulo a «Gewissensfrage der Demokratie», la «Cuestión de conciencia de la democracia».³⁸⁹ El título pregunta evidentemente si cabe aceptar el lema democrático de *vox populi, vox dei*, es decir, si el pueblo es realmente el soberano en la democracia de su tiempo. Se trata de una reflexión hecha al hilo de los acontecimientos de la Primera Guerra Mundial, a los que Rosenzweig asiste como soldado del ejército alemán en el frente de Macedonia. El objetivo del ensayo es desvelar la «ilusión teórica» que envuelve y encubre la democracia moderna. Como veremos, la tesis de *Vox Dei?* afirma que detrás del orden democrático de las potencias europeas no está la soberanía del pueblo, ni un gobierno que obedezca al lema «todo por el pueblo y para el pueblo», sino la verdad del Estado que actúa para preservar su propia realidad estatal e incluso a costa de la vida del pueblo. Rosenzweig llega a escribir en ese sentido que «la tarea de la política es empujar al pueblo a actuar contra sí mismo». De este tenor es el pensamiento de Rosenzweig acrisolado desde el transcurso de la Primer Guerra Mundial. Veamos paso a paso cómo llega Rosenzweig a esta afirmación en *Vox dei?*

Más acá del ideal de un verdadero gobierno del pueblo, las democracias modernas presentan unas pretensiones más realistas. Son democracias temperadas o moderadas. Su gobierno no es realmente el de todo el pueblo, sino que el gobierno

³⁸⁸ *Briefe, op. cit.*, pp. 267-268.

³⁸⁹ Rosenzweig cuenta estos detalles a Eugen Rosenstock en una carta del 17 de diciembre de 1917, cf. *Briefe, op. cit.*, p. 269.

cuenta con la *participación* del pueblo. El ideal roussoniano de la democracia directa debe ser ampliamente domesticado por la democracia representativa. A la hora de pensar la realidad del pueblo, Rosenzweig lo divide en dos partes:³⁹⁰ por un lado está la *Volkheit*, que podemos traducir por «esencia» o «sustancia del pueblo», la guardia central de sus esencias, en resumidas cuentas, se trata de la élite social, los líderes; por otro, está el *Volk*, el pueblo en su totalidad que no forma parte de la sustancia, podríamos decir, el «pueblo llano» o la «plebe». La democracia moderna es realista y temperada porque en realidad el *Volk* participa de un gobierno que está en manos de la élite del pueblo. La posición política moderna se conforma con el término medio. Entre el realismo reaccionario que defiende el poder de una minoría y el sueño democrático del pueblo soberano, la doctrina política moderna busca el equilibrio. El pueblo debe y puede «participar» ciertamente, pero entendámoslo bien. Se trata de tomar «parte» en un ámbito de decisión ya administrado por la élite (*Volkheit*), la esencia del pueblo. La ilusión teórica de la democracia es que pueda haber una conjunción de ambas voluntades: la del pueblo y la de la élite. Es contradictorio hablar de una soberanía dividida. Si se encuentra dividida, no puede hablarse de soberanía. La voluntad tiene que ser una.

Para Rosenzweig, esta presunta división de la soberanía que permitiría la participación del pueblo es una «ilusión teórica». Es imposible la «conjunción mecánica» de dos «voluntades particulares», la del pueblo y la de la élite, la de los representantes del pueblo (justamente, la *Volkheit* o esencia del pueblo) y el pueblo mismo. Hay que preguntarse entonces qué es lo que se oculta bajo esa ficción teórica. Debajo está el Estado: «[El pueblo] desea una completa fusión de su voluntad con la realidad estatal» (*Es verlangt ein vollkommenes Einswerden seines Willens mit der Staatswirklichkeit*).³⁹¹ El Estado es el agente que logra la verdadera unidad del pueblo. Pero esta unidad se realiza precisamente a costa del pueblo, incluso, *contra* el pueblo. Bajo la idea de democracia, encontramos la instancia inapelable del Estado. El Estado resuelve el antagonismo entre élite y pueblo.

³⁹⁰ *Vox Dei?*, *op. cit.*, p. 400.

³⁹¹ *Vox Dei?*, *op. cit.*, p. 402.

Esta unificación tiene que ver con el tiempo. La cuestión del tiempo siempre es central en el pensamiento de Rosenzweig. Así sucederá, como veremos, en *La estrella de la redención*. Ya en *Vox Dei?* la instancia estatal unifica en la medida en que anula la relación del pueblo con el pasado y el futuro. La violencia del Estado es la imposición del presente. La vida del pueblo está hecha de tiempo: las costumbres y el ritmo de sus recuerdos, los deseos proyectados hacia el futuro. La vida del pueblo es una constelación de tiempos. La acción política estatal anula esta vida y la sustituye por el presente:

Aquel ayer y aquel mañana, este antes de ayer y este pasadomañana es sacrificado al hoy del mismo modo. Toda política es imposición de las pretensiones del hoy contra aquellos. (*Jenes Gestern und Morgen, dieses Vorgestern und Übermorgen fällt dem Heute in gleicher Weise zum Opfer. Alle Politik ist Durchsetzung der Ansprüche des Heute gegen jene*).³⁹²

Pero es la vida del pueblo, «el todo de su recuerdo y esperanza»³⁹³ lo que debe sacrificarse por el presente del Estado. La palabra clave aquí es *sacrificio*. Esta valoración conecta directamente con la crítica de Rosenzweig al Estado hegeliano en *Hegel y el Estado*. Recordemos que la subordinación completa al Estado como totalidad es el tema que rastrea Rosenzweig en la genealogía del pensamiento de Hegel y en la *Filosofía del derecho*. La idea de Estado-Nación, especialmente como es formulada por Treitschke con el Estado prusiano en mente, significa la sustitución del sacrificio del individuo por el sacrificio del pueblo. El principio que los conecta es la totalidad violenta del Estado y su *relación sacrificial*,³⁹⁴ sea con el individuo o con el pueblo. Rosenzweig aplica aquí una crítica análoga a la de *Hegel y el Estado*, pero ahora el énfasis está en la noción de pueblo. La democracia aparece como una variante ilusoria de la misma lógica basada en el sacrificio del pueblo que el Estado-Nación

³⁹² *Vox dei?*, *op. cit.*, p. 403.

³⁹³ *Ibíd.*

³⁹⁴ Cf. el fragmento ya citado: «beide, Einzelmensch und Nation, sind so in gewissen Sinne dem Staat zu opfern, dem vergötterten Staat das Eigenrecht des Menschen wie die Ganzheit der Nation [...]», en *HS*, p.

bismarckiano. La democracia aparece controlada en su estructura interna por el «estado de excepción». El diagnóstico de Rosenzweig se corresponde con la situación jurídica y política de las potencias que combatían en la Guerra Mundial. Según ha señalado Giorgio Agamben: «La Primera Guerra Mundial coincidió en la mayoría de los países beligerantes con un estado de excepción permanente».³⁹⁵ La perdurabilidad del Estado como presente inmediato implica el sacrificio de la vida del pueblo. El Estado, no el pueblo, se convierte en la instancia absoluta. Adquiere carácter divino. Su presente es «eterno». Así resume Rosenzweig la condición del Estado: «La tarea de la política práctica es empujar al pueblo, en su doble significación, empujarlo a actuar contra sí mismo». El Estado, en la ley de «la absoluta conservación de sí», no conoce ni pasado ni futuro, sino sólo sucesión de instantes, presentes continuos.

Rosenzweig ilustra esta visión del Estado moderno al hilo del papel del hombre de Estado en la guerra. Su cometido es disponer al pueblo para el sacrificio. La guerra es la acción a la que llama el hombre de Estado al pueblo y la que logra el dominio del Estado sobre la totalidad de la vida, a saber, la movilización total. La guerra permite la configuración total del Estado, la conformación de la vida al servicio del Estado. El líder político dice entonces al «pueblo llano» (*Volk*): peligran nuestras mujeres y niños; la seguridad y la continuidad de la vida es lo que se invoca para lograr el sacrificio de la propia vida. Mientras que, a la *Volkheit*, el político dice que peligra la esencia sagrada de la patria, el orgullo y el honor.

Bajo la apariencia democrática, los gobiernos de las potencias europeas embarcadas en la Primera Guerra Mundial erigen el Estado en principio absoluto que se construye contra el pueblo, contra la vida temporal del pueblo. La voz del pueblo no es

³⁹⁵ «El 2 de agosto de 1914, el presidente Poincaré publicó un decreto que ponía en estado de sitio todo el país, convertido en ley por el parlamento dos días después. El estado de sitio permaneció en vigor hasta el 12 de octubre de 1919. Aunque la actividad del parlamento, suspendida durante los primeros seis meses de la guerra, se reanudó en enero de 1915, muchas de las leyes votadas no fueron, en realidad, más que puras y simples delegaciones legislativas al ejecutivo, como la del 10 de febrero de 1918 que otorgaba al gobierno un poder prácticamente absoluto de regular por medio de decretos la producción y el comercio de artículos alimenticios. Tingsten ha observado que de este modo el poder ejecutivo se transformó, en sentido material, en órgano legislativo [...]. En cualquier caso, es en este periodo cuando la legislación de excepción por medio de decretos gubernamentales, que hoy nos es perfectamente familiar, pasa a ser una práctica corriente en las democracias europeas», G. Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2004, pp. 24-25.

la voz de Dios. El Estado es el «dios mortal» que se oculta bajo el disfraz de la democracia de las potencias que se han lanzado a la Guerra Mundial.

Vox Dei? amplía la crítica que había desarrollado Rosenzweig a la idea de Estado en *Hegel y el Estado*. Rosenzweig inserta su análisis en una de las corrientes de teoría política que había expuesto en el comienzo de su libro sobre Hegel. Rosenzweig inscribía la formación del pensamiento político de Hegel como una respuesta de síntesis entre la línea de la libertad y la razón (Rousseau) y el realismo político que partía del estudio empírico de los Estados (Montesquieu). La solución de Hegel se convirtió en una absolutización del Estado sobre el individuo como parte del destino y como mediación de la Historia universal. La metafísica de la *eticidad* tenía su punto de llegada en el Estado como poder y en la guerra entre Estados como racionalidad de la historia. El Estado bismarckiano será la realización de ese modelo. *Vox Dei?* está escrito en el tercer año de la Guerra. En *Vox Dei?* Rosenzweig proyecta una mirada de los Estados democráticos que prolonga ese desvelamiento del realismo político oculto bajo las formas democráticas. La tradición de los ideales democráticos que tenían su origen en la Revolución Francesa ya no es defendida indirectamente, como sucedía en *Hegel y el Estado*, al denunciar la anulación de la libertad del individuo en las engranajes del Estado máquina. En cambio, el realismo político le hace denunciar los ideales democráticos, a la luz del trascurso de la guerra, como el ropaje que adquiere la ley de autoconservación del Estado.

La especificidad de *Vox Dei* en esta descripción del Estado tiene que ver con la centralidad del concepto de «pueblo». En *Hegel y el Estado*, la posición de Rosenzweig estaba orientada por la reivindicación de la singularidad del individuo frente al Estado moderno. En *Vox dei?* el punto de vista es el pueblo, se trata justamente de analizar la democracia en ese momento histórico. Según el análisis de Rosenzweig, la soberanía popular se disuelve entonces en la lógica del Estado. Los dos conceptos de pueblo se funden por la unidad del poder político, pero luego deben sacrificarse a este.

Hay una proximidad entre este ensayo y la temática de la relación hegeliana entre la *eticidad* del pueblo y la concepción de la ley estudiada por Rosenzweig en *Hegel y el Estado*. Al analizarlos, Rosenzweig diferenciaba el gobierno absoluto de Hegel del gobierno absoluto de Platón indicando que el hegeliano no se imponía a la

inferioridad del pueblo, sino que provenía del desarrollo de su propia eticidad. La ley era el conocimiento, el volverse consciente de la eticidad. Rosenzweig resaltaba esta continuidad entre la vida del pueblo y la ley en el texto hegeliano. En cambio, *Vox dei?* presenta una relación de dominio y sacrificio entre pueblo y Estado. Es cierto que hay una voluntad de fusión en la unidad soberana, una exigencia democrática, pero esta se convierte en una realidad al servicio del Estado en guerra. Rosenzweig introduce aquí una clave que retomará también en la teoría del derecho y del Estado de *La estrella de la redención*, la referencia al tiempo. La acción del Estado detiene la relación del pueblo con el pasado y el futuro. La esencia del Estado remite a este dominio del tiempo.

La crítica a la violencia del Estado anticipa elementos de *La estrella de la redención*. Reyes Mate ha indicado la posibilidad de que la teoría del Estado del filósofo italiano Giorgio Agamben pueda haberse inspirado en Rosenzweig:

Me permito señalar si la crítica radical de Agamben, en su *Homo sacer* (1988) a la política occidental, es decir, a su forma de metabolizar la *zoè* en *bíos*, no está inspirada en la crítica de Rosenzweig al «derecho», como violencia artificial sobre las posibilidades más naturales de la convivencia humana.³⁹⁶

Más allá de una posible inspiración directa, hay una evidente proximidad que sirve para esclarecer recíprocamente ambos pensamientos. Esto se ve con especial claridad en el caso de *Vox dei?* Las tesis de Agamben están próximas a la crítica de la ilusión democrática del Estado moderno que expone Rosenzweig en este ensayo y permiten a su vez ampliar su comprensión.

Según Giorgio Agamben, la noción de «pueblo» en las lenguas europeas modernas contiene un doble significado en el que se juega la interpretación misma de lo político. Por un lado, *pueblo* remite al sujeto político reconocido. Por otro, justamente al sector de la comunidad que queda excluido de subjetividad política: los pobres, los

³⁹⁶ *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 141-142.

marginados y el *lumpen*. Hay en la concepción del *pueblo* una ambigüedad conformada por estos dos polos opuestos:³⁹⁷

[...] el conjunto *Pueblo* como cuerpo político integral, por otra, el subconjunto *pueblo* como multiplicidad fragmentaria de cuerpos menesterosos y excluidos.

Para Agamben, esta polaridad inscrita en la noción de *pueblo* remite a la distinción entre *zoè* y *bios*. *Zoè* es la vida animal, la constitución sensitiva y orgánica del hombre fuera de la dimensión y constitución cultural y política. La *zoè* es la mera vida o la «nuda vida». *Bios* remite en cambio a la vida como forma-de-vida, es decir, aquella vida incorporada al orden político que puede hablar, reconocida comunitariamente y que aspira a la felicidad. La política occidental, y de modo intensificado la política moderna, consiste en la decisión sobre quién queda excluido del orden político, es decir, quién es *nuda vida*, mero cuerpo sometido al poder, y quién es incluido como forma de vida en la comunidad política. Siguiendo a Michel Foucault, Agamben concibe la base de la política moderna como el poder sobre esta distinción de vidas, sobre su control, cálculo y gestión, y sobre todo como la confusión progresiva de estas dos formas de vida bajo el poder estatal. Por eso la política moderna es biopolítica. La centralidad del cuerpo en la Modernidad obedece a la política como control de la vida. De ahí que Agamben afirme que la tensión entre estos dos conceptos que habitan en la palabra «pueblo» exprese la «fractura biopolítica» central entre nuda vida y forma de vida, entre exclusión e inclusión.

La exclusión de la vida como mera vida biológica no significa que ésta quede fuera de la jurisdicción del poder estatal. Al contrario, su exclusión es *inclusiva*, es decir, este sector de la vida queda abandonado fuera de la forma de vida protegida por el derecho, pero sometida a la decisión plena del poder soberano. Como explica Alfonso Galindo:

[...] la normalidad y aceptabilidad de dicha vida pasa por ese carácter-de-referencia-sostenedora del derecho, que tiene en ella su único nutriente. Esto permite comprender

³⁹⁷ *Medios sin fin, op. cit.*, p. 32.

la afirmación de Agamben según la cual la vida no está ni dentro ni fuera de la ley, sino que propiamente se reduce a lo que el derecho hace de ella, a la par que define a éste como aquello que tiene por objeto la vida corporal. De esta manera se muestra que el sometimiento de la vida por parte del derecho no consiste meramente en su inclusión en él, sino en una «*exclusión* inclusiva», esto es, en la ubicación de la vida en un umbral que permite al Estado renovar sus decisiones sobre ella.³⁹⁸

Esta división biopolítica sería, según Agamben, una clave interpretativa privilegiada para leer la historia de la política moderna. Los distintos proyectos políticos y económicos modernos, desde el liberalismo, el socialismo o el capitalismo buscan subsanar la escisión biopolítica que está en la base de la propia concepción política, la distinción entre *Pueblo* y *pueblo*. El objetivo es producir una homogeneidad política sin fisuras. Esta es la clave del proyecto político nazi y del exterminio de los judíos y los gitanos. El pueblo judío aparecería como pueblo no asimilado en la pureza del conjunto que debe ser eliminado para lograr la unidad total, pues la asimilación no había sido nunca efectiva ni completa. Ahora bien, esta lógica basada en la eliminación del excluido, en haber convertido en nuda vida sacrificable al pueblo judío, no tiene final, puesto que su propia lógica de unificación vive de la exclusión. La decisión soberana determina qué vida tiene valor y cuál no, pero la uniformización del todo social sólo se mantiene al precio de generar nuevos enemigos que cohesionen el conjunto. Se reproduce entonces dentro de la sociedad alemana la discriminación entre sujetos políticos y objetos de exclusión: toda la sociedad alemana pasa a ser *nuda vida* en Segunda Guerra Mundial.³⁹⁹

La distinción de Rosenzweig entre *Volk* y *Volkheit* se corresponde con la tensión interna que Agamben identifica en las nociones contrapuestas de *pueblo* y *Pueblo*. La idea de que la *vida* del pueblo es el referente último que conoce la política moderna está igualmente presente en Rosenzweig. Ambos parten de la tesis de una escisión consustancial al orden político en la Modernidad, entre *Pueblo* y *pueblo*. Ambos comparten también la concepción del Estado como solución a esa fractura. En Rosenzweig se trata de resolver el conflicto entre dos voluntades que impide la unidad

³⁹⁸ Cf. Alfonso Galindo, *Política y mesianismo*, op. cit., p. 48.

³⁹⁹ *Medios sin fin*, op. cit., pág. 35.

completa de la voluntad del pueblo que garantice la perdurabilidad del Estado. En Agamben encontramos una genealogía de la escisión entre *Volk* y *Volkheit* que presenta Rosenzweig para las democracias de su tiempo: la fractura biopolítica entre *zoè* y *bios*, a saber, en términos políticos modernos, entre mero hombre y ciudadano.

Lo esencial es que ambos describen la solución del conflicto como la unificación violenta del pueblo, como *sacrificio* del pueblo mismo. En Rosenzweig, el Estado llama al sacrificio por la vida del pueblo en la guerra, tanto del pueblo llano como de la élite. Para Agamben, la producción de la comunidad uniforme exige convertir en *nuda vida* a todo el pueblo. La *movilización total* significa la posibilidad de convertir en nuda vida a todo el pueblo según el principio, como dice Rosenzweig, de conservar al propio Estado. Cabe leer desde el pensamiento político de Agamben la ya citada afirmación de Rosenzweig: «La tarea de la política práctica es empujar al pueblo, en su doble significación, empujarlo a actuar contra sí mismo». Es decir, empujarlo a aceptarse como *nuda vida*.

La identificación plena del pueblo con el Estado se opone, como afirmará Rosenzweig, a la anestatalidad del pueblo judío. *Vox dei?* es un complemento a *Globus* y comparte con este el método expositivo. La idea de presentar los «hechos desnudos», desprovistos del alma que da sentido histórico, es común al gran ensayo sobre el imperialismo y a *Vox dei?*, desenmascaramiento de la democracia de las potencias europeas de la Primera Guerra Mundial. El pueblo judío, en su extraterritorialidad y carencia de Estado, desmiente la condición religiosa de la misión de los Estados y la supuesta identificación entre globalización espacial y universalidad.

IV. CRISTIANISMO, SECULARIZACIÓN Y POLÍTICA

Según *La estrella de la redención*, la política moderna depende de la historia del cristianismo. Pero no sólo en el sentido en que sea una emancipación del cristianismo, sino como *cristianismo secularizado*, es decir, como una época que pertenece al propio despliegue histórico del cristianismo. Para Rosenzweig, no es sólo una proveniencia o una genealogía cristiana lo que haría relevante estudiar su vínculo. Es algo más importante que eso. La entraña de la secularización, el trasfondo de la política laica, es un capítulo propiamente cristiano. Rosenzweig expone esta visión de la secularización especialmente en la introducción y en el segundo libro de la tercera parte de *La estrella de la redención*. La cuestión de la universalidad se inscribe en esta relación entre cristianismo y política.

1. Abarcar los opuestos: Iglesia y Estado

La comunidad cristiana, como la judía, tiene la tarea de trasladar al mundo la experiencia de la revelación, introducir en la fluencia del tiempo, a través de la acción transformadora, la paz del Reino. Este cometido se lleva a cabo, como hemos visto, de modo distinto al «pueblo eterno». Si el judío no tiene que recorrer el camino del tiempo histórico porque simbólicamente ya ha llegado en el ciclo litúrgico a la meta, el cristiano asume la tarea de convertir la totalidad de los pueblos del mundo y crear las condiciones de una fraternidad sin fronteras. El cristiano tiene que vivir a su manera la dualidad de pertenecer enteramente al mundo pagano y, a la vez, saberse sostenido por la fe en lo que trasciende el tiempo. La dualidad de ser camino eterno y estar radicado en la temporalidad determina las formas de su existencia histórica. Su vocación es asumir el conjunto de la experiencia humana.

La necesidad de abarcar hasta su último extremo el mundo pagano lo sitúa de un modo propio en la oposición entre la eternidad y el tiempo. Dualidad que lleva inscrita en su propio ser, puesto que el cristiano debe renovar continuamente la conversión de su propio paganismo. Esta dualidad determina, respectivamente, dos imágenes de Dios, del

Hombre y del Mundo. Ante Dios, Rosenzweig ve en el cristiano dos formas de relación, con el Hijo y con el Padre; ante el Hombre, las figuras del sacerdote y el santo; y con el mundo, la Iglesia y el Estado.

El cristianismo contiene dos formas de religiosidad, aquella que se manifiesta en la *proximidad*, en el amor al próximo —la que se realiza por el Hijo— y la afirmación de la trascendencia de Dios —la religiosidad del Padre. A diferencia del judío, el cristiano sólo accede a Dios por Jesús. La encarnación se asocia ya a la vocación mundana del cristiano; Cristo es Dios hecho hombre para llamar a todos los hombres. En cambio, la religiosidad según el Padre subraya la trascendencia divina y el orden de las leyes que rigen el mundo y determinan las posibilidades de la acción.⁴⁰⁰

La imagen cristiana del hombre también es doble: la del sacerdote y la del santo. Ambos buscan transmitir la revelación al mundo. Pero el sacerdote persigue la *representación* de Dios en el mundo. De ahí su trabajo y salvaguarda del orden y del poder que organizan el mundo. Corre el peligro de identificarse con los poderes del mundo. Por su parte, el santo, convocado por la revelación, se lanza al mundo con la libertad que anhela su transformación revolucionaria.

Aquí nos interesan sobre todo los dos caminos que recorre el cristianismo en su conversión del mundo: los de la Iglesia y el Estado. Para el cristiano, el mundo se articula en esta división. En contra de lo que suele suponerse, la separación Iglesia-Estado no sería una conquista arrancada a la dominante influencia de la Iglesia sobre la política, sino una separación que instaura el propio cristianismo. El mundo antiguo no conoció tal separación. En esa medida, en tanto quedan definidas por la separación, nuestra concepción tanto del Estado como de la Iglesia, depende de la división cristiana, de sus dos caminos para abarcar el mundo:

El «dad al César lo que es del César» no pesó menos, en el curso de los siglos, que la segunda parte de la frase. Pues del César procedía el derecho al que los pueblos se doblegan.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ S. Mosès, *Système et revelation*, op. cit., p. 238.

⁴⁰¹ ER, p. 416.

La Iglesia contribuye a configurar el derecho y el Estado como frutos del ordenamiento que dinamiza internamente la Creación. La organización jurídica significa el despliegue de la obra del mundo en tanto creado. Pero, paradójicamente, aunque la Iglesia actúe como autoridad del sentido espiritual de la unidad del imperio, también se enfrenta contra la presunta universalidad de esta autoridad imperial. La Iglesia, con su organización jurídica propia, busca al hombre no ya sólo para realizar plenamente el orden de la creación, sino para orientarlo a la redención. Si el Estado trata de abarcar la creación, la Iglesia impulsa al hombre a la visión espiritual de la redención a través del tiempo litúrgico.⁴⁰²

El nacionalismo moderno tiene aquí su trasfondo teológico-político. La Iglesia había investido de sentido espiritual al Imperio romano y luego al Sacro Imperio Romano Germánico. La Edad Moderna coincide con la fragmentación del imperio en los nuevos Estados, que adquieren a partir de 1789 la voluntad de constituirse como Estados-Naciones. Como vemos, en esta sección de *La estrella*, Rosenzweig retoma y sintetiza desarrollos de *Globus*. Las naciones desligadas del imperio van a heredar, no obstante, el halo de legitimación religiosa que estaba en el origen de la separación Iglesia-Estado. El nacionalismo intenta dar un sentido de misión universal al Estado y con ello trata de concebir el sentido de las guerras modernas. Así el nacionalismo podrá funcionar como la secularización de la idea de pueblo elegido. Sin embargo, no habría que sobrevalorar el sentido de esta herencia, pues ha funcionado más bien como un aura o una sobredeterminación ideológica en la búsqueda de eternidad de las naciones.⁴⁰³ Es una suerte de interpretación religiosa de la pervivencia de la nación. Su aspiración a permanecer adquiere una dimensión religiosa: la pretensión de «eternidad». En última instancia, el Estado, en tanto se reclama culminación autosuficiente de la creación, es

⁴⁰² Esta relación Iglesia-Estado evoca la *Filosofía del derecho* de Hegel: «La separación de la iglesia, lejos de ser o haber sido una desgracia para el Estado, es el único medio por el cual éste pudo haber llegado a su determinación: la racionalidad y la moral autoconscientes», en *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J.L. Verma, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975, p. 312.

⁴⁰³ «la idea de elección, que es lo único que puede fundar esa pretensión, se les ha hecho consciente tan sólo en ciertos instantes de exaltación y ha sido para ellos [las naciones], digámoslo así, más un traje festivo en que se complacían que el uniforme de trabajo del que creyeran tener, con toda seriedad, absoluta precisión para poder actuar», *ER*, p. 391.

uno de los dioses eternos del paganismo.⁴⁰⁴ En él se aspira a consumir la autonomía del mundo y su cierre a la alteridad de la revelación como don y a la esperanza en la redención.

El cristiano actúa a través de la Iglesia y el Estado para crear las condiciones del Reino de Dios, pero ninguno de los dos caminos puede identificarse con el Reino y, por ello mismo, tampoco pueden predecir su llegada. Iglesia y Estado son también, a pesar de todo, un pedazo de mundo que requiere el acto de amor humano para eternizarse: «Lo eterno no tiene ninguna historia, sino a lo sumo prehistoria. Los siglos y los milenios de la historia de la iglesia no son más que la figura terrena [...] en torno a la cual teje el año litúrgico el halo de santidad de la eternidad».⁴⁰⁵

2. Tres edades de la Iglesia: la eclesiología de Rosenzweig

En *La estrella de la redención*, la interpretación de la historia del cristianismo recurre a categorías del último Schelling, sobre todo de su *Filosofía de la revelación*, que a su vez había actualizado la teología de Joaquín de Fiore.⁴⁰⁶ La historia del cristianismo ha consistido en la sucesión de tres grandes modelos de expansión: la Iglesia de Pedro, la Iglesia de Pablo y la Iglesia de Juan. La interpretación de la secularización de la política, como veremos, se inscribe en la comprensión de la historia sucesiva de estas tres iglesias, especialmente en la última de ellas, la Iglesia de Juan. Para comprenderlo es necesario recorrer la historia de las épocas «petrina» y «paulina».

En sus comienzos, la vida a la que aspira el cristiano, el seguimiento de Cristo y su anuncio al mundo, encuentra su polo opuesto en el Imperio romano. La frecuente opinión según la cual la existencia del Imperio romano fue una coyuntura especialmente ventajosa para el éxito del cristianismo puede perder de vista una diferencia definitiva entre la supuesta unidad del Imperio y la difusión mundial a la que aspira el cristiano.

⁴⁰⁴ Cf. *ER*, p. 492.

⁴⁰⁵ *ER*, p. 417.

⁴⁰⁶ Cf. G. Bensussan, *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie, op. cit.*, p. 97; G. Bensussan, *Le Temps messianique*, Vrin, París, 2001, p. 18; cf. Micha Brumlik, «Aus der Sicht des Bleibenden. Franz Rosenzweigs Philosophie des Christentums», en Werner Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000, pp. 415-428.

Surgir en el seno del Imperio romano para el cristianismo sólo ofrecía un «suelo favorable» de modo «aparente». ¿Dónde residía la oposición? La universalidad del imperio no era tal. La concepción misma del imperio implicaba renunciar a ella trazando unas fronteras definitivas que lo separaban de los pueblos bárbaros. El mundo verdadero se identificaba con el imperio, separado por muros y fosos del exterior.

Esta ausencia de verdadero sentido de universalidad se reflejaba igualmente en la concepción de los individuos dentro del propio imperio. Sus intereses son exclusivamente privados. Igual que el imperio se desentiende de los pueblos bárbaros, cada hombre que habita en el interior del mundo civilizado es ajeno a la conciencia de su lugar en la comunidad. Como dice Rosenzweig, las murallas que separaban al imperio del exterior se reproducían en el interior al separar los intereses privados individuales. De ahí que el legado de esa época imperial a la historia sea el derecho privado.

Contra este mundo restringido sobre sí mismo, en sus fronteras territoriales y en el cierre individual expresado en el derecho privado, opone el cristianismo el contra-modelo de la Iglesia de Roma, la «Iglesia petrina». Su aparición significa tanto la ruptura con las fronteras geográficas del imperio, como la quiebra del aislamiento del individuo privado en su interés. El amor cristiano rompe ambos encierros. Y el vínculo que busca establecer de modo visible entre los hombres da lugar a la Iglesia como «cuerpo visible».⁴⁰⁷ Ésta ya no se detiene ante ningún *limes*, busca a todos los pueblos del mundo. Como explica Bensussan,

La expansión geográfica que sostiene esta inmensa tarea se encarna en la consitución de un espacio transfronterizo.⁴⁰⁸

Y en lo que respecta al antiguo individuo privado, lo vincula a gremios y estamentos, la persona depende ahora de los vínculos comunitarios. La *misión* cristiana ha roto las

⁴⁰⁷ ER, p. 335.

⁴⁰⁸ G. Bensussan, *Le Temps messianique*, op. cit., p. 18.

barreras exteriores, geográficas y sociales, se sabe en camino hacia la realización de la unidad del mundo.

La comparación con la concepción de la Historia universal expuesta en *Globus* es significativa. En efecto, la visión expansiva del cristianismo en *La estrella* es perfectamente conciliable con la visión expuesta en *Globus*. En este ensayo el cristianismo venía a significar una toma de conciencia decisiva del proceso de expansión del imperio en dirección a la conformación de la unidad del mundo. Escribía Rosenzweig en *Globus* que en cristianismo se unía el principio de universalidad enunciado por los profetas de Israel y el principio de unificación territorial de los imperios. Pero la conformación de un espacio mundial, la mundialización como unidad del mundo, era un dinamismo previo al cristianismo, el dinamismo de la historia. Desde ese punto de vista, el cristianismo viene a reafirmar un movimiento histórico incapaz de realizarse por sus propios medios.

Hay una evidente concomitancia con la filosofía hegeliana de la historia expuesta por Rosenzweig en *Hegel y el Estado*. Tanto para Rosenzweig como para Hegel, el cristianismo es un agente de la universalización.⁴⁰⁹ La especificidad del cristianismo para Rosenzweig no reside en su dogmática, sino en su relación con el tiempo y la historia. Lo específico del cristianismo es su capacidad de dinamización de la historia hacia la unidad del mundo. El cristianismo, en el sentido etimológico de «catolicismo», sería la «religión universal por excelencia».⁴¹⁰

Si bien es cierto que esta expansión no tiene límites territoriales definitivos, sin embargo, eso no significa la ausencia de ámbitos de resistencia. Éstos persisten o más bien regresan, en la forma del recuerdo o del «espectro». Se trata del regreso interior del

⁴⁰⁹ Cf. Micha Brumlik, «Aus der Sicht des Bleibenden. Franz Rosenzweigs Philosophie des Christentums», en Werner Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, op. cit., p. 421.

⁴¹⁰ En ese sentido escribe Micha Brumlik: «La especificidad propia del cristianismo no reside en su antropomorfismo, tampoco en su construcción de las personas de Dios, sino en su específica relación con el tiempo (*Verhältnis zur Zeit*), que la convierte en religión histórico-mundial (*welthistorisch*) *per excellence*, en religión de la historia, en la religión que abre a la humanidad la dimensión histórica de su existencia», op. cit., p. 420.

paganismo en el propio orbe cristiano.⁴¹¹ El amor había sido suficiente en los comienzos del cristianismo para atraer a los filósofos paganos, pero ante el regreso interior de lo reprimido y la filosofía misma propia del paganismo, el cristianismo sólo alcanza a defenderse. Rosenzweig interpreta el diálogo medieval cristiano con la filosofía antigua precisamente como una respuesta defensiva. La conciliación de la teología revelada con la racionalidad aristotélica en Santo Tomás —el doble acceso a la verdad (por un lado revelado y por otro racional, teología revelada y teología natural)— expresaría esa presencia recuperada del mundo pagano interior, que se resiste a la fe. El paso de la defensa a la conversión del verdadero paganismo interior pasa por identificarse lo máximo posible con esta interioridad pagana. La exigencia de una verdadera conversión del alma hará abstracción del mundo, de la exterioridad corporal.

La exigencia de conversión del alma es lo propio de la Reforma protestante. La abstracción del mundo significaba el abandono de la unidad territorial lograda por la Iglesia petrina. La conversión de la interioridad del hombre tendrá lugar como espiritualización, como conquista interior del alma. La figura histórica será por ello la de un tiempo que se descristianiza, la secularización:

⁴¹¹ Cabe poner en relación este regreso del paganismo en el mundo cristianizado con las investigaciones de la reviviscencia inconsciente de lo pagano en la cultura de un coetáneo de Rosenzweig, Aby Warburg (1866-1929). Cf. Georges Didi-Hubermann, *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas*, Abada, Madrid, 2009. En una entrada de su diario del 3 de agosto de 1888 escribe Warburg: «No dudaba que, como consecuencia de mi viaje a América, la relación orgánica entre el arte y la religión de los pueblos “primitivos” se me aparecía con la misma nitidez con que veía la identidad o, más bien, la indestructibilidad del hombre primitivo, que sigue siendo eternamente el mismo en todas las épocas [...], de suerte que podía demostrar que era un órgano tanto de la cultura del Renacimiento florentino como, más tarde, de la Reforma alemana», citado por G. Didi-Hubermann, *op. cit.*, p. 255. La tesis de Warburg sobre el retorno del paganismo en el mundo cristiano obedece a una teoría del arte y de la historia de las imágenes, pero cabe trazar una analogía con la interpretación que hace Agnes Heller de la explicación rosenzweigiana del antijudaísmo y del antisemitismo: «Franz Rosenzweig analiza también los motivos subconscientes del antijudaísmo y antisemitismo. Encuentra el origen del odio irracional en el hecho de que a los pueblos germánicos les fue impuesto el cristianismo a sangre y fuego, y que más tarde los sentimientos paganos y los complejos provocados por la represión violenta de las imágenes no se manifestaron en el anticristianismo, sino, por transferencia, en el odio irracional a los judíos que representaban el monoteísmo. [...] Lo que mi hipótesis tiene en común con la de Rosenzweig es que supongo un complejo colectivo que, después de un periodo de latencia subconsciente, vuelve con ciegas explosiones de odio e imágenes paranoicas», A. Heller, *La resurrección del Jesús judío*, trad. Éva Cserhádi, Herder, Barcelona, 2007, p. 31.

Se trata de los siglos [...] en los que volvieron por doquier a la vida las figuras paganas; en los que las naciones intentaron hacer volar la cristiandad, los estados el imperio, los individuos los estamentos, las personalidades la profesión. En estos tres siglos —o cuatro, si contamos las repercusiones— pareció que volvía a descomponerse el cuerpo cristiano del mundo. Era el precio que había que pagar por la cristianización del alma [...].⁴¹²

Rosenzweig comprende los acontecimientos de la secularización moderna como un capítulo de la misión cristiana, que en su tarea de concentrar las fuerzas en la profunda conversión interior requiere esta aparente abstracción del mundo. Los acontecimientos históricos asociados a ello serían interpretables a la luz de una descristianización progresiva: pérdida de la unidad de la Iglesia y surgimiento de los Estados, que fragmentan el orbe cristiano cimentado por la Iglesia petrina. Esta aparente repaganización no es tal: los propios Estados asumirán en diferentes ocasiones un sentido religioso procedente de la unidad construida por el cristianismo. En cualquier caso, lo que interesa subrayar ahora es que el sentido cristiano de esta secularización es exigido por la propia dinámica de la *misión*. La Iglesia paulina ha conquistado el alma por la fe. Si la Iglesia de Pedro rompió los límites gracias al amor, la de Pablo ha conquistado la interioridad por la fe.

Esta mera interioridad, la reducción del cristianismo a la exclusiva dimensión espiritual, dejaba fuera el mundo y la historia. El cristiano perdía así de vista su carácter misional. La soledad del espíritu sin mundo desemboca así en el idealismo alemán. Éste solo puede ver en el mundo, como en Fichte o Hegel, la producción del Espíritu, como una aparente, su-puesta alteridad provisional que volverá a la identidad con la instancia productora. En ese sentido, cabría encontrar ahí una de las motivaciones definitorias de la apología de la identidad en los grandes idealistas alemanes: la manifestación histórico-filosófica de la escisión radical entre el alma ganada para la fe y el mundo separado de ella.⁴¹³ Rosenzweig prolonga aquí como criterio interpretativo del sentido

⁴¹² *ER*, p. 336.

⁴¹³ La comprensión del idealismo alemán pasa por identificar esta fase de la historia de la iglesia, según la lectura que hace Gérard Bensussan de la eclesiología de Rosenzweig: «La teología protestante encuentra su cumplimiento en el idealismo alemán», en *Le Temps Messianique, op. cit.*, p. 19.

y la historia del idealismo alemán la clave que le había abierto el movimiento dialéctico hacia la totalidad política en *Hegel y el Estado*. La «más alta subjetividad» (*die höchste Subjektivität*) como separación abismal del mundo en la experiencia personal del joven Hegel aumenta su claridad explicativa con el trasfondo epocal de la interioridad paulino-moderna.

No obstante, lo fundamental de esta etapa de la historia de la iglesia o de lo que podemos llamar la «eclesiología» de Rosenzweig, es el fenómeno que tiene que ver con la configuración de la cultura moderna. La experiencia de la interioridad del individuo moderno tiene su base en esta vertiente del despliegue histórico del cristianismo. La Iglesia paulina es el emblema sintético de la conformación cultural de la interioridad del hombre moderno.⁴¹⁴

La escisión moderna pone de manifiesto que la conversión del cuerpo y la conversión del alma no son suficientes. Todavía escapa el todo de la «vida» a la misión cristiana. Cuerpo y alma remiten a la «vida». La vida —en el sentido rosenzweigiano que explicitamos más arriba—, el curso de la vida, liga el destino del hombre al destino del mundo.

La Iglesia petrina y la Iglesia paulina no abarcaban realmente el todo de la existencia. Una se volcó sobre el cuerpo y la otra sobre el alma. La vida en el sentido de Rosenzweig sobrepasa y comprende a ambas: es la unión «de la vida humana como un todo y el todo de la vida del mundo».⁴¹⁵ El paradigma de esta cristianización completa es Goethe, la oración de Goethe, que reza «porque la obra de sus manos» se una al destino del mundo. La difusión del cristianismo, al llegar a esta época, ha conformado Occidente como una civilización.⁴¹⁶ Las formas de exterioridad pagana han quedado integradas dentro de la corriente de vida del mundo, que el cristianismo ha terminado por conquistar. El cristianismo ya no puede ser sólo pensado como una religión, sino que irriga la temporalidad de la historia y la política desde sus propias fuentes. Su conversión del paganismo se identifica con el proceso de la secularización. A esta

⁴¹⁴ G. Bensussan: «Es el momento [el de la Iglesia paulina] en el que Occidente construye su interioridad propia y su especificidad cultural», *Le Temps Messianique, op. cit.*, p. 19.

⁴¹⁵ *ER*, p. 338.

⁴¹⁶ Bensussan, *op. cit.*, p. 99.

disolución de la oposición pagana y a esta época de cumplimiento del cristianismo la llama Rosenzweig, de nuevo evocando a Joaquin de Fiore a través de Schelling, la «Iglesia de Juan», y a esta época, el tiempo «joánico».

El signo de esta época es la esperanza, la orientación confiada en Dios de poder realizar el destino del mundo. El amor de la Iglesia petrina había roto las fronteras del imperio y la fe de la Iglesia paulina había conquistado el alma pagana. Ahora que los pueblos se han hecho de verdad cristianos, la orientación de su obra al futuro de la redención se pone de manifiesto en la historia y la política. De ahí que el signo de la época joánica sea la esperanza, expresada en la «oración del incrédulo» (*Gebet des Unglaubens*)⁴¹⁷, y que esa esperanza, como veremos, pueda adquirir un sentido político.

La realización del cristianismo como civilización, como vida temporal integral, significa que la nueva Iglesia no tiene figura visible propia. Es el cumplimiento de la tarea de las otras figuras eclesiales. Por eso, dirá Rosenzweig, vive y se manifiesta en las antiguas figuras e instituciones. Necesita las iglesias anteriores porque la joánica está «necesariamente carente de constitución».⁴¹⁸ Aquí conecta Rosenzweig con la temática que ya había desarrollado en su interpretación de la teoría hegeliana de la historia y del cristianismo en *Hegel y el Estado*. Recordemos que para hablar de la condición final y definitiva del cristianismo como culminación cultural de la Europa moderna —la «sobrehistoricidad del cristianismo histórico» (*Übergeschichtlichkeit des geschichtlichen Christentums*)— Rosenzweig sugería hablar al menos en un sentido figurado de «Iglesia invisible».⁴¹⁹ La institución eclesial cumplía su papel, como vimos, en la cohesión del Estado; a lo que remitía Rosenzweig era en el fondo a la «Iglesia

⁴¹⁷ *SE*, p. 315.

⁴¹⁸ *ER*, p. 341.

⁴¹⁹ Según Henri de Lubac (*La posteridad espiritual de Joaquin de Fiore. I De Joaquín a Schelling*, trad. J. H. Martín, Encuentro, 2011, p. 356), Hegel habría utilizado la expresión de «Iglesia invisible» en una predicación de 1793. La expresión contenía en la época una triple connotación: la referencia al luteranismo, a la Ilustración (Lessing había usado el término en ese sentido), pero también a las corrientes joaquinitas que Hegel compartía con Schelling y que habían recibido, entre otros, de Oetinger. En el contexto de *La estrella de la redención*, lo importante es subrayar la conexión con la influencia de Joaquin de Fiore —como agente teológico de la historización inmanentizadora del cristianismo— en los idealistas alemanes.

joánica», a una situación cultural en la que el cristianismo se ha interiorizado como civilización europea con proyección universal.

Ahora bien, el reverso de este triunfo del cristianismo como civilización significa al mismo tiempo su inmanentización sin resto. La cristianización es completa en la forma de secularización y de universalización de los valores cristianos, pero también integra, como precio por su triunfo, la clausura del propio paganismo. Como explica Bensussan:

Ella [la Iglesia joánica] marca claramente el final del paganismo, que a partir de ese momento se le ha sustraído todo espacio propio. Pero a la vez que la Iglesia joánica testimonia su universalización integra dialécticamente la sustancia. En el momento joánico queda abolida toda relación de exterioridad con la historia.⁴²⁰

3. Iglesia joánica y revolución

Como ejemplos de la vivificación joánica de las iglesias anteriores, Rosenzweig nombra dos acontecimientos históricos. En primer lugar, el surgimiento de la «Rusia de Aliosha Karamazov», es decir, el impulso de la Iglesia ortodoxa⁴²¹ que se expresa paradigmáticamente en las obras de Dostoyevski y en lo que éste mismo autor llamaba el «cristianismo ruso». En la novela de Dostoyevski *Los hermanos Karamazov*, uno de los tres hermanos, Aliosha, representa el espíritu de inocencia y bondad cristianos frente al ateísmo de su hermano Iván, el narrador de la importante «Leyenda del Gran Inquisidor» incluida en la novela. Personajes como Aliosha o el príncipe Mishkin, protagonista de *El idiota*, expresan las fuerzas de amor y fe que provienen del mundo

⁴²⁰ G. Bensussan, *op. cit.*, p. 19. La época joánica significa que Occidente ha saturado el mundo hasta asimilar cualquier forma de exterioridad. Esta tesis conecta con los análisis actuales de Roberto Esposito: «No redención de la enfermedad de Occidente, sino experimentación desesperada de la impracticabilidad de cualquier redención: la irremediabilidad de Occidente por ausencia de espacio espirituales efectivamente externos a él», en *Confines de lo político*, trad. P. L. Ladrón de Guevara, Trotta, Madrid, 1996, p. 181.

⁴²¹ Cf. R. Gibbs, *op. cit.*

ruso hacia Occidente, aparecen como renovación de la esperanza. En efecto, después de que el intelectual ateo Iván Karamazov cuente la «Leyenda del Gran Inquisidor», que encierra a Jesús después de su aparición en Sevilla, pues su venida va a destruir el orden de la Iglesia, Aliosha repite el gesto de Jesús encarcelado ante el Gran Inquisidor: lo acoge contra toda expectativa y contra la lógica del poder.

Es significativa la diferencia entre la valoración que hace Rosenzweig del cristianismo de Dostoyevski y la que expone Carl Schmitt en *Catolicismo romano y forma política*,⁴²² publicado en 1923, dos años después de *La estrella de la redención*. Para Schmitt, el cristianismo de Dostoyevski es «ateísmo potencial», pues se niega a reconocer la dimensión irrenunciable y positiva del poder y el orden. Como Bakunin, Dostoyevski es un «anarquista» superficial, ciego a la necesidad cristiana de preservación política del orden, irrenunciable desde el momento en que se reconoce la maldad humana.

A diferencia de Schmitt, Rosenzweig ve en el cristianismo del que habla Dostoyevski⁴²³ una fuerza renovadora que viene a vivificar las formas anteriores instauradas por las iglesias petrina y paulina. Es evidente que la posición de Schmitt estaría del lado de la preservación del orden, del lado del Gran Inquisidor.⁴²⁴

⁴²² Carl Schmitt, *Catolicismo y forma política*, *op. cit.*; también José Luis Villacañas, *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 144.

⁴²³ En una carta a Gertrud Oppenheim del 24 de octubre de 1917, Rosenzweig expresa su visión de Dostoyevski: «¿Sabes que no siento a los rusos (a saber, Dostoyevski, tampoco a Tolstoi, no es el caso de Turgeinev) como “extranjeros” (*fremd*)? Los tomo demasiado en serio como para eso. Para mí están en la misma línea que los griegos y los alemanes [...] *Extranjeros (fremd)* pueden resultarme los nórdicos o los franceses u otros fenómenos no eternos (*unewige*); así como el mundo cotidiano y diario alemán en la literatura me resulta familiar: Jacobsen me es tan extranjero como Freytag familiar —pero qué son para mí Jacobsen y Freytag (Turgeinev es ruso como Freytag alemán o Eurípides griego, ruso, alemán y griego de la vida cotidiana), son idiosincráticos, extranjeros, pintorescos en su localismo, precisamente porque no salen de la esfera literaria, en la que domina lo “local” y no alcanza aquella otra esfera donde el alma se encuentra en *casa* y no hay distintos lugares, sino todo, lo odiado y lo amado están juntos bajo cuatro palos. ¿Te atravesarás con los Karamazov después del Idiota?», *Briefe*, *op. cit.*, pp. 257-258.

⁴²⁴ Jacob Taubes confirma esta opción declarada de Schmitt por el modelo del «Gran Inquisidor», cf. *La teología política de Pablo*, *op. cit.*, p. 164. Rosenzweig, en cambio, recoge y comparte un análisis del propio Dostoyevski sobre la figura del «Gran Inquisidor»: «se trata de una forma extrema de ateísmo a la que no alcanzan los ateos filosóficos de su tiempo», cf. carta de Rosenzweig a Margrit Rosenstock del 1 de enero de 1919, “*Gritli*”-*Briefe*, *op. cit.*, p. 210.

Pero la «época joánica», como cumplimiento de la difusión del cristianismo, y de nuevo a raíz de la Revolución Francesa, ha dado lugar a otro gran acontecimiento: la concesión de ciudadanía a los judíos de Francia, en dos tiempos, 1790 y 1791. Los judíos franceses fueron los primeros en emanciparse. El reconocimiento de la ciudadanía significa una novedad en relación con su marginación a lo largo de la historia europea. En este punto Rosenzweig incorpora una matización clave: la emancipación de los judíos, que imprime nuevas fuerzas a la esperanza, proviene directamente del pueblo eterno, el pueblo de la esperanza, de donde mana en última instancia la fuente que nutre el amor y la fe cristianos. Esto lleva a Rosenzweig a manifestar un punto de vista sorprendente y en principio distante tanto de la ortodoxia judía como de la cristiana:

[...] ahora, en vez de que el cristiano tenga que convertir a un pagano, es el cristiano mismo el que, de manera inmediata, tiene que convertir al pagano en él, es, en este cumplimiento de los tiempos que está iniciándose, el judío acogido en el mundo cristiano el que ha de convertir al pagano en el cristiano. Porque sólo en la sangre judía vive la esperanza como sangre, de la que el amor suele olvidarse y la fe cree que puede prescindir. Mas esta conversión sucede dentro de las viejas iglesias [...]⁴²⁵

Estamos ahí ante la interpretación de un acontecimiento histórico —la emancipación de los judíos— a partir de la complementariedad en la tarea de la redención encomendada al pueblo judío y a la Iglesia. Sin el judaísmo, el cristianismo corre siempre el riesgo de permanecer satisfecho en los límites de la inmanencia. Por eso la esperanza viene para los cristianos del pueblo que ya vive simbólicamente en la redención. La conversión del cristiano gracias a la esperanza judía quiere decir eso, la imposibilidad de concebir el tiempo joánico y la realización del mundo como autosuficiente y cerrado en sí mismo.⁴²⁶ Rosenzweig asocia esa realización inmanente con la oración de Goethe, oración del incrédulo que reza sólo por el encuentro de su felicidad con la del mundo a

⁴²⁵ ER, p. 341.

⁴²⁶ Unos años más tarde, el teólogo protestante D. Bonhoeffer relacionaría el redescubrimiento cristiano de Dios con la mediación judía, cf. Reyes Mate, «La incidencia filosófica de la teología política de J.B. Metz», en J.B. Metz, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 184.

través su propia obra, oración distinta a la del creyente, que apunta a la redención. Como ya vimos en la interpretación de *Globus* a partir de las cartas de Rosenzweig, en esa «universalidad joánica» —cristianismo secularizado— que viene de 1789 «el judaísmo es el único punto de contracción, de limitación, y con ello la garantía de *realidad* de ese mundo cristiano».⁴²⁷

La identificación de la esperanza como el signo clave del tiempo joánico que aspira a la realización del Reino en la tierra pondría en contacto este diagnóstico de las corrientes de la época con la visión que ya en 1918 expresó Ernst Bloch en su *Geist der Utopie*. La noción rosenzweigiana de «vida» no está lejos del materialismo utópico de Bloch. La estrecha relación entre la esperanza mesiánica y las aspiraciones de cambio político son una constante en la obra de Bloch. Justamente, al final de la obra citada, y después de describir la oración como un modo de acción (lo cual está también próximo a Rosenzweig), escribe Bloch:

En tal relacion funcional entre desahogo y espíritu, entre marxismo y religión, unidos en la voluntad por el reino (*Willen zum Reich*), fluye el sistema central de todas las corrientes secundarias: el alma, el Mesías, el apocalipsis, como aquellos que presentan el acto del despertar en la totalidad, dan el último impulso de acción y conocimiento (*Tat-und Erkenntnisimpulse*), configuran el apriori de toda política y cultura (*bilden das Apriori aller Politik und Kultur*).⁴²⁸

⁴²⁷ Rosenzweig, *Briefe*, *op. cit.*, p. 709.

⁴²⁸ E. Bloch, *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1985, p. 346. No hay constancia de que Rosenzweig leyera el primer libro de Bloch, pero sí hay una carta suya a Margrit Rosenstock (13 de enero de 1919, *Die "Gritli"-Briefe*, *op. cit.*, p. 220) en la que comenta haber leído una larga recensión de Margarete Susmann sobre *Geist de Utopie*. Rosenzweig, al tiempo que cuenta varios episodios sobre la pareja filosófica formada por Bloch y Lukács en Heidelberg, expresa su especial interés por el pensamiento del primero y por las afinidades entre su pensamiento y *La estrella*: «el más interesante de los tres me pareció que era Bloch. Por ejemplo, Bloch escribe al Papa porque este desempeñaba algún papel en su apocalíptica, por así decirlo, para que aprendiera este papel y funcionara de manera correcta [...] Y ahora hay un primer tomo suyo [*Geist der Utopie*] ahí, le gusta a Margarete Sussmann y trata también al parecer de *La estrella*». Sobre la relación entre el pensamiento de Bloch y el de Rosenzweig, véase Arno Münster, «Une esthetique de la Rédemption: Rosenzweig et les esthétiques modernes», en A. Münster (ed.), *La pensée de Franz Rosenzweig*, PUF, París, 1994, pp. 177-198; asimismo hay una concomitancia entre la sección final de *Geist der Utopie* y el motivo del «rostro» (*Gesicht*) como reconciliación y el final de *La estrella de la redención*, cf. Bloch, *op. cit.*, pp. 345-346; cf. igualmente el comentario sobre este paralelismo del rostro en Bloch y Rosenzweig de Raphaël Lellouche, «Les juifs

Igualmente podría caracterizarse así la concepción rosenzweigiana de 1789. El *a priori* de la transformación política que persigue la libertad, la igualdad y la fraternidad está constituido por el trasfondo actuante de una civilización a la vez cristianizada y secularizada o precisamente *secularizada en tanto cristiana*. Massimo Cacciari subraya la radical diferencia entre la esperanza rosenzweigiana y en la filosofía de Ernst Bloch. Apoyando la lectura de Hans Urs von Balthasar, Cacciari señala que el «Principio Esperanza» es plenamente inmanente y materialista hasta el final, en el lenguaje de Balthasar, «prometeico».⁴²⁹ La oración del pueblo judío, para Rosenzweig, anticiparía simbólicamente la venida del Reino que no puede convertir en el resultado de la propia lógica inmanente de la historia, sino que vendría de la trascendencia divina. Siendo esto cierto, Cacciari pierde de vista la compleja relación de judaísmo y cristianismo en la tarea de la redención según *La estrella*. La vocación mundana del cristianismo lo proyecta precisamente hacia el fondo de lo profano, hasta el punto de correr el riesgo permanente de limitarse al anhelo de felicidad en este mundo, como expresa la oración incrédula del pagano-cristiano Goethe.

El cristianismo, también en su edad joánica, secularizada, centrada en la esperanza, aspira a través de la acción en y por el mundo, a alcanzar el Reino. La tarea del cristiano es transformar la vida temporal de manera que se haga posible la llegada del Reino. Esa voluntad que ahora se vuelve determinante para la política y la historia, es la que está detrás de las Revoluciones, especialmente la Revolución de 1789. Tanto Michael Löwy como Günther Henning sugieren que en el epígrafe de *La estrella* titulado precisamente «Revolución», Rosenzweig remitiría también a la Revolución rusa de 1917 como continuación del impulso dado por el cristianismo ruso.⁴³⁰ El

dans l'utopie», en E. Bloch, «*Symbole: les Juifs. Un chapitre "oublié" de L'Esprit de l'utopie*», Éclat, París, 2009, p. 27.

⁴²⁹ M. Cacciari, *Ícônes de la loi*, Christian Bourgois, París, 1990, p. 326. Sobre Bloch y el mesianismo secularizado en la izquierda revolucionaria, Emil L. Fackenheim, *La presencia de Dios en la historia*, trad. Leonardo Rodríguez, Sígueme, Salamanca, 2002, pp. 86-87.

⁴³⁰ Günther Henning, *Walter Benjamin zwischen Marxismus und Theologie*, Olten Wolter Verlag, 1974, p. 51; Michael Löwy, *Redención y utopía*, *op. cit.*, p. 60. Esta hipótesis ha quedado confirmada con la publicación en 2002 de las *Gritli-Briefe*; en una carta a Margrit Rosenstock-Huessy del 18 de noviembre de 1918, en donde expone su visión de la frustrada Revolución alemana de 1918 y su enorme diferencia respecto del trasfondo espiritual de la Revolución rusa de 1917, Rosenzweig escribe: «¿Crees realmente

trasfondo de las revoluciones modernas es cristiano o mejor, judeo-cristiano, su sentido último es «convertir las exigencias del reino en exigencias de la época» (*die Forderung des Gottesreiches zur Zeitforderungen zu machen*).⁴³¹ Para Rosenzweig, esa exigencia, la necesidad de realizar en la historia y la política los valores universalizados por las iglesias petrina y paulina en la vida temporal de los pueblos, no es sólo una herencia de ideas secularizadas o transformadas, sino las «condiciones previas necesarias» (*die notwendigen Vorbedingungen*) para la venida del Reino de Dios (*Reich Gottes*). Las aspiraciones revolucionarias de igualdad, libertad y fraternidad expresan el ideal de justicia mesiánica judíos que el cristianismo ha difundido por el mundo hasta el punto de constituir las fuentes internas de la propia cultura europea y trascender e influir en culturas y tradiciones de otras latitudes.⁴³² El mundo cristiano ha ido penetrando hasta tal punto el mundo pagano que las «palabras corazón de la fe» se han convertido en el contenido de la acción política transformadora. La redención (*Erlösung*) se hace ahora indisociable de la liberación política.⁴³³ 1789 sería la flecha clave de la época joánica.⁴³⁴

No se trata de hacer de Rosenzweig un pensador en quien mesianismo y revolución fueran ámbitos sistemática e insistentemente articulados. Gershom Scholem ha manifestado su distanciamiento de una lectura que enfatice esa dimensión en

que yo no sabía lo que es Rusia? He creído en la identificación bolchevique = Dostoyevski desde el principio. Pero Dostoyevski es el suelo creador (*Schöpfungsgrund*) sobre el que puede revelarse (*offenbaren*) una verdadera revolución; la guerra alemana no una «profecía» [...] esa revolución es meramente una consecuencia de la guerra. La verdadera revolución debe venir todavía y en relación con ella es entonces la guerra, y lo que precede a la guerra, “profecía”. Ahora toca esperar y no querer tomar el reino de los cielos (*Himmelreich*) por la fuerza (*Gewalt*). El día llegará», en *Gritli-Briefe, op. cit.*, pp. 194-195. En esta carta resuenan motivos que aparecen en *La estrella de la redención*, no en vano Rosenzweig sigue trabajando en su redacción durante los acontecimiento revolucionarios en Alemania. Los «tiranos del reino de los cielos» que critica Rosenzweig en la tercera parte se concretan aquí en los partidarios y actores de la Revolución alemana de 1918.

⁴³¹ *SE*, p. 319 [*ER*, p. 319]

⁴³² En el comienzo del «Libro segundo» de la tercera parte de *La estrella de la redención*, dedicado precisamente al cristianismo, se lee: «[...] el mundo entero se ha llenado de ideas mesiánicas y de las palabras de la doctrina y los mandamientos. Esos pensamientos y esas palabras se han extendido por las islas lejanas y entre muchos pueblos de corazón incircunciso y carne incircuncisa», p. 399.

⁴³³ G. Bensussan, *op. cit.*, p. 100.

⁴³⁴ Rosenzweig, *Briefe, op. cit.*, p. 707.

Rosenzweig.⁴³⁵ Michael Löwy,⁴³⁶ en cambio, destaca en Rosenzweig una posición romántica anticapitalista⁴³⁷ y anarquizante por su crítica al Estado. Más allá de esos acentos por verificar, lo que aquí nos importa es atender a la vinculación que Rosenzweig establece entre los ideales revolucionarios y sus fundamentos judeo-cristianos, prepolíticos o metapolíticos, que no desaparecen ni superan la religión, sino que forman parte del efecto vivo de la misión cristiana. La descripción rosenzwegiana de la acción redentora se asocia así a un pensamiento de la acción política emancipadora en la Modernidad. La transformación política se vincula a la creación de las condiciones de la novedad mesiánica, aunque no puede asegurar ni predecir nunca su venida. Los contenidos de esta acción y su momento histórico se inscriben en la historia del cristianismo, son la articulación de una dialéctica cristiana que avanza por el mundo cruzando todas las fronteras.

Si hablamos en los términos de Hans Blumenberg, cabe decir que en Rosenzweig hay una versión fuerte del «teorema de la secularización».⁴³⁸ La pervivencia de lo religioso determina el contenido de lo político en su forma secularizada, pues el sentido de esa misma secularización es religioso. No es un trasvase metafórico, sino una relación sustantiva. Pero esto no alinea sin más a Rosenzweig con la postura de Schmitt sobre la teología política. Para éste la revolución bolchevique y, vinculada a ella, el «ateísmo» en el que desemboca el cristianismo de Dostoyevski, era lo opuesto a la recuperación teológica emprendida por los contrarrevolucionarios, que buscan preservar el orden social. En cambio, para Rosenzweig, 1789 es un acontecimiento que se inscribe en el cristianismo joánico. La detección del trasfondo

⁴³⁵ Cf. Reyes Mate, *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*, Akal, Madrid, 1999, p. 61; P. Bouretz, *Testigos del futuro*, op. cit., p. 211.

⁴³⁶ Cf. Michael Löwy, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central*, trad. H. Tarais, El cielo por asalto, Buenos Aires, 1997, pp. 58-59.

⁴³⁷ La crítica al capitalismo no desempeña un papel central en el pensamiento de Rosenzweig. Sin embargo, escribe un ensayo de 1919, a propósito del sentido y del programa cultural de una nueva editorial, en el que asume la crítica socialista al capitalismo, al que identifica con el ídolo Mammón. La edición y difusión de libros como proyecto cultural debe sustraerse a la lógica de la producción capitalista: «¿Debemos romper desde la base y por completo con las costumbres capitalistas?, Sí, debemos (*Sollen wir denn ganz und grundsätzlich brechen mit dem kapitalistischen Gepflogenheit? Ja, wir sollen es*)», «Hic et ubique!», en *Kleinere Schriften*, op. cit., p. 469.

⁴³⁸ Cf. *La legitimidad de la edad moderna*, op. cit.

religioso de lo político no está en Rosenzweig al servicio de la construcción de un determinado modelo de Estado. La relación entre religión y política es más compleja, contempla dimensiones distintas, como veremos en el siguiente punto.

Ahora retengamos la indicación de que la acción política revolucionaria —como en 1789, que funciona como paradigma de revoluciones posteriores— anhela crear las condiciones para la redención. Ello no significa que esas condiciones constituyan de por sí la llegada del Reino ni pueden decidir sobre su venida. He ahí la tensión de la que extrae su fuerza el pensamiento de Rosenzweig sobre la política. La acción revolucionaria o la institución del orden estatal se encuentran *limitadas* en relación con otra experiencia colectiva que anticipa la redención y que se afirma a la vez al margen de la lógica política, aunque no simplemente desde una ausencia total de relación: la existencia del «pueblo eterno».

4. Excurso: teología y política en Walter Benjamin y Franz Rosenzweig

En su libro *Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie*,⁴³⁹ Michael Löwy plantea la tesis de que la clave interpretativa del *Fragmento teológico-político* de Walter Benjamin⁴⁴⁰ se encuentra en el pasaje citado, titulado «Revolución», de *La estrella de la redención*:

La oración de Goethe, la oración del incrédulo, no puede protegerse a sí misma de resbalar y caer en esta doble falsificación de la época: en el demasiado tarde del pecador y en el demasiado pronto del exaltado. Cierta que aprehende el instante preciso del tiempo justo, del tiempo grato, del tiempo de la gracia (*Gnadenzeit*). Y solo cuando ha sido rezada, empieza el tiempo a cumplirse realmente. Solo a partir de ese momento llega a él el reino de Dios. No es un azar que sea ahora por primera vez cuando se ha empezado seriamente a convertir las exigencias del reino de Dios (*Forderung des Gottesreiches*) en exigencias de la época (*Zeitforderung*). Sólo a partir de aquel momento se emprendieron todas esas grandes obras de liberación (*Befreiungswerke*) que, aunque constituyen en tan escasa medida y en ellas mismas el reino de Dios, son,

⁴³⁹ L'Éclat, París, 2010.

⁴⁴⁰ «Theologisch-politisches Fragment», en *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, p.

con todo, las condiciones necesarias para su venida (*notwendigen Vorbedingungen seines Kommens*). Libertad, igualdad, fraternidad se convirtieron en palabras corazón de la fe y en palabras consignas de la época, y han sido introducidas en el mundo inerte a fuerza de combates sin fin, con sangre y lágrimas, con odio y pasión llena de celo.⁴⁴¹

El *Fragmento teológico-político*⁴⁴² comienza afirmando que el Reino mesiánico no es el producto de un *telos*, es decir, de un progreso de la historia, sino su interrupción. Por eso, si lo vemos desde el punto de vista histórico es la interrupción del orden histórico (*Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende*). De ahí que no pueda identificarse ninguna realización histórica y política con el Reino. No cabe identificar la aspiración religiosa con la realidad política realizada o realizable, es decir, la teocracia no corola el progreso de la historia. Benjamin señala que el gran mérito de la obra de Ernst Bloch *Geist der Utopie*, fue precisamente una crítica de la posibilidad de toda teocracia. El reencuentro con esta idea en las «Tesis sobre el concepto de historia», 20 años después, es evidente. Ahí Benjamin escribe que el Mesías no viene al final de un progreso acumulativo de sentido y racionalidad, sino como interrupción de la catástrofe. En el *Fragmento* de 1920 continúa Benjamin: como la historia no lleva en su propia sustancia el despliegue racional y programable del Reino, entonces la política se orienta hacia la consecución de la felicidad (*Glück*). Esta felicidad es por supuesto la de los vivos, puesto que aspirar a una justicia universal hacia atrás pertenece al orden religioso. Y, sin embargo, Benjamin cree que hay una relación fundamental entre la búsqueda profana de la felicidad para los vivos y el orden de lo mesiánico. Es más, piensa que esta relación es una de las cuestiones esenciales de la filosofía de la historia.

Hemos visto que el comienzo del fragmento estaba dedicado a subrayar la separación entre la política profana y el Reino, es una negación de cualquier forma de

⁴⁴¹ SE, p. 319.

⁴⁴² No hay acuerdo definitivo sobre el año en que Benjamin redacta el *Fragmento teológico-político*. T. Adorno lo fecha hacia 1937 por su proximidad a las «Tesis sobre el concepto de historia»; Scholem considera que es muy anterior, que se remonta a 1920 o 1921; Jacob Taubes se muestra convencido de que el texto se redactó en 1921, tiempo en que Benjamin había trabajado sobre *Geist de Utopie* de Bloch y asegura haber convencido al propio Adorno (*La teología política de Pablo*, trad. Miguel García-Baró, Trotta, Madrid, 2007, p. 85); Michael Löwy fecha el texto en 1921 y —eso es lo que queremos subrayar aquí— se basa para ello en la proximidad con la publicación de *La estrella de la redención* (1921) y la primera lectura que hizo Benjamin del libro (Löwy, *Juifs hétérodoxes*, *op. cit.*, p. 43).

teocracia o «teología política» en el sentido de Carl Schmitt. Ahora bien, esta negación de la teocracia que Benjamin saluda en Bloch no significa un rechazo de toda relación entre religión y política. Eso es lo que intenta dar a pensar este texto. ¿Cuál es esta relación? Para exponerlo, Benjamin describe la imagen de dos flechas que vuelan en sentido contrario. La flecha de la búsqueda profana de la felicidad avanza en dirección contraria a la flecha de la «intensidad mesiánica». A pesar de lo opuesto de su sentido, la profana puede potenciar y favorecer la venida del Reino. La conexión entre la búsqueda profana de la felicidad en política y el orden mesiánico es la de potenciar su «más silencioso acercamiento» (*leisesten Nahens*). Sabemos por ahora que la relación entre la política que busca la felicidad de los vivos y la justicia mesiánica para todos, vivos y muertos, reside en que el orden profano puede contribuir, de alguna manera, al acercamiento del Reino. Ahí reside el vínculo alternativo a lo teológico-político como teocracia. Pero todavía hay que comprender lo más importante: ¿cómo se lleva a cabo este acercamiento silencioso, no manifiesto, pero de algún modo operante? La exposición de la catástrofe sería el modo en que el orden de lo profano podría acercar la irrupción mesiánica.

Más allá de la inspiración concreta de Benjamin en un fragmento de *La estrella*, titulado «Revolución», como expone Michael Löwy (y que es un argumento para la datación del texto de Benjamin), cabe encontrar una proximidad de fondo entre el planteamiento de Benjamin y el de Rosenzweig. El orden de lo profano remite en Rosenzweig a la creación. La vida del mundo creado aspira a la vida eterna, pero sus fuerzas no sobrepasan la muerte. Las formas en que los pueblos tratan de alcanzar la eternidad, la organización del Estado o los rituales patrióticos, avanzan una esperanza que no pueden colmar por sus propias fuerzas. Las formas de dominación, desigualdad y opresión perviven en el seno mismo de la creación. En *La estrella*, la revelación, que descentra el cierre sobre sí mismo del hombre, lo reenvía a la transformación del mundo. Sin embargo, las fuerzas del hombre no bastan y la venida de la redención está a expensas de un acuerdo entre la acción del hombre y la intervención salvadora de Dios. La separación entre ambos órdenes es clara en Rosenzweig, quien reitera en *La estrella de la redención* que ni la historia, ni el Estado, ni la iglesia pueden determinar la redención.

Sin embargo, al mismo tiempo, la vinculación entre creación, revelación y redención hace que la no-autosuficiencia de la creación de cara a la llegada del reino no significa que la acción ética y política sea insignificante en su venida. Hay un ámbito de la felicidad en el que se tocan —se convierten en condiciones necesarias— la política de liberación revolucionaria y la irrupción mesiánica. En ese sentido escribe S. Mosès sobre *La estrella*: «De modo más general, para Rosenzweig el orden de la revelación se apoya sobre el orden de lo profano, lo eterno implica la consumación de lo temporal: “la vida, toda vida, debe volverse absolutamente temporal, absolutamente viviente, antes de poder llegar a ser vida eterna”».⁴⁴³

La interpretación que expone Jacob Taubes del *Fragmento teológico-político* permite confirmar esta conexión entre Benjamin y Rosenzweig. Para Taubes, el «nihilismo como política mundial» que reivindica Benjamin significa descubrir la naturaleza, el mundo, como no-autosuficiente, es decir, como creación: «De esto es de lo que habla Benjamin. La idea de la creación como caducidad, si está sin esperanza».⁴⁴⁴ Benjamin actualizaría así la *Carta a los Romanos* de san Pablo (en concreto 8, 18) y su noción de caducidad del mundo. Para Taubes, Pablo opone la caducidad del mundo al poder presuntamente eterno del Imperio Romano; y Benjamin lo opone a las formas filosóficas que buscan eternizar el mundo —por ejemplo, como se expresan en la doctrina nietzscheana⁴⁴⁵ del eterno retorno de lo mismo—.

⁴⁴³ Citado en *Más allá de la guerra*, trad. D. Barreto y H. Santana, Riopiedras, Barcelona, 2005, p. 29. Reyes Mate interpreta la flecha del orden mesiánico que vuela en sentido inverso a la flecha de la felicidad como la justicia memorial que debe orientar una «política de la redención», Reyes Mate, *La herencia del olvido*, Errata Naturae, Madrid, 2008, pp. 198-201.

⁴⁴⁴ J. Taubes, *La teología política de Pablo*, *op. cit.*, p. 88. Una entrada —casi coetánea a los textos de Rosenzweig y Benjamin— en el *Diario* de Kafka, el 9 de enero de 1920, remite a esa naturaleza sin esperanza como «presupuesto de la liberación definitiva» (*Voraussetzung der endgültigen Befreiung*): «No es una refutación del presentimiento de una liberación definitiva cuando al día siguiente el encierro permanece invariable o empeora sus condiciones o incluso cuando se declara expresamente que nunca terminará. Todo ello puede ser en cambio un presupuesto necesario de la liberación definitiva (*Es ist keine Widerlegung der Vorahnung einer endgültigen Befreiung, wenn am nächsten Tag die Gefangenschaft noch unverändert bleibt oder gar sich verschärft oder selbst wenn ausdrücklich erklärt wird, dass sie niemals aufhören soll. Alles das kann vielmehr notwendige Voraussetzung der endgültigen Befreiung sein*)», en *Tagebücher*, Frankfurt, 1951, p. 541.

⁴⁴⁵ J. Taubes, *op., cit.*, p. 87.

La conexión central aquí entre Benjamin y Rosenzweig es la idea de que el mundo está inacabado.⁴⁴⁶ La inmanencia del mundo no es autosuficiente. La relación con el ámbito mesiánico es la relación entre el mundo inacabado y el Reino. La posibilidad de una novedad política radical es pensada entonces en términos de relación con el orden mesiánico.

5. Rosenzweig y el debate actual sobre la secularización del cristianismo

La comprensión rosenzweigiana del cristianismo como civilización en la época joánica sitúa el tratamiento de la cuestión en *La estrella de la redención* en medio del debate filosófico actual sobre la relación entre secularización y cristianismo, así como sobre el lugar de la religión en las sociedades postseculares. La descripción rosenzweigiana no sólo anticipa la cuestión, sino que constituye una síntesis paradigmática para situar el debate. La idea de un cristianismo que produce la propia secularización como consecuencia de su dinámica de expansión se reencuentra hoy en el debate contemporáneo sobre la relación entre cristianismo, secularización y Modernidad. Entre los filósofos que han tratado la cuestión con un enfoque próximo a Rosenzweig figuran Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo y Jacques Derrida. Asimismo, el marco actual de la propuesta filosófico-política elaborada por Jürgen Habermas permite situar la especificidad de la aportación de Rosenzweig en la actualidad.

La idea de «deconstrucción *del* cristianismo» (genitivo subjetivo y objetivo a la vez) desarrollada por Jean-Luc Nancy en *La Déclousion*,⁴⁴⁷ afirma que la apertura a la alteridad, la de-substanciación de cualquier identidad autocentrada estaría estrechamente vinculada al cristianismo. Esta apertura, que se pone en marcha en la pérdida de sustancia que significa ya el dogma de la Trinidad, es estructuralmente una apertura a la historia o la historización completa del sentido de la revelación:

⁴⁴⁶ Cf. Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin*, París, Les Belles Lettres, 2010, p. 241. Lo propio de la concepción benjaminiana de drama barroco alemán remite también, según Palmier, a esta «limitación del orden profano. Separándose de toda escatología religiosa, el *Trauerspiel* rechaza hacer de la política un medio de salvación [...] Señor de las criaturas, el soberano sigue siendo una criatura», *op. cit.*, p. 315.

⁴⁴⁷ Jean-Luc Nancy, *La Déclousion. (Déconstruction du christianisme, I)*, Galilée, París, 2005. Algunas líneas de esa posible confluencia analítica entre el cristianismo como deconstrucción y el pensamiento de Rosenzweig son abordadas en el diálogo entre Nancy y Bensussan, «Du Messianisme», en *Iris. Annales de philosophie*, Université Saint-Joseph, Beyrouth, Líbano, n° 25, 2004, pp. 2-12.

El cristianismo comparte, sin duda, con todas las otras religiones el esquema de la constitución de una ortodoxia por fijación de herejías, producción de cismas, etc., pero el esquema propio del cristianismo es diferente en que es el de una ortodoxia que se concibe ella misma como el movimiento, virtualmente infinito, por el que una fe se descubre remitiéndose a aquello que la precede, a aquello que ella renueva y esclarece. Esta fe no es esa fe sino en tanto se revela a sí misma progresivamente como integración de lo que la ha precedido y que ella lleva más adelante. Hay ahí algo único: *la fe cristiana es ella misma la experiencia de su historia*, la experiencia de un plan seguido por Dios para la realización de la salvación.⁴⁴⁸

Según Nancy, lo específico del cristianismo tiene que ver con esta historización de la fe. La sistematización hegeliana de esta relación primordial entre cristianismo e historia como racionalidad de lo real —descubierta por Rosenzweig en *Hegel y el Estado*— tiene aquí su actualidad postmoderna. La historicidad como apertura que recubre toda la experiencia humana y genera con esta la universalidad de una cultura mundial es la clave de su especificidad entre las religiones y de su condición intrínsecamente secularizadora.⁴⁴⁹

Nancy considera que el cristianismo opera en su conformación histórica de manera dialéctica. Por un lado, la institución eclesial y su papel en la historia significan la acumulación y exhibición de un inmenso poder histórico, expansivo, una fuerza que se alía con los imperios y construye como un polo de dominación y poder. Y, por otro lado, esta afirmación poderosa de su identidad a nivel universal se acompaña de una «auto-rectificación» constante que reclama la vuelta a los orígenes más puros. Así sucede con la mística, el monacato, las órdenes mendicantes, la Reforma protestante, la revolución de los campesinos anabaptistas alemanes, etc. Nancy asocia este auto-correctivo —en tanto apertura de la identidad y salida de sí— con la expresión filosófica

⁴⁴⁸ *La Déclosion, op. cit.*, p. 212.

⁴⁴⁹ J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 213; Cf. Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, trad. E. Molina, Trotta, Madrid, 2006.

e histórica de la «deconstrucción».⁴⁵⁰ La deconstrucción del cristianismo sería un acontecimiento interior a la dinámica interna del propio cristianismo.

Esta polaridad de la institución que representa el orden del mundo en camino hacia su unificación, por un lado, y el componente dialéctico del santo que puede hacer saltar el orden de cualquier institución cerrada sobre sí misma, por otro, coincide con la descripción eclesiológica de Rosenzweig. El Estado y la Iglesia viven entre sí, y también internamente, estas tensiones entre el polo institucional y el carismático. No obstante, para Nancy, lo importante es señalar que el cristianismo tiende a salir de sí mismo en su conformación e identificación con la historia.

Ante esta constatación de la sobredeterminación cristiana del Occidente, incluso la cuestión de la «muerte de Dios» aparece como tema internamente cristiano y el ateísmo una deriva incomprensible sin el monoteísmo. La posición filosófica de Nancy consiste en interrogar esta herencia hasta el punto de iluminar sus límites, que coinciden con las fronteras de lo que podemos pensar hoy en Occidente. En ese límite se pregunta si el cristianismo tendría todavía recursos que liberar, no agotados en su desarrollo auto-secularizador. Al mismo tiempo, indica que estos recursos inéditos no conducirían a una ampliación de la propia secularización cristiana, sino a una novedad que trascienda lo cristiano y lo occidental mismo.⁴⁵¹ Se trata de un pensamiento aporético del límite que, como mínimo, plantea su versión del problema del lugar y el futuro del cristianismo y de la religión en el mundo contemporáneo postsecular.

Por su parte, la descripción y propuesta de Gianni Vattimo⁴⁵² sobre un *cristianismo no religioso* que se habría separado de toda forma institucional, conecta con la noción de secularización cristiana en Rosenzweig. El derribo postmoderno de la creencia en verdades objetivas, metafísicas o científicas sería una fiel consecuencia del acontecimiento cristiano y de la secularización como efecto de la historia de la cristiandad. El *pensamiento débil* de Vattimo se basa en una específica lectura de Nietzsche y Heidegger. El diagnóstico de la «muerte de Dios» en el primero no vendría

⁴⁵⁰ *Ibíd.*

⁴⁵¹ Nancy, *op. cit.*, p. 216.

⁴⁵² G. Vattimo, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 2003.

a significar un juicio definitivo sobre su existencia, sino más bien la defunción de cualquier «Principio absoluto» y objetivo que ordene metafísicamente la realidad, una especie de orden impersonal cósmico que resulta de atribuir a la razón humana la condición divina. Ante ello, una supuesta verdad objetiva del ateísmo vendría a recolocar un Fundamento a partir del que ordenar y explicar unívocamente el mundo. Pero también es el No-dios del ateo que define la realidad por oposición al creyente quien ha muerto. De ahí el deseo nietzscheano de «nuevos dioses».

Vattimo interpreta el desfundamiento de la objetividad metafísica como transcripción laica del acontecimiento cristiano. Ello marcaría el principio de toda una corriente de crítica a las verdades objetivas de lo «natural», de signo griego, para proponer su sustitución por la experiencia de una pérdida de la distancia sagrada en la encarnación y el nuevo privilegio concedido a la amistad y la caridad. Se trata también de una experiencia de la libertad⁴⁵³ frente a los postulados de orden total o de verdades naturales intemporales que ejercen violencia sobre el individuo. Ahí tendría su origen el análisis heideggeriano. No habría una esencia intemporal del hombre, sino una sucesiva experiencia histórica de interpretación. El «todo es interpretación» de Nietzsche dice el fin de la metafísica. La clausura de las verdades representables según la estructura sujeto-objeto deja paso en Heidegger a un pensamiento del ser como acontecimiento. La caída de las verdades objetivas, que incluye la fe ciega en la ciencia y en cualquier forma de positivismo, sería una beneficiosa herencia del cristianismo. El fundamento objetivo de la razón sería sustituido por la primacía de la relación ética.

Más allá de la separación que supone el debate sobre la postmodernidad, la idea de que el cristianismo está en la estructura del signo cultural de la historia moderna la conecta Vattimo explícitamente con Joaquín de Fiore.⁴⁵⁴ El principio de la caridad fuera y más allá de toda institución y, como crítica de la institución misma, sería una clara manifestación de la universalización del cristianismo.

La tesis de Jacques Derrida sobre el fenómeno de la «mundialización» de nuestro tiempo corrobora los análisis rosenzweigianos sobre nuestra época como el

⁴⁵³ Cf. Jean-Luc Nancy, *La experiencia de la libertad*, trad. Patricio Peñalver, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1996.

⁴⁵⁴ Cf. Henri de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, op. cit.

tiempo de la Iglesia joánica. En su análisis de la universalización de una retórica del perdón, asumida por Estados del todo el mundo, incluidos aquellos ajenos al lenguaje abrahámico del perdón (como Japón o China), Derrida identifica una expansión política mundial del lenguaje cristiano. Las escenas de confesión de la culpa asumidas por jefes de Estado que representan a sus países es un índice inequívoco de «un proceso de cristianización que no tiene ya necesidad de la Iglesia cristiana».⁴⁵⁵ En el lenguaje de Rosenzweig diríamos que se trata de un «Iglesia invisible» la que hace posible esta «mundialatinización»:

Habría entonces que interrogar [...] lo que se llama la mundialización y que propongo [...] renombrar la mundialatinización —para tomar en cuenta el efecto de la cristianidad romana que sobredetermina actualmente todo el lenguaje del derecho, de la política e incluso la interpretación del llamado «retorno de lo religioso».⁴⁵⁶

Según Derrida, el proceso histórico llamado «globalización» es impensable sin el proyecto cristiano de universalización. En su forma secularizada sigue realizando una estructura previa religiosa en muchos sentidos. Primero, en la medida en que construye el metalenguaje de la unidad del mundo.⁴⁵⁷ Esto se expresa en el hecho de que la noción presuntamente neutra del término «religión» para designar una zona de la experiencia y la cultura humana es una herencia cristiana. Cuando hay una conceptualización de algo en cada cultura que se corresponde con lo religioso, lo que está operando es la universalización y traducibilidad cristiana.

Segundo, el proceso tele-tecnológico capitalista de unificación del mundo lleva consigo la actualización de la universalidad religiosa cristiana aunque se muestre en la forma más objetiva y neutra de la tecno-ciencia y la economía de mercado. El *a priori* de la confianza en el que se sustenta la razón filosófica o científica⁴⁵⁸, el

⁴⁵⁵ Jacques Derrida, «Le Siècle et le Pardon», en *Foi et savoir*, 2000, Seuil, París, p. 107.

⁴⁵⁶ Derrida, *op. cit.*, p. 108.

⁴⁵⁷ Derrida, *op. cit.*, p. 48.

⁴⁵⁸ Derrida: «[...]”la” religión acompaña e incluso precede a la razón crítica y tele-tecnocientífica, vela sobre esta como su sombra », *op. cit.*, p. 66.

performativo de promesa que da fundamento a la comunicación humana está en la base de esa civilización mundializada. El hecho de que sea el mundo anglosajón, especialmente, la cultura norteamericana, el agente de conquista cultural universal no desdice en ningún caso el carácter romano o latino-cristiano de la globalización. La suerte universal de la palabra «religión» así lo demuestra.

Por su parte, Jürgen Habermas ha enriquecido e intensificado su reflexión sobre el papel presente y futuro de la religión en las sociedades liberales contemporáneas. Habermas propone una nueva toma de posición histórico-filosófica determinante para pensar el futuro de la religión y el sentido de la modernidad.⁴⁵⁹ Sintetizamos aquí esta posición en tres claves fundamentales. Primero: la genealogía cristiana de los principios en que se basa la democracia laica es indudable. La secularización implica también la asunción racional, la traducción laica a la esfera de la razón, de intuiciones y principios formulados y conquistados por las tradiciones religiosas del judaísmo y el cristianismo. Esto significa reconocer, al modo hegeliano, que la religión no es un asunto irracional, sino que «pertenece a la historia de la razón». Habermas reconoce explícitamente que su ética de la razón comunicativa —por ejemplo, el ideal regulativo de una situación ideal de diálogo sin coacciones o en el principio de solidaridad que debe conducir a la igualdad en el reparto de la libertad— ha lingüístizado los valores cristianos de una sociedad reconciliada.

Segundo: la idea moderna de que las tradiciones religiosas iban a ir desapareciendo de la sociedad a medida de que el proyecto ilustrado fuera ganando peso se ha demostrado limitada.⁴⁶⁰ La religión ha perdido ciertamente a lo largo de la modernidad su dimensión integral y englobante de la vida y la sociedad humana. La religión ha sido desbancada del lugar de meta-relato de orientación completo de la vida de todos los hombres en la sociedad. Las sociedades liberales son postmetafísicas: no

⁴⁵⁹ Cf. Jürgen Habermas, *Fragmentos filosófico-teológicos*, trad. J. C. Velasco, Trotta, Madrid, 1999; Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paídos, Barcelona, 2006; Habermas, «Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política», en E. Mendieta y J. VanAntwerpen (eds.), *La religión en la esfera pública*, trad. J.-M. Carabante y R. Serrano, Trotta, Madrid, 2011, pp. 23-38; Reyes Mate, «La religión en una sociedad postsecular», en VVAA, *Religión y laicismo hoy*, Anthropos, Barcelona, 2010, pp. 93-110; Rafael Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, Taurus, Madrid, 2007.

⁴⁶⁰ Cf. José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, trad. Montserrat Gutiérrez, PPC, Madrid, 2000.

hay una cosmovisión que aglutine en nombre de la naturaleza, la tradición o el dogma, las concepciones de vida buena de los hombres. El principio de la libertad individual implica el pluralismo de las visiones de mundo que deben ser respetadas en la democracia dentro de los límites que permiten la propia garantía de la democracia y la conservación de dichas libertades individuales. Ahora bien, eso no significa la extinción de lo religioso, sino su desplazamiento. Por ejemplo, la laicidad del Estado no significa la desaparición de la religión de la sociedad civil, como quería Bruno Bauer⁴⁶¹, el maestro de Marx. Ciertamente, las primeras y dispersas aproximaciones de Habermas a la religión, estudiadas con detalle por José María Mardones, permitían inducir que esperaba una completa amortización racional de los contenidos semánticos de la religión en un futuro de las sociedades democráticas, aunque reconocía que la razón estaba muda ante situaciones de injusticia y sufrimiento para las que la religión seguía teniendo una palabra. La ética comunicativa hacía abstracción de esa historia de injusticias. La nueva permanencia de la religión en las sociedades democráticas secularizadas lleva a Habermas ahora a hablar de estas como se «sociedades postseculares».

Tercero: el último Habermas reivindica la fuente religiosa para contrarrestar dos fenómenos peligrosos de la sociedad contemporánea: A) el déficit de motivación en la vida democrática, a saber, el mero cumplimiento legal de las leyes, la reducción de la política a mera gestión. El problema sería la completa despolitización de la democracia y el triunfo del individualismo asociado al hiperconsumo propio del capitalismo. De ahí que sea necesario redescubrir y reinventar valores de humanización que tienen su origen en las tradiciones religiosas. B) Habermas ve en la nueva concepción de deshumanizada de la tecno-ciencia o de lo que llama «naturalismo» una suerte de retroceso pre-ilustrado por su pretensión de totalidad, la posible manipulación de lo humano. La resistencia frente a las formas de neobarbarie asociadas al naturalismo objetivante hace necesario que la razón científica atravesase una autoilustración de sí misma ayudada por un conocimiento de la racionalidad de las tradiciones religiosas. La autocrítica de la religión ha sido constante durante toda la modernidad, tanto desde el frente ilustrado como desde su interior. Ahora es tiempo, dice Habermas, una autocrítica de la razón sobre sus prejuicios sobre la religión. Esto tiene como consecuencia una visión de la

⁴⁶¹ Cf. Bruno Bauer y Karl Marx, *La cuestión judía*, *op. cit.*

pluralidad democrática en la que los creyentes deben traducir sus argumentos religiosos al lenguaje laico y los no creyentes deben hacer el esfuerzo de ayuda en la traducción de esos argumentos.

De lo que se trata es de recurrir a la fuente religiosa para resolver los problemas a los que se enfrenta una razón tecno-científica que no es consciente de sus límites y que puede amenazar tanto la convivencia democrática como la libertad humana. Eso es posible en una sociedad postsecular, es decir, en una sociedad que ya no puede asumir como horizonte la extinción gradual de la religión. Habermas plantea una ilustración de la ignorancia laica en temas religiosos desde la perspectiva agnóstica o no confesional de la filosofía de la religión.

Volvamos a *La estrella de la redención*. Desde el punto de vista de la teoría rosenzweigiana de la secularización, el principio universalista habermasiano como traducción de la religión puede ser interpretado como una expresión de la época de la «Iglesia joánica». Hay un fondo religioso que no desaparece en la posición de Habermas y que, desde la filosofía de Rosenzweig, problematiza la separación entre tradición religiosa y su traducción racional. La razón de esta problematización es que la teoría rosenzweigiana de la secularización se hace no desde el frente laico de la razón ilustrada, sino desde el «nuevo pensamiento» en el que la tesis del pueblo judío como pueblo elegido se inscribe como la interrupción de la secularización en tanto asunto interno al cristianismo. José María Mardones confirma esta interpretación de Habermas como expresión de la época de la «Iglesia joánica» cuando señala la presencia de una «religiosidad débil» en la ética del discurso:

La ética del discurso en su condición de heredera de la religión, ¿no es también ella misma una «religión débil»? Habermas [...] no «acepta causalidades místicas» que conduzcan el pasado irredento a una reconciliación que comportaría la idea de salvación, pero la idealidad que late ya en el primer acto de habla, apunta a una situación ideal de comunicación y solidaridad que siempre tiende a una realidad todavía-no-existente donde, si no pueden lavarse las injusticias del pasado, sí pueda instaurarse una reconciliación humana que haga justicia a las víctimas en sus descendientes. [...] ¿No está también la esperanza de la reconciliación suavemente mesiánica que une a las generaciones y «borra» la culpa del remordimiento por las

injusticias y las víctimas? [...] Es difícil no ver tras esta herencia de lo sagrado y lo religioso en la ética discursiva la latencia de una religiosidad débil»⁴⁶²

El análisis rosenzweigiano sobre el sentido secularizador del cristianismo como civilización se manifestaría entonces en la trascendencia desde dentro, que se expresa filosóficamente también hoy en la comunidad ideal de diálogo de la ética del discurso. Rosenzweig coincidiría con Habermas parcialmente al reconocer en la religión la historia de la razón secularizada, pero el lugar desde el que observa el proceso de secularización no es la razón laica y democrática como *telos* de la historia, sino desde la exterioridad no secularizada del judaísmo, es decir, desde una alteridad no secularizable. La secularización sería entonces sinónimo de asimilación.

La fuerza del planteamiento de Rosenzweig es que puede defender la legitimidad y la necesidad de la secularización como conformación de un universalismo cristiano convertido en cultura laica y, al mismo tiempo, reivindicar una fuente no secularizable de esos principios universales. El punto de llegada no es la completa secularización, sino una nueva secularización de contenidos que no pueden ser agotados ni superados de modo definitivo en ninguna forma de razón moderna. Y ese *límite* a la secularización se convierte a la vez en la posibilidad de apertura crítica continua de la secularización como final de la historia, es decir, del regreso de la religiosidad pagana en la sustancia misma de la secularización.⁴⁶³

⁴⁶² José María Mardones, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Anthropos, Barcelona, 1998, pp. 144- 145.

⁴⁶³ Es el regreso que proponen los «negadores del monoteísmo», una corriente de pensadores postmodernos alemanes actuales entre los que figuran Peter Sloterdijk, Jan Assmann o Hans Magnus Enzensberger. Para estos autores, el legado del monoteísmo significa la continuidad de un exceso de violencia en la negación de las otras religiones. El monoteísmo, además, supone una herencia moral laica, como los Derechos Humanos, que provoca una angustia injustificable en el hombre. La democracia liberal y la garantía de su convivencia pacífica, se adecuan mejor al politeísmo que al monoteísmo. Cf. Jann Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Fischer, Frankfurt, 2002; Peter Sloterdijk, *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, trad. Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2011. Un análisis clarificador y crítico de estas posiciones en Reyes Mate, «Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas», en R. Mate y J. A. Zamora (eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Anthropos, Barcelona, 2006, pp. 27-63; José Antonio Zamora, «Monoteísmo, intolerancia y violencia. El debate teológico-político sobre la “distinción mosaica”», en R. Mate y J. A. Zamora, *op. cit.*, pp. 179-208.

En términos de Derrida, podemos decir que en el pensamiento de Rosenzweig el cristianismo es una religión que se seculariza, mientras que la fe no. Esta es la estructura de la religión con la alteridad y de la palabra como confianza y performativo de promesa. El límite de lo no secularizable, el ámbito de la fe que Derrida distingue de lo sagrado y de lo religioso,⁴⁶⁴ remite a la justicia debida al singular, a la justicia como respeto infinito a la alteridad del otro que resiste a la construcción de una comunidad o una contemporaneidad acumulativa según la lógica del progreso. La fe como confianza en la alteridad del otro y la resistencia no dialectizable en la inmanencia de la razón que hereda la religión formarían alianza.

Podemos clarificar esta idea sobre la secularización a partir de una significativa carta a Rudolf Hallo del 4 de febrero de 1923, donde Rosenzweig tematiza precisamente la cultura europea. Hallo le había acusado, tras leer *La estrella de la redención*, de pretender echar por tierra la cultura europea. *La estrella* sería un libro que se despide definitivamente del espíritu europeo. Rosenzweig no está de acuerdo. *La estrella* no pretende deshacerse de una vez para siempre de la cultura occidental. El tratamiento de la figura de Goethe bastaría para probarlo. Eso no es óbice para que el autor se haya permitido luchar contra muchas tendencias dominantes del espíritu europeo. Especialmente contra Hegel, cuya filosofía consideró «nociva» (*schädlich*) desde el tiempo en que redactaba su tesis doctoral, *Hegel y el Estado*. No se trata de acabar con la cultura europea, sino de recomponerla, más aun de «salvarla». Justamente porque en su situación actual amenaza con derrumbarse por completo. La salvación del legado europeo sólo será posible si recibe ayuda de fuerzas externas (*übereuropäischen Mächten*):

Mi opinión es, expresada brevemente y compartida por muchos otros, que la cultura europea amenaza hoy con destruirse y que solo puede ser salvada si recibe ayuda de fuerzas sobre-europeas y sobre-humanas (*übereuropäischen, übermenschlichen Mächten*). Que estas fuerzas, de las cuales una es el judaísmo, se europeizarán y secularizarán de nuevo, justamente si consiguen de verdad ayudar, y que el primer paso de esta ayuda es el primer paso hacia esta nueva secularización (*zu dieser neuen Säkularisierung*), sobre ello de verdad que no me engaño. La eternidad de esas fuerzas

⁴⁶⁴ Cf. J. Derrida, *op. cit.*

se verifica en su capacidad de secularizarse siempre de nuevo (*ihrer Fähigkeit, sich immer neue zu säkularisieren*).⁴⁶⁵

Para Rosenzweig, el judaísmo es una de las fuerzas que pueden remediar el derrumbe europeo. Pero no se trata de un regreso de la religión ni de una inversión de la secularización, o cualquier otra forma de recusar la Ilustración. Se trata de una «nueva secularización». La ayuda consiste en la posibilidad de renovar la cultura europea a través de la escucha y el redescubrimiento de la memoria judía que ésta ha marginado a lo largo de la civilización cristiana dominante.

El «nuevo pensamiento» es un intento de activar y secularizar la fuerza de experiencias humanas como la que han cristalizado en el judaísmo. Esta secularización no es un proceso histórico que camine hacia su final y en el que la religión quedaría superada por la filosofía, como sucede en el sistema hegeliano o como sigue perfilándose en los textos de Jürgen Habermas, a pesar de los matices que trata de introducir.⁴⁶⁶ Desde Rosenzweig, la eternidad y la exterioridad del potencial religioso no puede ser amortizadas por la razón o por la historia. El símbolo central de la tercera parte de *La estrella de la redención* clarifica esta relación entre religión y secularización. El fuego (*das Feuer*) de la estrella remite a la fuente no agotable de donde extrae los rayos (*die Strahlen*) —el cristianismo misionero que se historiza— los recursos para la expansión de las ideas mesiánicas, y en lenguaje laico, el proyecto de una sociedad justa. Por eso puede ofrecer energías para repensar la organización del mundo político. La posibilidad de despertar e introducir nuevos contenidos que inspiren la humanización del mundo «prueba» (*bewährt*) su sentido.

La manera en que Rosenzweig concibe la secularización tiene la virtud de no desembocar en un modelo de superación hegeliana, ni de justificación de la historia con sus injusticias como precio del modelo presente —así cabe leer la *ratio-dicea* de

⁴⁶⁵ *Briefe und Tagebücher*, 2 T., pp. 889-890; *Briefe*, op. cit., p. 476. Cf. Nahum N. Glatzer, *Franz Rosenzweig. His life and thought*, op. cit., pp. 128-129.

⁴⁶⁶ Cf. José María Mardones, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Anthropos, Barcelona, 1999.

Habermas⁴⁶⁷— y, al mismo tiempo, es conciliable con la historia moderna de Occidente en tanto secularización de valores cristianos, a saber, en tanto difusión global de las «ideas mesiánicas». Como veremos al final del próximo último capítulo, esta dialéctica tiene un sentido relevante para inspirar nuevos pensamientos de la democracia.

La inagotabilidad de la «fuente» —en términos de Habermas— o del «fuego» —según el símbolo de Rosenzweig— como resistencia de la fe y la justicia debida al singular la vincula el propio Derrida al pueblo judío en el contexto de la «mundialización». Derrida considera que, entre las múltiples posibilidades de interpretación de la sorprendente supervivencia del pueblo judío como pequeño pueblo entre las naciones, figura la de constituir y mantener su diferencia respecto del proceso de universalización cristiana:

Pero ¿en qué se convertirá esta supervivencia [la del pueblo judío] el día (que quizá ya ha llegado) en el que la mundialización sea saturada? Entonces la «globalización», como se dice en inglés americano, no permitirá desocupar en la superficie de la tierra humana estos microclimas, estas microzonas históricas, culturales, políticas, la pequeña Europa y el Oriente Medio, en los que el «pueblo judío» ha tenido que sobrevivir a tanto mal y testimoniar su fe. «Comprendo el judaísmo como la posibilidad de dotar a la Biblia de un contexto, de mantener este libro legible (*lisible*)», dice Levinas. La mundialización de la realidad y del cálculo demográfico ¿no vuelve la probabilidad de este contexto más falible que nunca y más amenazante para la supervivencia que lo peor, el mal radical de la «solución final»?⁴⁶⁸

La temática de este texto de Derrida evoca implícitamente el nudo del pensamiento de Rosenzweig sobre el diferente papel de judaísmo y cristianismo en la redención. Derrida opone la saturación de la globalización a la resistencia que ha permitido al pueblo judío sobrevivir a lo largo de la historia. Esta supervivencia se ve amenazada por la propia universalización que Derrida, de manera a nuestro juicio exagerada, llega a comparar

⁴⁶⁷ Cf. José Antonio Zamora, «La provocación de las víctimas. A vueltas con la filosofía de la historia», en Alberto Sucasas y José Antonio Zamora (eds.), *Memoria-política-justicia*. En diálogo con Reyes Mate, Trotta, Madrid, 2010, pp. 109-128; Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*, Anthropos, Barcelona, 2011.

⁴⁶⁸ J. Derrida, *op. cit.*, p. 84.

con la *Shoah*. Ahora bien, lo central de este texto es que la posibilidad de la lectura y comprensión de la Biblia, la actualización de la fuente bíblica requiere trazar límites a la «mundialiatinización». La existencia del pueblo judío aparece como garantía de la comprensión de la Biblia. La posibilidad de enriquecer, corregir y criticar la Modernidad secularizada pasa por una sociedad donde esta secularización no se ha saturado. Y la «nueva secularización» implica rehacer el proyecto no logrado de universalidad moderna. La «nueva universalidad» mantiene una relación correctora y limitadora entre el cristianismo que se seculariza y el fuego de la estrella. Veamos en qué sentido el pensamiento de Rosenzweig posibilita la actualización de esa fuente.

V. JUDAÍSMO, UNIVERSALIDAD Y POLÍTICA

Hemos visto cómo la política moderna está determinada por el cristianismo: separación Iglesia-Estado, nacionalismo, revolución, disolución de las fronteras, universalidad, los principios de igualdad, libertad y fraternidad. Estas realidades y la experiencia del tiempo que se les asocia contribuyen a articular *a priori* la acción política. Pero ahí no se agota la relación entre política y religión en *La estrella de la redención*. Antes bien, el núcleo de su aportación remite al vector metapolítico, metahistórico y profético de la perspectiva judía. La religión no se agota en el cuerpo de lo político. Para mostrar la irreductibilidad de esta perspectiva, Rosenzweig va a seguir una estrategia definida: confirmar la filosofía hegeliana del Estado y de la historia para luego desmontar su presunta autoridad «teológica» desde fuera. Como veremos, esta visión de la historia, la política y la religión implican una comprensión determinada de la universalidad.

1. La *Realpolitik* del idealismo hegeliano

La estrella de la redención tiene una sección de tema específicamente político titulada precisamente «política mesiánica». El punto de partida de su descripción lo extrae Rosenzweig de los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel, claves que provienen de su crítica del pensamiento hegeliano expuesta en *Hegel y el Estado*. Como hemos repetido a lo largo de esta investigación, la tesis doctoral sobre Hegel proporciona el marco de categorías filosóficas y políticas sobre el que va a operar la diferencia creativa del «nuevo pensamiento».

Según la teoría hegeliana del Estado, la conciencia y la existencia de los individuos deben supeditarse a la verdad del colectivo. La realización de la totalidad ética como plena cohesión social exige el sacrificio de la vida individual como necesidad racional: «El sacrificio se convierte en la cohesión de todos, la relación sustancial» (parágrafo 325). Las implicaciones de esta cohesión se ven con claridad, por ejemplo, a propósito de la valentía (*Tapferkeit*):

El verdadero valor (*Tapferkeit*) de los pueblos civilizados reside en la disposición a sacrificarse (*Aufopferung*) al servicio del Estado, con lo que el individuo constituye uno entre muchos. Lo importante no es aquí la valentía personal, sino la integración en lo universal (*die Einordnung in das Allgemeine ist hier das Wichtige*).⁴⁶⁹

La valentía no es un mérito atribuible a un individuo en tanto tal, pues manifiesta la acción de un miembro en el organismo vivo del todo. Este principio orgánico del Estado moderno, dice Hegel, es el que ha inventado el arma de fuego⁴⁷⁰. No es un invento casual, sino una exigencia de la movilización organizada de los miembros del Estado.

El individuo ve justificada su desaparición en el colectivo. Los verdaderos sujetos de la historia no son ellos, sino los Estados: «Sin Estado no hay historia universal» (*Ohne Staat also keine Weltgeschichte*⁴⁷¹), escribe Rosenzweig. Se trata de una afirmación en la que Rosenzweig parece repetir o suscribir la filosofía de la historia de Hegel que había analizado detalladamente en *Hegel y el Estado*. La relación del Estado con su exterioridad, necesaria para la efectuación racional del Espíritu, es la guerra. Sólo en la lucha por el reconocimiento cobra cada Estado los contornos definidos de una individualidad auténtica, pues los periodos de paz disgregan la vida interior de la nación. La salud del Estado, la integración interior necesita la guerra exterior. Esto no es sólo una noción hegeliana. Rosenzweig se remite a Hegel porque ha visto que el desarrollo de la Guerra Mundial concuerda con la tradición filosófica que Hegel asume y consume.

Como vimos en la exposición rosenzweigiana de la *Filosofía del derecho en Hegel y el Estado*, para Hegel, no hay una instancia supraestatal que pudiera dirimir sobre la moralidad o la legalidad de su actuación, cada Estado es una voluntad soberana.

⁴⁶⁹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986, parágrafo 327, p. 485. [*Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Verma, Editorial Sudamericana, Buenos aires, 1975, p. 375, trad. modificada].

⁴⁷⁰ Hegel, «Das Prinzip der modernen Welt, der Gedanke und das Allgemeine, hat der Tapferkeit die höhere Gestalt gegeben, dass ihre Äusserung mechanischer zu sein scheint und nicht als Tun dieser besonderen Person, sondern nur als [Tun des] *Gliedes* eines Ganzen [...]. Jenes Prinzip hat das Feurgewehr erfunden, und nicht eine zufällige Erfindung dieser Waffe [...]», op. cit., p. 496 [trad., p. 376].

⁴⁷¹ *SE*, p. 371 [*ER*, p. 396].

Los acuerdos y compromisos legales entre Estados permanecen por tanto sólo en el nivel del deber (*Sollen*). Es la violencia quien decide y la historia quien juzga el valor y significado de los pueblos. La frase que Hegel toma de Schiller, resume esta idea: «La historia universal es el juicio universal». El valor y el significado de los hombres dependen del lugar de su nación en la historia, de la función desempeñada en el engranaje de una realidad colectiva cuya lógica desconoce. El individuo ha pasado de ser persona a mero personaje ensamblado en el Ello absoluto. Incluso los grandes personajes históricos son sólo un elemento más en el conjunto verdadero de la Razón. La idea del valor incondicional de la vida de los hombres es un espejismo para el Tribunal de la historia. El tribunal de la historia implica el abandono o la «destrucción» (*Vernichtung*) de los pueblos anteriormente portadores del protagonismo histórico. El tribunal de la historia se identifica con la historia de la guerra. La introducción temprana del destino como superación de la «más alta subjetividad» ha alcanzado su plena realización en la figura de la historia como tribunal universal.

2. Crítica de la violencia política

En *La estrella de la redención*, Rosenzweig, sirviéndose del pensamiento de Hegel, realiza una suerte de endoscopia de la historia política moderna. El Estado «no puede dejar en ningún momento de empuñar la espada» (*Er kann keinen Augenblick das Schwert aus der Hand legen*)⁴⁷², escribe. Aquí sigue la filosofía de la historia de Hegel. Pero su divergencia en la valoración del análisis no tarda en hacerse explícita. Para Hegel, el Estado corona el desarrollo espiritual del pueblo, sin Estado la nación no ha alcanzado su verdad ni la espiritualidad libre que le da sentido.

En cambio, para Rosenzweig, vida del pueblo en la corriente del tiempo y Estado se oponen. En el lenguaje idealista diríamos que llega un momento en que el pueblo se empeña en reafirmar su propia *positividad* natural y la situación de nuevas costumbres frente a un derecho artificial fosilizado. Lo específico del derecho es pretender detener el instante y obligarlo a ser eterno. El derecho aspira a la congelación indefinida del instante. Pasado, presente y futuro quedan coagulados en un único

⁴⁷² SE, p. 370 [ER, p. 395].

segundo, que desea extenderse como presente eterno. La totalidad ética se construye como negación de la alteridad del tiempo.

La vida del pueblo, el fluir temporal de la vida colectiva, sus costumbres cambiantes acaban por diferir del derecho establecido. La irrupción de la vida que se revuelve contra el derecho es la *revolución*. Entonces, dice Rosenzweig, el Estado muestra su verdadero rostro: la violencia. No se trata de un atributo o una función entre otras del Estado, sino de su esencia. La detención del tiempo de la vida, en «pequeñas eternidades» solo se logra por la fuerza. De ahí que el derecho sea, por naturaleza, «viejo derecho» (*altes Recht*), el nuevo no se diferencia de la represión:

Y es con esta doble figura de baluarte del derecho y fuente del derecho, como se impone el estado sobre el mero fluir de la vida del pueblo, en el que sin cesar y sin violencia las costumbres crecen y la ley cambia.⁴⁷³

Para Rosenzweig, la violencia no tiene como función únicamente garantizar la aplicación del derecho o enfrentarse como la alternativa civilizada al orden caótico de la violencia, sino que la fundación del derecho es un acto en sí proveniente de la propia violencia. En ese sentido escribe: «La violencia no es la negación del derecho, como suele pensarse bajo la fascinación de su gesto de subversión, sino, al contrario, su fundamentación».⁴⁷⁴

Rosenzweig busca subrayar el momento de indistinción entre la violencia de los hechos y la aparición de orden jurídico. Por eso, en su teoría del derecho, aunque no emplee el término, se asocia el fundamento del derecho al estado de excepción. Reaparece aquí, como en *Vox dei?*, la proximidad a la descripción que desarrolla Giorgio Agamben sobre la ficción jurídica que supone el estado de excepción como intento de ocultar ese momento de indistinción entre los hechos y el derecho:

⁴⁷³ *ER*, p. 395.

⁴⁷⁴ *Ibíd.*

El *status necessitatis* se presenta así, tanto en la forma del estado de excepción como en la de la revolución, como una zona ambigua e incierta, donde procedimientos de hecho, extra o antijurídicos en sí mismos, se convierten en derecho y donde las normas jurídicas se indeterminan en mero hecho; un umbral, pues, en que hecho y derecho parecen hacerse indecidibles.⁴⁷⁵

Para Rosenzweig, la violencia del derecho tiene un sentido temporal, a saber, persigue paralizar el tiempo. Que esta detención sea una «pequeña eternidad» significa que conforma una época. El orden jurídico-político produce el «estatismo» en su doble sentido, resuelve todas las contradicciones de la vida temporal en un presente inmóvil, un «ahora para siempre» que trata de resistir a las fuerzas del pasado y el porvenir vivos.⁴⁷⁶

Su voluntad inmovilista tiene un carácter religioso, trata de imitar tiránicamente la eternidad. Esto se expresa de múltiples maneras: las obras faraónicas que exhiben poder y perdurabilidad,⁴⁷⁷ los rituales ante banderas, himnos y juramentos patrióticos etc. Conforman una forma específica de liturgia política. La secularización de la idea de «pueblo elegido» lleva a los Estados a imitar la eternidad. Tras la influencia cristiana, ya no puede diferenciar con seguridad qué guerra es religiosa y cuál no. Por eso, para hablar de esta concepción rosenzweigiana de la guerra entre Estados modernos, Reyes Mate habla de «nacionalismo mesiánico».⁴⁷⁸ Luchan por su permanencia contra el «tiempo biológico», pero la influencia del cristianismo que seculariza la idea de pueblo

⁴⁷⁵ G. Agamben, *Estado de excepción, Homo sacer II*, 1, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁷⁶ Gérard Bensussan, *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie*, *op. cit.*, p 114.

⁴⁷⁷ Cf. G. Bensussan, «Etat et éternité chez Franz Rosenzweig», en Arno Münster (ed.), *La pensée de Franz Rosenzweig*, PUF, París, 1994, pp. 137-147 : «Existe, por ejemplo, una verdadera liturgia estatal (o más globalmente política) que imita también el rito religioso (« grandes misas » en los congresos de los partidos, simbología institucional, etc.). Estos elementos tomados de la religión tienen como finalidad acabar con la religión a riesgo de fundar una (culto del Ser supremo, formas sustitutorias de ceremonias tradicionales en los países ex-soviéticos) o bien, como suele ser lo más frecuente, buscan mantener en su eficacia el desafío estatal lanzado a la eternidad. Haciendo esto, el Estado no gana otra cosa sino tiempo, años, siglos. Siendo mortal, no puede ganar la eternidad de ninguna manera [...]», *op. cit.*, p. 139. Cf. también Massimo Cacciari, *Icone de la loi*, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁷⁸ Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, *op. cit.*, p. 139.

elegido funciona como una sobre-determinación que atribuye una misión a la nación en la Historia universal.⁴⁷⁹ Volveremos con más detalle sobre esto.

Conviene no perder de vista que la coacción del derecho sobre la vida temporal no es sólo la detención de su fluir,⁴⁸⁰ sino también el control del tiempo en general, el dominio sobre el ritmo del cambio. La estructura temporal del *progreso* es una forma de control del tiempo en el que el pasado y futuro son extensión o consecuencia necesaria del presente. Es decir, el progreso se construye sobre el olvido del ayer y la anulación del porvenir como verdadera alteridad. Equilibrio y estabilidad son los objetivos de esta dominación de la vida del mundo.

En *La estrella de la redención* reaparece la visión del control estatal sobre la vida del pueblo que Rosenzweig había descrito en *Vox dei?*. El aparato legal y estatal aparece como una esclavización de la vida,⁴⁸¹ el ejercicio de una violencia sobre el mundo que no lo deja ser él mismo, sino que reduce la vida del pueblo a mera vida material biológica, a «nuda vida» (*blosses Leben*). Subrayemos aquí de nuevo la posible inspiración rosenzweigiana de los análisis de Giorgio Agamben sobre el estado de excepción, la biopolítica y el dominio político como metabolización de la *zoè* en *bios*:⁴⁸²

⁴⁷⁹ En ese sentido escribe Rosenzweig: «Y precisamente por el cristianismo tales pensamientos de elección (*Erwähltheitsgedanken*) se han abierto más o menos paso entre los pueblos particulares, y con ellas ha ido necesariamente de la mano también la pretensión de eternidad (*Anspruch auf Ewigkeit*). No es que esta pretensión determinara realmente toda la vida de estos pueblos. No puede hablarse de una cosa así [...]», *SE*; p. 366 [*ER*, p. 391, ligeramente modificada].

⁴⁸⁰ Cf. Stéphane Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, *op. cit.*

⁴⁸¹ La interpretación de Jörg Kohr de la teoría rosenzweigiana del derecho y del Estado tiende a moderar su sentido crítico: «Rosenzweig usa para describir esta tarea la metáfora de la lucha o de la guerra. La guerra y la revolución serían las únicas realidades que conocería el Estado [...]. Si nos liberamos de esta conceptualidad para nosotros marcial (*martialisch*), entonces la interpretación de Rosenzweig no significa otra cosa (*bedeutet Rosenzweigs Deutung nichts anderes*) que la política consiste en un constante trabajo sobre la cuestión de la conservación (*Bewahrens*) y transformación (*Veränderns*) del orden previo establecido», en «*Gott selbst muss das letzte Wort sprechen...*», *op. cit.*, p. 273; esta normalización o metaforización de la interpretación de la violencia del Estado no se corresponde con la visión rosenzweigiana de la historia y del papel en ella del Estado. La teoría rosenzweigiana del derecho y el Estado remite, como hemos señalado, a la *Filosofía del derecho* de Hegel, la cual no está construida como una metáfora, no vemos razón para liberarnos, en la comprensión del texto rosenzweigiano, de su «conceptualidad» (*Begrifflichkeit*) porque esta nos resulte «marcial» (*martialisch*).

⁴⁸² Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, *op. cit.*, pp. 141-142.

Luego el Estado es tanto de derecho como violento: baluarte del antiguo derecho y fuente del nuevo. Y es con esta doble figura del baluarte del derecho y fuente del derecho, como se impone el Estado sobre el mero fluir de la vida del pueblo (*Und der Staat ist also gleichsehr rechtlich und gewaltsam, Hort des alten und Quelle des neuen Rechts; und in dieser Doppelgestalt als Rechtshort und Rechtsquelle setzt sich der Staat über den blossen Abfluss des Volkslebens*) [...] ⁴⁸³

Los cambios de época son producidos por las irrupciones de la vida en el orden establecido y por las instituciones de nuevos cuerpos jurídico-políticos. Quien decide la unidad de una época, la renovación de la norma y la imagen de mundo estructurada por esta norma es en realidad el «estado de excepción». En ese sentido, Daniel Bensaïd ha valorado la teoría rosenzweigiana del Estado por su lucidez frente a la debilidad teórica de «toda la sociología reformista de la social-democracia y todas las letanías liberales de alabanza del Estado de derecho». ⁴⁸⁴ Asimismo, Bensaïd la aproxima a la crítica de Sorel y, sobre todo, al pensamiento político de Walter Benjamin expuesto en *Zur Kritik der Gewalt*. ⁴⁸⁵

⁴⁸³ SE, p. 370 [ER, p. 395].

⁴⁸⁴ Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, Les Prairies ordinaires, París, 2010, p. 168.

⁴⁸⁵ Benjamin, «Zur Kritik der Gewalt», en Benjamin, *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1998, pp. 104-132.

3. Excurso I. Walter Benjamin y Franz Rosenzweig sobre derecho y violencia

En su amplio estudio sobre *Para una crítica de la violencia*, Eduardo Mauro Zorita también llama la atención sobre la importancia de la teoría del derecho de Rosenzweig para esclarecer el trabajo de Benjamin.⁴⁸⁶ No se trata aquí de influencia directa, sino de coincidencia en los planteamientos. Reyes Mate señala también esta relación: «La violencia de la política evoca el texto de Benjamin de 1921, *Zur Kritik der Gewalt* (GS II/1, 179-203), en el que mantiene las mismas tesis, al afirmar que la política es impensable al margen de la violencia que funda el derecho y que lo mantiene».⁴⁸⁷ *Zur Kritik der Gewalt* se publica el mismo año que *La estrella de la redención*, en 1921.

Efectivamente, hay una notable proximidad en este punto entre Franz Rosenzweig y Walter Benjamin. La comparación de *Zur Kritik der Gewalt* con la teoría del derecho y del Estado de *La estrella de la redención* es útil para iluminar ambos textos. Como Rosenzweig, Benjamin defiende que el origen del derecho es la violencia. El derecho no es una instancia que surja para limitar o bloquear por la fuerza la violencia existente, sino que está impulsado por la propia violencia. En ese sentido, Benjamin distingue entre la «violencia que instaura el derecho» (*rechtsetzende Gewalt*) y la «violencia que conserva el derecho» (*rechtserhaltende Gewalt*).⁴⁸⁸ Por eso, incluso las relaciones contractuales apoyan su validez y cumplimiento, en última instancia, en la violencia posible.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ Introducción de E. Mauro Zorita a Benjamin, *Crítica de la violencia*, Biblioteca Nueva, trad. H.A. Murena, Madrid, 2010, pp. 37, 40. Cf. También al respecto M. Cacciari, *Idône de la loi*, *op. cit.*, pp. 327-328.

⁴⁸⁷ *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁸⁸ Benjamin: «Toda violencia es, en tanto medio, o bien instauradora de derecho o conservadora de derecho (*Alle Gewalt ist als Mittel entweder rechtsetzend oder rechtserhaltend*)», *art. cit.*, p. 116.

⁴⁸⁹ Benjamin: «[...] una resolución de la que está por completo ausente la violencia (*völlig gewaltlose*) no puede limitarse nunca a un contrato legal. Este remite, independientemente de lo pacífico que hayan acordado el contrato las partes, a la posibilidad final de la violencia», *op. cit.*, p. 116. Cf. el comentario de este punto en Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico*, trad. R. Raschella, Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 155-156.

La violencia que conserva el derecho remite a lo que Rosenzweig llama en *La estrella* «derecho viejo» (*altes Recht*). La proximidad entre los análisis de los dos filósofos es la continuidad esencial entre violencia y derecho. Benjamin insiste en que la violencia no es solo un medio para la instauración del derecho. Esa no es su única función. La continuidad entre violencia y derecho remite al hecho de que, una vez instaurado por la violencia, esta queda asociada necesariamente a la aplicación del derecho.⁴⁹⁰ En tanto ejercicio del poder, la violencia se convierte no solo en medio del derecho, sino también en «fin» (*Zweck*) del propio derecho.

Esta concepción del derecho como violencia y destino la identifica Benjamin con el mito. La violencia que instaura el derecho es violencia «mítica» (*mythische Gewalt*). El mito, vinculado a la noción de destino, implica en este sentido la negación de la libertad y la felicidad del hombre, supone la supeditación del ser humano como «mera vida» (*blosses Leben*) a una totalidad superior que lo asume.⁴⁹¹ El destino es la instancia que por definición culpabiliza al hombre. El derecho asume la herencia del destino y el mito cuando culpabiliza al hombre. Un ejemplo de esta supervivencia mítica en la estructura del derecho es el principio jurídico de que el desconocimiento de la ley no exime de su cumplimiento.⁴⁹² Este análisis coincide con la crítica de Rosenzweig a Hegel en *Hegel y el Estado*. El Estado como «poder» (*Macht*) enunciado

⁴⁹⁰ Benjamin: «La función de la violencia en el establecimiento del derecho es doble en el sentido de que el establecimiento del derecho, si bien persigue lo que es instaurado como derecho, como fin, con la violencia como medio, sin embargo, en el acto de fundar como derecho el fin perseguido, no renuncia ya a la violencia, sino que la convierte, en sentido estricto, es decir, inmediatamente, en violencia instauradora de derecho, al instaurar bajo el nombre de poder (*Macht*)», *art. cit.*, p. 125 [seguimos en la traducción de este fragmento, aunque ligeramente modificada, la versión de E. Mauro Zorita, *trad. cit.*].

⁴⁹¹ Por eso, en *Schicksal und Charakter*, un texto cercano en su redacción a *Zur Kritik der Gewalt*, Benjamin define la felicidad como la liberación del mito: «La felicidad es más bien lo que libera al hombre feliz de la cadena del destino y de la red de lo propio (*Das Glück ist es vielmehr, welches den Glücklichen aus der Verkettung der Schicksale und aus dem Netz des eigenen herauslöst*)», en *Sprache und Geschichte*, *op. cit.*, p. 98. El objeto de dominación del destino es la mera vida en el hombre, lo que Agamben traducirá por «nuda vida». El destino convierte al hombre en nuda vida: «Aquí nunca se alcanza al hombre, sino solo la mera vida en él (*das blosse Leben in ihm*), que tiene su parte en la culpa natural y en la infelicidad [...]», *op. cit.*, p. 100. Rosenzweig asocia también el destino al nacimiento del individuo en la antigüedad, el nacimiento lo instala en la totalidad del cosmos y supone una fuerza opuesta a su singularidad, a su *Selbst*, cf. *SE*, p. 76. Véase también Ana Lucas, *El trasfondo barroco de lo moderno (Estética y crisis de la Modernidad en la filosofía de Walter Benjamin)*, UNED, Madrid, 1992, pp. 173- 174.

⁴⁹² *Zur Kritik der Gewalt*, *op. cit.*, p. 126.

por el Maquiavelo alemán era una continuación de la concepción del Estado como «destino» (*Schicksal*).

Ahora bien, la clave del ensayo de Benjamin es que, frente a la violencia mítica, remite a una instancia alternativa que permita salir del vínculo entre derecho y violencia. Se trata de interrumpir la continuidad recíproca que convierte a uno en medio y fin del otro. Esa instancia alternativa la identifica con aquello que se opone al mito en todos sus frentes, el monoteísmo judío.⁴⁹³ La alternativa al mito de la violencia realizada en el derecho pasa por remitirse a una violencia no mítica, sino «divina» (*göttlich*). Esta violencia es tal solo de manera relativa, es decir, solo en la medida en que corta el vínculo entre violencia y derecho. Por eso describe Benjamin esta violencia como salvadora e incruenta, pues no atenta contra la vida del individuo. Para Benjamin, el mandamiento bíblico «No matarás» no tiene la misma consistencia que el derecho mítico.⁴⁹⁴ Este mandamiento no tiene como fin castigar o penalizar al hombre que haya cometido un asesinato (pues podría haber sido en defensa propia o de un inocente en peligro), sino orientar la acción hacia un mundo justo. El derecho mítico se ocupa de dominar la mera vida, lo que en el hombre se deja reducir a lo vivo, mientras que la violencia divina se ocupa de salvar lo humano de la vida, esto es, lograr una vida justa.⁴⁹⁵ La violencia divina se opone, en la forma de la suspensión del derecho violento,

⁴⁹³ Benjamin: «Como en todos los ámbitos se opone el mito a Dios, del mismo modo la violencia mítica se opone a la divina (*Wie in allen Bereichen dem Mythos Gott, so tritt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen*)», *op. cit.*, p. 127. Derrida, al que no seguimos aquí en su interpretación general del texto de Benjamin, sí enfatiza a nuestro juicio adecuadamente que la violencia divina opuesta a la mítica remite al judaísmo, cf. *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad*», trad. A. Barberá y P. Peñalver, Tecnos, 1997, Madrid, p. 127-128.

⁴⁹⁴ Cf. W. Benjamin, *op. cit.*, p.

⁴⁹⁵ Reyes Mate escribe en ese sentido: «La violencia divina está dispuesta a defender la vida y a morir por ella porque ve en la vida física no sólo el cuerpo, sino la posibilidad de la justicia», *Medianoche en la historia*, *op. cit.*, p. 149. Una de las dificultades hermenéuticas del texto de Benjamin reside en las distintas lecturas que los intérpretes han hecho del verbo *annehmen* en esta afirmación: «Die erste [la violencia mítica] fordert Opfern, die zweite nimmt sie an», *op. cit.*, p. 127. Derrida traduce ahí el verbo por «aceptar» el sacrificio, lo cual le lleva erróneamente a plantear que la violencia divina también realiza una especie de sacrificio, *Fuerza de ley*, *op. cit.*, p. 129; H. A. Murena, en la versión revisada por E. Mauro Zorita, también lo traduce por «aceptar», *op. cit.*, p. 117; igualmente la versión incluida en las *Obras completas* de Benjamin en español opta por «aceptar», *Obras II*, 1, p. 203. En cambio, la traducción de Reyes Mate opta por una versión, a nuestro juicio más correcta que la derridiana, que permite la interpretación que desarrollamos más arriba y que acerca el sentido de la crítica de la violencia benjaminiana a la crítica de Rosenzweig: «la primera (la mítica) exige sacrificios de los demás, la segunda (la divina) se hacer cargo de ellos», *cit. en Medianoche en la historia*, *op. cit.*, p. 149; sobre la

no como un estado de excepción que instaura un nuevo derecho alternativo, sino como el anticipo de la justicia divina. Según la interpretación que expone Slavoj Zizek del texto de Benjamin:

[...] la oposición entre violencia mítica y violencia divina reside en los medios y el carácter propio de cada cual, esto es, la violencia mítica es un medio para establecer el dominio de la *ley* (el orden social legal), mientras que la violencia divina no sirve a ningún medio, ni siquiera al castigo de los culpables para así restablecer el equilibrio de la justicia. Es tan solo el signo de la injusticia del mundo, de ese mundo que éticamente «carece de vínculos» [...] La violencia divina es precisamente no una intervención directa de un Dios omnipotente para castigar a la humanidad por sus excesos, sino una especie de previsión o anticipo del Juicio Final [...] La violencia divina debe distinguirse de la soberanía estatal en tanto excepción que funda la ley, pero también de la violencia pura como explosión anárquica.⁴⁹⁶

La violencia divina subvierte el orden de la violencia objetivizada en el derecho, pero su finalidad es la justicia.⁴⁹⁷ La distinción entre violencia divina y violencia mítica remite a la distinción entre justicia y derecho. La interpretación de Zizek permite aproximar aquí a Benjamin y Rosenzweig. En *La estrella*, el pueblo judío es la instancia que desvela, como pueblo eterno, la injusticia del mundo, la distancia entre el Reino y las figuras religiosas que pretenden haber alcanzado la eternidad. El derecho mítico en Benjamin se corresponde con la religiosidad pagana en Rosenzweig. Esta se afirma como falsa eternidad del Estado, mimesis política de la eternidad:

crítica de Reyes Mate a la interpretación derridiana, véase *Medianoche en la historia*, *op. cit.*, p. 18; cf. también el comentario de Reyes Mate a *Zur Kritik der Gewalt* en *Memoria de Auschwitz*, *op. cit.*, p. 157: «No es lo mismo exigir sacrificios de los demás que sacrificarse por ellos. Esa es, en cualquier caso, la diferencia entre violencia mítica y divina, una diferencia que desborda el cuadro de la moralidad privada pues Benjamin identifica violencia divina con justicia y violencia mítica, es decir, derecho, con poder».

⁴⁹⁶ Slavoj Zizek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, trad. A. J. Antón Fernández, Paidós, Barcelona, 2009, pp. 236-238.

⁴⁹⁷ W. Benjamin escribe en *Zur Kritik der Gewalt*: «La justicia es el principio de toda finalidad divina. El poder, el principio de toda violencia mítica (*Gerechtigkeit ist das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung, Macht das Prinzip aller mythischen Gewalt*)», *op. cit.*, p. 125.

Los dioses eternos del paganismo, en los que este seguirá viviendo hasta el final eterno; el Estado y el arte —el primero, la imagen idolátrica de los dioses cósmicos; el segundo, la de los personales— quedan encadenados allí por el Dios verdadero. Por mucho que el Estado reclame para el mundo el lugar más alto en el Todo [...] y por más que haga que se estanque el río del tiempo en las épocas de la historia del mundo [...], por mucho que hagan todo esto, el que está sentado en el cielo se burla de ellos.⁴⁹⁸

También Rosenzweig identifica la violencia política con el mundo de los dioses paganos. La vida que se resiste y se enfrenta a la violencia del derecho que pretende instaurar su eternidad, es manifestación del movimiento de la creación, es decir, de la relación de Dios con el mundo. La pretensión de totalidad del Estado es equivalente a su pretensión de eternidad. Ahí reside el origen religioso, mítico, de su condición violenta.

Para Benjamin, el ámbito alternativo al derecho mítico, es —en palabras de Juan Mayorga— una justicia «totalmente otra que se aguarda»⁴⁹⁹ identificada con la interrupción del orden establecido. En Rosenzweig, la anticipación simbólica del final mesiánico que constituye al pueblo judío desenmascara la historia de violencia y mantiene la esperanza de la justicia divina. Lo veremos con más detalle en el epígrafe 7. sobre el juicio de la conciencia frente al juicio de la historia.

4. La historia judía como límite al poder de la historia

En la primera parte de la *La estrella de la redención*, la estrategia de Rosenzweig había sido romper la totalidad idealista y garantizar la separación de Dios, hombre y mundo situándolos en la exterioridad de lo *metafísico*, *metalógico* y *metaético*. Este procedimiento se activa para abrir brecha en la apología idealista de la historia como guerra y del derecho como violencia. La exterioridad que permite plantear una alternativa, una perspectiva que podríamos llamar «meta-histórica», es la existencia del pueblo judío.

⁴⁹⁸ ES, p. 492.

⁴⁹⁹ Juan Mayorga, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, op. cit., p. 238.

La tematización de la condición metahistórica está expresada con bastante detalle en una conferencia que Rosenzweig impartió en diciembre de 1919 en su ciudad natal Kassel, titulada *Historia judía en el marco de la historia universal (Jüdische Geschichte im Rahmen der Weltgeschichte)* así como en otra conferencia pronunciada uno año después en la misma ciudad, titulada *El judío en el Estado (Der Jude im Staat)*.⁵⁰⁰

La Historia universal ejerce su poder sobre los pueblos. Las épocas históricas son formas de manifestación de ese poder (*Macht*) de la historia sobre las naciones. Pero las distintas etapas históricas no tienen fuerza sobre el pueblo judío. En éste se «ha roto el poder de la historia» (*die Macht der Geschichte ist gebrochen*). El tiempo de la historia no es el tiempo del pueblo judío, por eso la fuerza de la historia se quiebra en él. Su singularidad frente al poder de la historia tiene que ver con su específica vivencia del tiempo, a saber, su condición de «pueblo eterno».⁵⁰¹ La eternidad del pueblo significa su sustracción al poder o la violencia del tiempo (*Gewalt der Zeit*).

Por eso el pueblo judío no aspira, como el resto de los pueblos, a la soberanía y a la autosuficiencia (*Selbstständigkeit*). El deseo de soberanía, simbolizada en el poder de un rey, sería equivalente, según Rosenzweig, a una suerte de decadencia de la propia condición de pueblo eterno. El rechazo a la soberanía de un rey reside en la aceptación del Dios único. Las condiciones del poder político de todos los pueblos son invertidas por los «más grandes políticos de Israel» (*seine grössten Politiker*): los profetas. Rosenzweig no señala la singularidad de Israel aquí como una negación de la política, sino como una política distinta. El «principio fundamental» (*Grundsatz*) que orienta esta política específica de los profetas es la fe.⁵⁰²

⁵⁰⁰ «Geist und Epochen der jüdischen Geschichte», conferencia pronunciada en Kassel en 1919, en *Kleinere Schriften, op. cit.*, pp. 12-25; *Der Jude im Staat*, redactado en diciembre de 1920, en *GS III*, pp. 553-555; la temática de ambos escritos coincide plenamente con la tesis de *La estrella de la redención* sobre el pueblo judío, pero contiene formulaciones que permiten explicitarla con más precisión.

⁵⁰¹ «Un pueblo —pero libre de la violencia a la que están sometidos todos los otros pueblos, la violencia del tiempo (*der Gewalt der Zeit*), único entre los pueblos, entre los pueblos eterno (*ein ewiges*)», «Geist und Epochen der jüdischen Geschichte», *op. cit.*, p. 19.

⁵⁰² Un ejemplo paradigmático de este fe profética frente al rey es la del profeta Samuel y su relación con Saúl; cf. la interpretación filosófico-política de Alberto Sucasas en «Márgenes del Estado. Una lectura levinasiana de Samuel I», en *Memoria de la ley*, Riopiedras, Barcelona, 2002, pp. 71-96.

En un primer momento, la especial política de los profetas aparece principalmente como oposición a quienes quieren convertir a Israel en un pueblo como los demás. Pero con la destrucción de Jerusalén en el 587, la política profética dejó de ser meramente oposición para convertirse en la clave de la «nueva construcción del pueblo» (*der Neuaufbau des Volks*). En el exilio de Babilonia tiene lugar la conformación clave del pueblo judío. Hasta entonces, el monoteísmo puro no había sido asumido por todo el pueblo, sino por una minoría, especialmente por los profetas, que luchaban por separar al conjunto del pueblo de los cultos idolátricos. Con el exilio en Babilonia, escribe Rosenzweig, el monoteísmo «llega a ser realmente religión del pueblo» (*Volksreligion*). A partir de ese momento, Rosenzweig piensa que la tentación de soberanía y autosuficiencia de Israel será precaria y débil. En caso de formas de autonomía, como la lograda bajo el Imperio Romano, se trataría de un mero «regalo romano» (*römische Geschenk*), que «en cualquier momento podía ser recuperado».

La santidad de Jerusalén no tiene un sentido netamente territorial, puesto que es el centro espiritual de la diáspora, es un «reino de sacerdotes» (*Reich von Priestern*), que se extenderá después por todo el territorio del Imperio Romano. El regreso del exilio de Babilonia no cambia en nada para Rosenzweig esta dimensión ya compartida por todo el Israel del monoteísmo puro. Muchos no regresaron nunca exilio. La lengua hebrea deja de ser pronto una lengua de uso cotidiano para convertirse en lengua santa. Ya en la Alejandría de Filón es necesario traducir la Torá al griego para que los judíos de la diáspora puedan entenderla.

Esta concepción de la historia judía relativiza el año 70, fecha de la destrucción del Templo de Jerusalén, como momento determinante para el judaísmo y surgimiento del «judaísmo clásico y del periodo rabínico».⁵⁰³ El exilio de la diáspora que distinguía a Israel como pueblo eterno ya se había conformado. El Imperio Romano triunfó entonces, pero pereció siglos después definitivamente. Los proyectos imperiales marcan las épocas del mundo, pero estas son precisamente «épocas», periodos destinados a pasar y mudar por el transcurso del río del tiempo. En cambio, el pueblo judío sobrevive al Imperio Romano y los imperios porque no depende de su organización histórica en

⁵⁰³ Cf. Günter Stemberger, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, C.H. Beck, Munich, 2009 [*El judaísmo clásico. Historia y cultura del periodo rabínico*, trad. Lorena Miralles Maciá, Trotta, 2011].

épocas: «La estructuración en épocas pierde todo valor». Está instalado simbólicamente en una referencia transhistórica que le hace a la vez más joven y más viejo que cualquier imperio. Rosenzweig subraya la eternidad de Israel precisamente como oposición a los imperios del mundo.

Asimismo, la condición de pueblo eterno implica una relación única con el Estado. Ni en la Antigüedad ni en el presente, dice Rosenzweig en *Der Jude im Staat*, el judío ha sido ni «hombre de la *polis* ni esclavo de una ciudad como el hombre de la Antigüedad».⁵⁰⁴ La razón está en la fe monoteísta que relativiza hasta la negación cualquier afirmación de poder soberano:

[...] el Estado judío dispone de un cuerpo de sacerdotes antipolítico (una «Iglesia» libre en relación con el Estado), un cuerpo de profetas metapolítico (un espíritu independiente respecto del Estado). Esa es la razón por la que pueden reducir el Estado a nada. [...] Para los judíos, el Estado no está vivo (a diferencia de todos los otros pueblos) porque hay algo distinto que está vivo en el judío.⁵⁰⁵

Rosenzweig habla efectivamente de una reserva «antipolítica» y «metapolítica» del pueblo judío que impide reconocer una vida autónoma al Estado, esto es, que impide reconocerlo como entidad absoluta. El individuo adquiere sentido a través de su pertenencia a la *polis* y al Estado, pero ese sentido es reducido a nada en la interioridad judía. Por eso dice Rosenzweig que el judío puede estar en un Estado, pero el Estado no puede estar en el judío. Esa irreversibilidad o ausencia de reciprocidad entre individuo y totalidad ética manifiesta la distancia metapolítica judía.

La problemática filosófico-política de la anulación del individuo en el Estado hegeliano ha sido conducida aquí a un nivel nuevo. Vimos cómo, para Hegel, el cristianismo era una aportación indispensable para la construcción de una interioridad moral en el ciudadano que le hiciera identificarse conscientemente con la totalidad ética. Se trata de lo que en la lectura de *Hegel y el Estado* describimos como separación

⁵⁰⁴ *Der Jude im Staat*, op. cit., p. 554.

⁵⁰⁵ *Ibíd.*

cristiana de Iglesia y Estado o cristianización del Estado. Pero la «Iglesia» antipolítica de los sacerdotes o los profetas judíos no contribuye de ese modo a la cohesión interna del Estado, sino que la interrumpe: «el Estado no puede estar en el judío», escribe Rosenzweig.

Esta imposibilidad se expresa para Rosenzweig en la edad contemporánea en los fenómenos del sionismo y de la asimilación, asuntos tratados del mismo modo en los dos escritos que estamos analizando. El sionismo no escapa tampoco a la lógica de separación histórica del exilio y del pueblo eterno. El proyecto sionista aparece como lo opuesto a la descripción rosenzweigiana del pueblo judío: la pretensión de entrar en la historia como un pueblo más del mundo en la ocupación de un territorio, la recuperación del hebreo como lengua de la vida cotidiana y la construcción de un Estado. ¿Cómo se expresa entonces en el sionismo para Rosenzweig este límite judío al poder de las épocas de la historia? Responde Rosenzweig:

[...] pero lean *El Estado judío* de Herzl, por todos lados el itinerario reflexivo que se ve limitado a la mera política se ve desbordado por lo que es excesivo y políticamente inaplicable, una convicción casi ingenua de que este Estado judío deberá necesariamente ser algo totalmente diferente de lo que hasta ese momento ha sido el Estado, no solo un poco diferente de lo que hasta ese momento fue el Estado, sino el Estado de la justicia, el Estado modelo, el Estado ideal [...]⁵⁰⁶

La referencia al sionismo nos permite llamar la atención sobre dos aspectos importantes. Primero, el peculiar proyecto del sionismo dentro del judaísmo sigue manteniendo una relación dialéctica con la condición de pueblo eterno en tanto se presenta como un Estado modelo, un Estado de justicia. Segundo: la meta-política del pueblo eterno se caracteriza justamente por el principio de justicia universal que no puede identificarse con ningún orden político.

⁵⁰⁶«Geist und Epochen der jüdischen Geschichte», *op. cit.*, p. 24; y también *Der Jude im Staat*, *op. cit.*, p. 555. La lectura del libro de Herzl confirma la interpretación de Rosenzweig. Escribe Herzl: «El mundo se liberará a través de nuestra libertad, se enriquecerá con nuestra riqueza y se engrandecerá con nuestra grandeza. Y lo que hagamos allí [en Palestina] y solo allí por nosotros, tendrá un efecto poderoso y feliz en el bienestar de todos los hombres (*zum Wohle aller Menschen*)», *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage* [1896], Manesse Verlag, Zürich, 2006, p. 113.

La meta-política del pueblo eterno no es mera sustracción de la lógica del mundo, sino la anticipación simbólica de una justicia no realizada por los Estados del mundo. Por ello remite al descubrimiento de las injusticias de la política de las naciones. El modelo de Estado ideal en el proyecto de Herzl mantiene, para Rosenzweig, en su propia raíz, aunque marginada, la referencia del monoteísmo puro que reclamaban los profetas antes incluso del exilio a Babilonia. Pese a la voluntad del propio Herzl, en el movimiento sionista sobrevive, dice Rosenzweig, ese «salto judío fuera del tiempo, hacia la eternidad». Durante la Primera Guerra Mundial ha adquirido incluso «rasgos mesiánicos», a saber, el eco de los profetas envuelve el regreso a la tierra prometida y su esperanza en la redención para toda la humanidad.

En lo que respecta a la asimilación del judío con el proyecto emancipador Ilustrado, no se trataba únicamente de igualar al judío con el resto de los ciudadanos al precio de borrar por completo su singularidad. Detrás hay algo más que la mera normalización social y la equiparación de derechos. A la emancipación del judío va asociado el esfuerzo por la búsqueda de la humanidad común ideal, del hombre ideal: «Una vez desposeído de todo lo que tiene de demasiado judío, deberá necesariamente reencontrarse con los otros en el seno de la pura humanidad». Detrás de la emancipación del judío se esconde también la huella del «salto hacia lo eterno», rasgos mesiánicos: la justicia universal y la igualdad humana universal son expresiones de las promesas mesiánicas de redención.

De manera más explícita en relación con lo que estudiamos en este trabajo, Rosenzweig remite a la relación entre religión y política en una carta a Hans Ehrenberg del 5 de mayo del 1927:

Los profetas crearon la distancia respecto del propio Estado, los fariseos la crearon respecto de los Estados de la diáspora. (Distancia, no negación, en ambos casos, pero también en los dos casos distancia real, es decir, no-identificación). El siglo XIX destruyó ambas distancias, la farisaica en la práctica y la profética en la teoría (falsificándola como cosmopolitismo, cuando en realidad se trata de crítica revolucionaria del propio Estado). El sionismo se siente por sí mismo impulsado a una recuperación de la verdadera relación profética con su propio cuerpo social. Eso es

seguro. Lo que no es seguro es si y en qué medida se recuperará la distancia farisaica en la diáspora, que todavía perdurará en Palestina.⁵⁰⁷

Vemos confirmado aquí cómo el punto de vista de Rosenzweig activa la tradición profética que denuncia la idolatría del Estado.⁵⁰⁸ La distancia, la no-identificación se convierte en un componente esencial de la exterioridad simbólica. De esta pueden venir recursos filosóficos que ayuden a Europa. La posición crítica de Rosenzweig en relación con el sionismo tiene que ver con su conciencia de la distancia judía respecto de la historia. Notemos que, en el fragmento citado, el profetismo se asocia a «una crítica revolucionaria del propio Estado» (*revolutionäre Kritik des eigenen Staats*).

Y en la otra carta,⁵⁰⁹ redactada diez días después y enviada a Benno Jacob, también en el contexto de su debate sobre el sionismo, vuelve sobre la conexión-desconexión crítica entre religión y política:

¿Qué tipo de sionismo es el que debe afirmar el liberalismo? Ninguno y, en cierto sentido, todos. Es decir, debe crear la distancia (*Abstand*) frente a toda política, la distancia que reside en la esencia de la religión. La distancia no quiere decir ausencia de relación (*Beziehungslosigkeit*). Al contrario: la política debe recibir tanto la crítica como el impulso de la religión. Pero para que eso pueda suceder, la distancia es necesaria. Y eso es lo que le ha faltado al liberalismo.

Esa distancia es esencial al judaísmo. Una distancia que no es indiferencia a la política, sino a la vez «crítica» e «impulso». La distancia en la que insiste Rosenzweig puede inspirar entonces una vigilancia deconstructiva tanto de un exclusivo realismo político

⁵⁰⁷ *Briefe, op. cit.*, p. 586.

⁵⁰⁸ Cf. G. Bensussan, «Etat et éternité chez Franz Rosenzweig», *op. cit.*, p. 147. Leora Batnitzky considera que la específica actualización de la crítica a la idolatría es un criterio transversal para comprender *La estrella de la redención*. En relación con la crítica a la idolatría política, Batnitzky coincide en subrayar que la crítica de Rosenzweig al Estado y a la política tiene un sentido anti-idolátrico: «Rosenzweig usa la hermenéutica de la comunidad de sangre, en tanto opuesta a la comunidad definida por la tierra, para criticar una visión totalizante de lo político que considera idólatra», *op. cit.*, p. 176.

⁵⁰⁹ *Briefe, op. cit.*, pp. 586-587.

que defienda la vuelta al sistema westfaliano de relaciones policéntricas entre Estados, como de una paz impuesta por un ejército internacional al servicio de un proyecto imperial, la unificación planetaria de un Estado universal homogéneo. Al mismo tiempo, puede proporcionar el impulso que la autoafirmación moderna no parece capaz de darse sin caer en la renuncia a las grandes expectativas que desbordan al hombre, como acaba diciendo resignadamente Hans Blumenberg.⁵¹⁰ El impulso abre las posibilidades de lo político a un horizonte de humanización que no cabe encontrar en la autonomía exclusivamente laica. Por otro lado, se trata de salvaguardar una exterioridad crítica frente a cualquier forma definitiva de realización perfecta de la justicia en el derecho y en la política. La neutralización de esa diferencia podría vincularse a los peligros del totalitarismo. En ese sentido, la obra de Rosenzweig invita a repensar la política⁵¹¹ en relación con su exterioridad, es decir, a partir de la distancia crítica del «ojo profético».

Con esto Rosenzweig quiere indicar que sionismo y asimilación, en sus proyectos de normalización del pueblo judío, no logran borrar la huella interior que aquí tratamos de condensar en el término de metapolítica y metahistoria, a saber, la eternidad simbólica de Israel. Su capacidad simbolizadora remite a su condición diaspórica. Sionismo y asimilación buscan dejar atrás la eternidad simbólica del monoteísmo, pero en lo más íntimo no logran sustraerse a esa distancia, a esa no-identificación. El pueblo judío, escribe Rosenzweig al final del texto, «rompe los vasos de la historia». El pueblo judío «atraviesa intacto la historia» (*Er geht unberührt durch die Geschichte*). Su transtemporalidad no es indiferente a la historia, sino todo lo contrario. Su existencia significa la presencia muda que desvela «toda la miseria de la historia» (*alles Elend der Geschichte*) y «toda la imperfección [...] de la naturaleza y la cultura humanas» (*in alle Unvollkommenheit [...] der Menschennatur und Menschenkultur*).⁵¹² Frente a esa miseria de la historia, la palabra profética judía lanzada a la humanidad es la esperanza, la apertura a un futuro cualitativamente distinto. La apertura del futuro o de la esperanza en el futuro de la humanidad es central en la crítica

⁵¹⁰ Cf. *La legitimidad de la edad moderna*, op. cit.

⁵¹¹ Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*, op. cit., p. 141.

⁵¹² «Geist und Epochen der jüdischen Geschichte», op. cit., pp. 24-25.

de Rosenzweig al sionismo, tanto político, como cultural.⁵¹³ Como señala Leora Batnitzky, y como hemos visto en la detención del tiempo que persigue el Estado moderno, el nacionalismo convierte las exigencias de preservación presentes del Estado en absolutas. El pasado y el futuro quedan bloqueados o reducidos a las exigencias del presente. El sacrificio de los individuos particulares, como hemos estudiado en *Vox dei?* se justifica en atención a la preservación del Estado. En cambio, la apertura del futuro o de la esperanza en un porvenir nuevo para la humanidad está vinculada a la testimonio del pueblo judío como pueblo sin tierra, sin Estado como pueblo elegido:

⁵¹³ La posición de Rosenzweig frente al sionismo ha recibido varias matizaciones de parte de los estudiosos de su obra. Según Reinhold Mayer, la crítica de Rosenzweig al sionismo no puede ser confundida con una postura antisionista. Está claro que Rosenzweig, como Hermann Cohen, vincula la existencia y la misión del pueblo judío a la diáspora, al exilio, la normalización que supone el Estado de Israel puede significar también otra forma de asimilación. Pero eso no significa que Rosenzweig niega simplemente el sionismo. De hecho, para Rosenzweig, el movimiento sionista expresa y canaliza verdaderas fuerzas de renovación de la vida judía. El sionismo ha captado el problema de la asimilación, pero le ha dado una respuesta inadecuada; cabe decir que Rosenzweig no es ni sionista ni antisionista, cf. Reinhold Mayer, «Martin Buber et Franz Rosenzweig. Leur position à l'égard d'Israël», en Arno Münster, *La pensée de Franz Rosenzweig, op. cit.*, pp. 149-162. En el mismo sentido, S. Mosès señala que, a partir de 1927, Rosenzweig va a relativizar su crítica al sionismo, así como la mera equiparación entre asimilación y sionismo. Rosenzweig reconoce entonces la «dimensión sagrada» del judaísmo con la que puede conectar el sionismo a diferencia de grupos asimilados de la diáspora, en Mosès, *Système et révélation, op. cit.*, p. 210. Estos matices no cancelan en ningún caso la tesis de la metahistoricidad del pueblo judío en exilio, pero permiten pensar una posible actualización del planteamiento de Rosenzweig después de la Shoah y de la creación del Estado de Israel. L. Batnitzky ha tratado de pensar esta actualización. Para Rosenzweig, el judaísmo no es solo un legado espiritual, sino una realidad dependiente de la existencia del pueblo judío. En la medida en que el Estado de Israel garantiza la existencia del pueblo judío frente a nuevas formas de antisemitismo, el sionismo político sería fundamental para sostener el judaísmo. Según Batnitzky, esto no significa convertir el sionismo político en la realización del mesianismo. La tesis de Rosenzweig sigue siendo válida en última instancia: la conexión con la diáspora, que testimonia la no-redención del mundo, es definitoria del sentido del judaísmo: «Though he [Rosenzweig] would embrace the practical reality and even necessity of the State of Israel, he would be highly critical of any theological evaluation attached to the State [...] Only in relation to the diaspora can the modern State of Israel remember the Jewish mission to the Nation», en *Idolatry and representation, op. cit.*, p. 206. La cuestión que aparece entonces es ¿no implican estas matizaciones de Mosès y Batnitzky la neutralización del potencial crítico del pensamiento rosenzweigiano? Las virtualidades de su pensamiento para la comprensión de lo político, no neutralizadas, conducen a un replanteamiento de fondo de nociones como ciudadanía, democracia, universalidad, etc. Véase también Emmanuel Taub en *El mesianismo, la Shoá y el Estado de Israel en la construcción de la identidad judía moderna: ¿puerta al antisemitismo en el siglo XXI?*, manuscrito de la ponencia presentada en el Congreso «Poder ser diferente sin temor: antisemitismo y exclusión, ayer y hoy», CSIC (Madrid), 7-9 de marzo del 2012.

Una identidad de grupo orientada a la tierra es una identidad orientada al presente. Matar y morir por la tierra es acercar el presente de una manera unidimensional. Rosenzweig indica que, aunque los sionistas y otros nacionalistas hacen sus reivindicaciones sobre la tierra remitiéndose al pasado, su reivindicación está en realidad orientada al presente. Sus visiones del pasado están asimiladas a lo que ellos creen que son las necesidades del presente. De esto modo, la llamada de los nacionalistas a un nuevo futuro es en realidad una obliteración del pasado. La tierra se convierte en el objetivo de su aquí y su ahora.⁵¹⁴

En *La estrella de la redención* volvemos a encontrar estas tesis de fondo, aunque falten algunas referencias explícitas a la oposición de los profetas, al sionismo y la asimilación que hemos subrayado en la lectura de *Jüdische Geschichte im Rahmen der Weltgeschichte* y *Der Jude im Staat*. Sin embargo, la consonancia es evidente. La eternidad del pueblo judío sistematiza ahora la triple santidad de la tierra, la lengua y la ley. Veámoslo ahora en *La estrella de la redención*.

4.1 La tierra y el extranjero

A diferencia de cualquier pueblo, que arraiga y se alimenta de un territorio que ocupa y defiende por todos los medios como suyo, el pueblo judío se remite a una tierra *ausente*. La tierra es para ellos «santa» (*heilig*). El judío vive en el exilio, separado de las exigencias guerreras que implican poseer y vivir en una tierra propia. Esa separación, el sentido del exilio perduraría de algún modo incluso si habitara un día en la Tierra prometida, pues ésta pertenece en última instancia a Dios. Lo que le está prohibido al pueblo judío entonces en relación con la tierra es la «propiedad», poder llamar definitivamente suya. Por eso escribe Rosenzweig que el judío permanece siendo un extranjero incluso en su propia tierra.⁵¹⁵ La impropiiedad de la tierra prometida, su sustracción a toda propiedad humana remite a su santidad (*Heiligkeit*). En la santidad tiene su fuente el anhelo judío que no puede satisfacerse en ningún territorio limitado:

⁵¹⁴ L. Batnitky, *op. cit.*, p. 175.

⁵¹⁵ *SE*, p. 333.

[...] [la santidad] eleva (*steigert*) su anhelo (*Sehnsucht*) por la perdido hacia el infinito y no permite que llegue a instalar su hogar del todo en ninguna otra tierra;⁵¹⁶

El anhelo de lo infinito vuelve al pueblo judío sobre sí mismo. Su identidad se reúne entonces en un punto que para los otros pueblos es una característica entre otras, la comunidad de sangre. Lejos de ver aquí una implicación de criterio racial, se trata de una característica de sentido meta-histórico o metafísico, en el sentido apuntado por Stéphane Mosès.⁵¹⁷ El sentido de la «comunidad de sangre» (*Blutgemeinschaft*) es señalar la separación de cualquier destino exterior histórico ligado a un territorio: «das Volk ist Volk nur durch das Volk», su sentido es el de la separación respecto del destino externo del mundo.⁵¹⁸ Es importante comprender con mayor precisión la remisión de Rosenzweig a la sangre. A pesar de la reminiscencia romántica que significa fundar la condición del pueblo en la oscuridad del origen, en la sangre del pueblo, hay que identificar con claridad cómo esta comunidad de sangre es por completo ajena a los lazos naturales o maternos propios del concepto romántico de pueblo y nación.⁵¹⁹ La desnaturalización de la idea de pertenencia al pueblo por la sangre significa cortar los asideros con cualquier forma de pertenencia territorial que define la identidad de los pueblos. La remisión a la sangre es la remisión hacia la interioridad judía, pero su eternidad, como vimos, reside en la fe del pueblo.⁵²⁰

⁵¹⁶ *Ibíd.*

⁵¹⁷ S. Mosès, *El ángel de la historia*, *op. cit.*, p. 59.

⁵¹⁸ *ER*, p. 363 [*SE*, p. 333]: «Nuestra vida ya no está enlazada con nada externo. Echamos en nosotros mismo raíces, y carecemos de ellas en la tierra».

⁵¹⁹ Así lo comprende también Massimo Cacciari: «Esa “sangre” deja de tener, para él [Rosenzweig], cualquier forma de “naturalidad”. Su vínculo con la tierra se ha roto», *Icônes de la loi*, *op. cit.*, p. 36. En el mismo sentido lo interpreta S. Žižek en «Prójimos y otros monstruos: un alegato a favor de la violencia ética», en S. Žižek, E. L. Santner y K. Reinhard, *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*, trad. C. Piña, Amorrortu, Buenos Aires, 2010, p. 205.

⁵²⁰ M. Cacciari, *op. cit.*, p. 37. Así lo sintetiza Cacciari: «La raíz de la sangre se opone absolutamente a todo enraizamiento», *op. cit.*, p. 47.

Leora Batnitzky explica las dos dimensiones que tiene la referencia a la sangre en *La estrella de la redención*: la dimensión epistemológica y la dimensión de la universalidad. La centralidad de la sangre en Rosenzweig significa un giro anti-idealista con respecto a la concepción del judaísmo de Hermann Cohen. Ambos reivindican que las ideas de universalidad propias del monoteísmo ético tienen su raíz en el judaísmo. Pero Cohen —por ejemplo en *Deutschtum und Judentum*— comprende el judaísmo precisamente como un constructo filosófico que ha generado la idea ética de universalidad. En cambio, Rosenzweig no subraya que el judaísmo como idea haya generado la noción filosófica de universalidad, sino que esta depende de la existencia diríamos física o carnal, del «pueblo judío». Si Cohen remite el monoteísmo ético y su idea de universalidad al judaísmo, Rosenzweig lo conecta con la existencia del pueblo judío. La diferencia entre ambas posturas se explica a partir de la distinción entre los conceptos de *Vertretung* («representación» que implica una presencia real del representante) y *Vorstellung* («representación», pero en el sentido de de expresión simbólica, ideal). Para Cohen, el judaísmo es una *Vorstellung* de la universalidad humana futura. Para Rosenzweig, el pueblo judío representa en el sentido de *Vetretung* la universalidad mesiánica. Según Leora Batnitzky, esto significa un límite al poder omnicomprendivo de la razón o de la filosofía. La existencia del pueblo judío, como pueblo, esto es, su vínculo carnal como vínculo de sangre, testimonia la revelación de Dios. La universalidad del monoteísmo ético no puede fijarse de manera definitiva en un constructo conceptual definitivo controlado por el hombre. Esto significaría el peligro de asimilación cultural o filosófica del judaísmo y, por tanto, la desactivación de su idea de universalidad:

La noción de comunidad de sangre apunta al error categorial de igualar judaísmo y filosofía o filosofía con judaísmo, análogo al error categorial del que Rosenzweig acusa a Cohen cuando este compara «judaísmo» y «germanidad» en su famoso ensayo «*Deutschtum und Judentum*». [...] A diferencia de Cohen, Rosenzweig insiste en que la existencia del pueblo judío es mucho más importante que cualquier idea. La comunidad judía en general, y la comunidad de sangre en particular, no es un ideal regulativo, sino

que marca el límite de la filosofía. Para Rosenzweig, la sangre judía y no la idea de judaísmo, testimonia la revelación divina.⁵²¹

Hasta ahí la dimensión epistemológica de la prioridad de la sangre como límite a la completa traducción filosófica del judaísmo. El pueblo judío pone un límite a esa traducción. Pero el sentido central de la referencia a la sangre, según Batnitzky, es el testimonio de una universalidad futura sin exclusiones, la esperanza mesiánica, precisamente más allá de toda comunidad basada en la posesión de la tierra constituida por las fronteras de un Estado. La comunidad de sangre a lo largo de generaciones es en el fondo una crítica del nacionalismo. Por eso Batnitzky relaciona la prioridad de la sangre en Rosenzweig con su crítica o con su no-identificación con el sionismo:

La crítica de Rosenzweig al sionismo como forma de nacionalismo asociado a la tierra está conectada de manera significativa con su visión sobre el modo en que se produce el sentido. Al señalar que el judaísmo es una comunidad de sangre y no territorial, Rosenzweig no busca describir las formas en las que los judíos son diferentes de los no-judíos. Antes bien, usa la hermenéutica del judaísmo como comunidad de sangre para criticar lo que cree es la aproximación fallida de una identidad orientada a la tierra. La sangre, para Rosenzweig, es esperanza para el futuro. Los judíos esperan para el futuro viviendo su hogar en la sangre de sus venas.⁵²²

El sentido de la comunidad de sangre, el Israel carnal, es de una esperanza que articula una crítica radical del nacionalismo y de las distintas formas políticas nacionales y estatales de plantear la universalidad. Según *La estrella de la redención*, el testimonio (*das Bezeugen*) del pueblo judío reside en la existencia y procreación (*das Erzeugen*), la permanencia, por tanto, del pueblo judío como comunidad no identificada con ningún territorio ni con ningún Estado, como pueblo extranjero. El sentido de la comunidad de sangre remite a la esperanza para toda la humanidad.

⁵²¹ L. Batnitzky, *Idolatry and representation. The philosophy of Franz Rosenzweig reconsidered*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2000, p. 75.

⁵²² L. Batnitzky, *op. cit.*, p. 173.

Esta esperanza testimoniada por la comunidad sin territorio tiene un efecto crítico. El deseo y el proyecto de plenitud identitaria del nacionalismo es puesto en cuestión por una comunidad exiliada de todo territorio y de la conjunción entre sangre y suelo. Para L. Batnitzky, el pueblo judío inquieta y subvierte la presunta solidez de los pueblos porque representa «un signo de misterio más allá de este mundo» (*a sign of mystery beyond this world*).⁵²³ El misterio está asociado a su condición de extranjero entre las naciones. La perturbación de la identidad de la *Heim*, de la casa, del hogar y de la autosuficiencia de los pueblos, estaría en el origen de la *Unheimlichkeit* que despierta el pueblo judío para los nacionalismos. Ahí reside para Rosenzweig la causa de todo antisemitismo: el rechazo de los pueblos al cuestionamiento de su propia autosuficiencia, de su propia auto-idolatría política.⁵²⁴

Asimismo, L. Batnitzky defiende la existencia de una relación entre la noción freudiana de lo *Unheimlichkeit* y la ambigüedad con que Freud percibía la condición del pueblo judío en la sociedad moderna.⁵²⁵ Pero lo importante de esta relación es el sentido específico que le da Rosenzweig, que ciertamente está por completo alejada la de Freud. Lo *unheimlich* del pueblo judío es para Rosenzweig el signo de esperanza de redención.⁵²⁶

⁵²³ Batnitzky, *op. cit.*, p. 92.

⁵²⁴ Batnitzky ejemplifica este rechazo antisemita a la *Unheimlichkeit* judía con el famoso ensayo de R. Wagner el «Judaísmo en la música», en *Judaism in Music and Other Essays*, trad. W. Ashton Ellis, University of Nebraska, Lincoln, 1995. Wagner percibiría la extranjería y extrañeza cuestionadora del pueblo judío para las naciones europeas, pero su respuesta es el rechazo antisemita. Para Rosenzweig, en cambio, esta extrañeza, basada en la comunidad de sangre, es testimonio de esperanza para la humanidad; Batnitzky, *op. cit.*, pp. 91-92.

⁵²⁵ L. Batnitzky, *op. cit.*, p. 93.

⁵²⁶ L. Batnitzky: «Rosenzweig explica que la inquietud y la interrupción de lo conocido, del hogar, es precisamente lo que la revelación judía ofrece al mundo. Los judíos son diferentes porque no tienen hogar en el mundo, por eso distorsionan la mismidad hogareña de los otros.», *op. cit.*, p. 94. En su lectura de *La estrella de la redención*, Ricardo Forster apunta también a la condición *unheimlich* del pueblo judío como extranjero: «Rosenzweig recupera el sentido sagrado de la diáspora, vuelve sobre la idea y la experiencia de una errancia eterna, ese deambular por un mundo exterior que, en la travesía histórica del judaísmo, no cobra ningún significado por sí mismo, apenas se vuelve una pequeña marca en el cuerpo del caminante, Es esta experiencia la que constituye un escándalo, lo intolerable en grado sumo, pues asume el carácter de lo incomprensible, lo ajeno y lo insólito», en «(Des)habitar el exilio: Franz Rosenzweig y lo judío», en *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*, Buenos Aires, 2003, p. 191.

4.2 La lengua

Junto a la tierra, otro elemento clave en la definición identitaria de un pueblo es la lengua. La idea del genio de la lengua, elaborada en el romanticismo alemán —por ejemplo en el pensamiento de Herder— es una fuerza nacional orgánica que manifiesta la globalidad supra-individual del pueblo. La unidad de la lengua es un elemento esencial en la configuración del nacionalismo moderno. La afirmación y conservación de la lengua de las naciones obedece a una lógica similar a la que impulsa el establecimiento del poder del Estado: la eternidad del pueblo.⁵²⁷ Esa es la tendencia natural de los pueblos en relación con su identidad, pero se trata de no confundir esa pretensión con la de eternidad, esto es, con la de un nacionalismo que adquiere el sentido religioso de la eternidad. Eso es justamente lo que ha sucedido en los nacionalismos modernos. Lo importante, no obstante, es subrayar la relación que existe entre identidad lingüística de una nación y la política lingüística propiciada por el propio Estado. Su vínculo no sería casual, sino producto de una misma tendencia en la búsqueda de la perdurabilidad. Frente a la lengua viva que identifica a los pueblos y a las políticas lingüísticas que promueven la conservación de su identidad, la exterioridad metapolítica del pueblo judío tiene que expresarse como una completa diferencia a la identificación lingüística de las naciones. La diáspora judía implica así, como escribe Ricardo Forster, un «contranacionalismo».⁵²⁸

Para Rosenzweig, el pueblo judío ha perdido su propia lengua, es decir, no tiene en propiedad ninguna. Debe usar las lenguas de los pueblos en los que habita como «huésped» (*Gast*). Cuando el judío permanece aislado del contacto con el pueblo en cuyo país habita, usa la lengua del pueblo del que ha emigrado. Así sucedía con los sefardíes en los Balcanes o con el ídich en los países del Este. La distancia judía se expresa asimismo en el peculiar uso del idioma de acogida, un uso específico que lo separa de sí mismo a través de un sentido peculiar de lo bello o lo feo en esa lengua.⁵²⁹

⁵²⁷ Rosenzweig: «Los pueblos tienen sin duda razón en luchar por su propia lengua; pero deberían saber que con ello no luchan por su eternidad, sino que lo ganado en esa lucha siempre es algo diferente a la eternidad: tiempo.», *SE*, p. 334.

⁵²⁸ R. Forster, *op. cit.*, p. 180.

⁵²⁹ *SE*; p. 335.

Ahí se hace visible cómo el judío se siente en la vida de la lengua de llegada «siempre en el extranjero» (*sein Sprachleben stets in der Fremde fühlt*).⁵³⁰

La pérdida de su propia lengua como lengua viva, y por tanto, sujeta al tiempo y destinada a la muerte, tiene que ver con la condición santa del hebreo. El destino del hebreo para la oración y la liturgia lo exilia de la vida cotidiana y, por ello, en el plano simbólico, del tiempo de las naciones. La lengua sagrada tiene un sentido meta-político análogo al de la tierra:

La santidad (*Heiligkeit*) de la propia lengua actúa de manera semejante a la santidad de la propia tierra: desvía lo último del sentimiento fuera de la vida cotidiana; impide al pueblo eterno vivir por completo unido al tiempo (*ganz einig mit der Zeit zu leben*),⁵³¹

⁵³⁰ SE, p. 335. En *El monolingüismo del otro*, trad. Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 1997, pp. 84-89, Derrida plantea que esta desapropiación de la lengua está atenuada porque no se contempla en ella la posibilidad histórica de usar la lengua del colonizador. Derrida observa que Rosenzweig habla del uso que hace el judío de la lengua de acogida en tanto que «huésped», pero no en tanto que «colonizado». Habría una experiencia de desapropiación más radical que la expuesta por Rosenzweig en *La estrella de la redención*. Además, Derrida, subraya la relación positiva de Rosenzweig con el alemán. La traducción al alemán de la Biblia hebrea emprendida por Rosenzweig y Buber y su idea de ofrecerla a la cultura alemana como un *Gastgeschenk* (regalo de huésped) darían prueba de ello. A esa relación positiva con el alemán suma Derrida dos elementos que relativizan el exilio de toda lengua nacional del judío: la existencia de judeo-lenguas como el ídich o el ladino y la perdurabilidad del hebreo en la liturgia como lengua propia. Frente a ello, Derrida opone la desposesión radical de los judíos argelinos de su generación como expresión de una desapropiación absoluta. Más allá de esa comparación, como indica Gérard Bensussan, la lectura de Derrida subraya la posibilidad constante de que la exterioridad judía sea sometida a diferentes formas de reapropiación, cf. G. Bensussan, «Le reste et le dernier. Rosenzweig et Derrida», en *Dans la forme du monde*, op. cit., p. 49; véase también sobre la lectura derridiana de Rosenzweig el comentario de Dana Hollander, *Exemplarity ad Chosenness. Rosenzweig and Derrida on the Nation of Philosophy*, Stanford University Press, California, 2008, pp. 138-147. Asimismo, la concepción rosenzweigiana de la santidad transnacional o antinacionalista de la lengua hebrea es el tema de fondo del texto de Gershom Scholem de 1926 «A propósito de nuestra lengua. Una confesión. Para Franz Rosenzweig». Scholem problematiza su posición crítica anterior de la negativa valoración rosenzweigiana del sionismo. Frente a la primera identificación sin fisuras entre la disimilación judía y el sionismo, Scholem expresa su temor a que la completa secularización de la lengua hebrea conlleve peligros para la propia supervivencia del judaísmo. Con ello, asumiendo al menos en parte la importancia de la santidad no nacionalista del hebreo defendida por Rosenzweig, articula una autocrítica en relación con su posición sionista; al respecto véase S. Mosès, *El ángel de la historia*, op. cit., pp. 208-210. Derrida también se ha ocupado de interpretar la carta de Scholem a Rosenzweig en *Les Yeux de la langue. L'abime et le volcan*, Galilée, París, 2012.

⁵³¹ SE, p. 335.

Vimos en *Hegel y el Estado* que la «unión con el tiempo» había sido la salida del joven Hegel a la crisis de no-reconciliación con el mundo. El proyecto filosófico hegeliano era la unión de la razón y la historia. Ahora Rosenzweig contrapone la práctica litúrgica a la unión completa con el mundo. La lengua santa, ajena a la vida cotidiana, articula también la no-reconciliación del pueblo judío con el tiempo del mundo.

Rosenzweig describe la diferencia entre el hebreo y las lenguas de los pueblos de manera homóloga a la diferencia entre el exilio judío y el Estado-Nación. La santidad del hebreo se distingue del nacionalismo lingüístico:

La diferencia entre esta vivacidad [del hebreo] y la de una lengua profana viva es solo que en aquella nada de lo que fue asumido una vez puede llegar a perderse; la lengua se vuelve cada más rica; mientras que las lenguas de los pueblos se hallan bajo la ley de una autopurificación continua y en ocasiones con un destino catastrófico; esta autopurificación, a pesar de su paso a la escritura y con ello la conversión en clásico de un determinado estado histórico de la lengua, (lo clásico sería entonces, en cierta medida, la santidad mundana de una lengua), asegura a las lenguas la posibilidad de seguir siendo habladas. En cambio, la vida de la lengua eterna se realiza, como la del pueblo, no en una sucesión de muerte y resurrección, a través de la que todo lo viviente terreno puede extenderse sólo sobre el periodo acotado de la duración natural, sino es un no poder morir (*Nichtsterbenkönnen*), no querer morir (*Nichtsterbenwollen*), no tener permitido morir (*Nichtsterbendürfen*).⁵³²

La lengua de los pueblos del mundo está sujeta al devenir temporal del pueblo, a lo que Rosenzweig llamó tanto en *Vox dei?* como en *La estrella de la redención* la «vida del pueblo», es decir, la vida que está sujeta a una «duración natural» (*natürlichen Dauer*). El hebreo como lengua santa se mantiene al margen de la temporalidad, de la relación entre renacimiento y desaparición. La noción de canon clásico en las literaturas nacionales expresa indirectamente, como sucede con el anhelo de perdurabilidad eterna del Estado, el deseo de una eternidad de la lengua nacional. El resultado es una «santidad mundana» (*weltlichen Heiligkeit*) de la lengua en cuestión. La santidad de la lengua hebrea en Rosenzweig tiene un sentido metapolítico. La santidad de la lengua se

⁵³² «Neuhebräisch?», en *Zweistromland*, *op cit.*, p. 102.

opone al nacionalismo, que se alimenta de las «fuerzas milagrosas de la raza, el suelo y sobre todo de la lengua» (*Wunderkräften der Rasse, des Bodens und vor allem eben der Sprache*).⁵³³

4.3 Las costumbres cambiantes y la intemporalidad de la ley

La crítica rosenzweigiana a la mimesis política de la eternidad significaba que el Estado reprimía, a través del control violento del tiempo, el fluir de la vida temporal del pueblo. Esta vida se desarrolla en el tiempo de manera natural a través de las costumbres que cristalizan en leyes y que van cambiando de acuerdo con las necesidades de la vida de los pueblos. El Estado opera violentamente cuando impide que el pueblo dinamice sus costumbres:

[...] los pueblos están vivos cuando constantemente están transformando su hoy en una nueva costumbre, en algo nuevo eternamente de ayer, y simultáneamente, van sacando de su hoy nueva ley para el mañana.⁵³⁴

La costumbre que deviene ley complementa la unificación y cohesión del pueblo que procuran la posesión de la tierra y la propiedad de una lengua común. Las costumbres y las leyes que se ajustan a su dinamismo, a una relación del pueblo con su pasado compartido y con su futuro conforman la apropiación del tiempo del pueblo: «Ganan así [...] la última y más poderosa garantía de la vida propia».⁵³⁵

En cambio, la ley del pueblo judío no es producto de la cristalización de las costumbres de la vida del pueblo a lo largo del tiempo, sino que es recordada y cumplida como intemporal e inmutable. La relación del pueblo con la Ley está más allá de todo derecho histórico o temporal de las naciones, no está sujeta ni a los cambios de las costumbres en el despliegue de la vida, ni a las represiones violentas con las que el Estado pretende controlar la vida del pueblo. Y, por tanto, tampoco a la violencia que la

⁵³³ *Ibid.*, p. 100.

⁵³⁴ *ER*, p. 360.

⁵³⁵ *ER*, p. 361.

propia vida debe ejercer para liberarse de la opresión del Estado, es decir, de la irrupción de los derechos de la vida en la revolución.

Si el pueblo judío está instalado simbólicamente en la eternidad, entonces la condición de las costumbres como herencia del pasado y prolongación en el futuro, no puede tener el mismo sentido que en los pueblos del mundo. A la noción de costumbre transmitida se asocia el aumento de dichas costumbres a medida que el pueblo vive y crea su historia. Pero el pueblo judío no aumenta o progresa, en sus costumbres, del pasado al futuro. Su eternidad consiste precisamente en esa suspensión simbólica de la relación progresiva entre pasado, presente y futuro:

La costumbre y la ley, que ahora no pueden ni aumentar ni mudar, van a parar al tanque único de lo que vale tanto en la actualidad como en la eternidad. Una única forma de vida, que encierra en sí costumbre y ley, llena y cumple el instante y lo hace eterno. Mas de esta manera queda, por cierto, el instante sustraído a la corriente del tiempo, y la vida, al ser santificada, no es ya viviente.⁵³⁶

La eternidad no significa en el lenguaje rosenzweigiano una infinitud del tiempo o una ilimitación del tiempo, sino que es comprensible como oposición al tiempo del crecimiento de la vida, al río del tiempo. La eternidad se identifica con la actualidad. La eternidad remite a un instante que la vida del pueblo judío, a través de la liturgia, convierte en eterno, es decir, remitido simbólicamente a un más allá del tiempo. Esto se expresa en la inmutabilidad de la ley. Su sentido transtemporal es de nuevo expresión de la condición meta-política del pueblo eterno. La Torá no está sujeta a los cambios de costumbres ni a las revoluciones políticas que instauren nuevas leyes más adecuadas a las nuevas costumbres del pueblo.

Y mientras que los pueblos viven en revoluciones en las que sin cesar la ley muda su vieja piel, aquí reina la ley que ninguna revolución echa por tierra.⁵³⁷

⁵³⁶ *Ibíd.*

⁵³⁷ *ER*, p. 361.

Las costumbres articuladas en leyes exponían la apropiación del tiempo que realizan los pueblos del mundo. El pueblo judío no reagrupa el tiempo en una unidad de pasado-presente-futuro como la de los otros pueblos. El pasado no se aleja en relación con un presente que avanza en el futuro y acumula sucesos, historias y tradiciones nuevas que van conformando la fisonomía cambiante de cada pueblo. El pasado está en el mismo punto en cada momento para todos los miembros del pueblo eterno:

[para el judío] el recuerdo histórico no es ningún punto fijo en el pasado que vaya estando cada año un año más pasado, sino que es un recuerdo siempre igual de cercano, que propiamente no ha pasado, sino que es recuerdo eternamente presente.⁵³⁸

Para comprender el alcance e implicaciones filosóficas de esta singular identidad judía es clarificador señalar el contraste entre *La estrella de la redención* y *El nomos de la tierra* de Carl Schmitt.⁵³⁹ Para Schmitt, la posibilidad de aplicar el derecho depende de una *Landnahme* originaria, de una apropiación primitiva de la tierra. No hay medida ni criterio de distribución que no vaya acompañado del poder sobre un territorio. El *nomos* nace de la posesión de la tierra, hunde su raíz en el suelo. El desierto y el mar lo interrumpen, obstaculizan su continuidad, pero también el tiempo, el fluir incesante de la vida de los pueblos. La ley como *Gesetz*, el orden de lo establecido, intenta detener ese flujo, como veíamos, hacer permanente su vinculación al territorio. Su sujeción a la tierra, sostenida en virtud de la violencia en un determinado lapso de tiempo, hace del Estado una instancia con pretensiones de divinidad. Ante el pueblo judío, ese dios no puede aparecer sino como un ídolo. La Ley de la que guarda memoria en el exilio, que le sustrae a toda guerra y revolución, se convierte directamente en un margen exterior que no depende del dominio de un territorio, una instancia desde la que desenmascarar la falsa pretensión de absoluto del *nomos* de la tierra. Si la historia mundial está organizada por la conquista y la colonización, el pueblo judío sale de la historia porque

⁵³⁸ *ER*, pp. 361-362.

⁵³⁹ Seguimos aquí a Massimo Cacciari en *Ícônes de la loi*, *op. cit.*, pp. 52-60.

su tierra y su Ley son santas y separadas. Ponen en evidencia una universalidad que no se identifica con una unificación violenta del mundo.

4.4 Pueblo eterno y comunidad litúrgica transpolítica

La fenomenología de la vida litúrgica y comunitaria del pueblo judío desarrollada en *La estrella de la redención* puede leerse como una alternativa a la política estatal, es decir, una crítica a la mimesis de lo eterno. Esa es la lectura que propone R. Gibbs, la descripción rosenzweigiana de la conformación comunitaria en el pueblo judío es la anticipación simbólica de una vida humana que ha superado la violencia política:

Rosenzweig presenta primero el judaísmo como el rechazo del Estado (*rejection of the state*) en tanto que éste usa la fuerza. Después continúa tratando las prácticas sociales que crean la comunidad desde dentro.⁵⁴⁰

La oposición crítica de la eternidad simbólica judía no es solo la negación de la jurisdicción de la Historia universal en abstracto, sino que implica un conjunto de prácticas comunitarias que manifiestan simbólicamente esa alternativa metapolítica como una apertura a nuevas posibilidades de convivencia política liberadas de lógica de la violencia. En ese sentido Miguel García-Baró señala que el pensamiento rosenzweigiano no es solo una metapolítica crítica de la Modernidad, sino la apertura de una política futura verdaderamente nueva. Esta remite a un despliegue de las formas de vida comunitaria vividas de manera condensada en la liturgia:

[...] la nueva política que tiene Rosenzweig que presentar no podrá consistir en un regreso (posible o solo de anhelo) al republicanismo griego o al rusoniano (y en esto diferirá tanto de Arendt, por un lado, como del socialismo utópico —ni que decir tiene que también del «socialismo científico» —, por otro). Y es que la nueva política estará construida como futuro de la revelación, como prolepsis del futuro-futuro mesiánico,

⁵⁴⁰ Robert Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, *op. cit.*, p. 137. Seguimos en este epígrafe las claves de lectura de Gibbs.

como anverso de la mística o expresión *ad extra* de la liturgia. Tal política no es simplemente meta-política de la modernidad sino un algo nuevo, que prolonga la flecha lanzada que es la Biblia (el Talmud o el Nuevo Testamento).⁵⁴¹

La alternativa a la política de la violencia se construye en la vida comunitaria y litúrgica como conformación gradual de un silencio compartido por los miembros de la comunidad. El silencio expresa en la fenomenología rosenzweigiana de la liturgia la máxima vinculación personal e intersubjetiva, igualitaria y libre: la eternidad de la redención como «concordia» entre los hombres.⁵⁴² Se trata de un silencio absolutamente distinto al del hombre metaético descrito en el primer libro de *La estrella de la redención*. El silencio comunitario ha realizado el proyecto de unión del propio lenguaje: *Das Wort vereinigt, aber die Vereinigten schweigen* («La palabra une, pero los unidos guardan silencio»). El silencio expresivo del vínculo entre los hombres lo manifiesta la vida comunitaria y litúrgica en tres momentos de profundidad creciente: la escucha común, la comida comunitaria y el saludo. Veamos en qué sentido la interpretación rosenzweigiana de estas experiencias de vida comunitaria pueden leerse como inspiración de una alternativa a la política estatal basada en la violencia.⁵⁴³

4.4.1 La escucha comunitaria

La preparación para la concordia del silencio compartido comienza por el aprendizaje de una escucha distinta a la necesaria para el diálogo. En la escucha del diálogo es preciso responder, opinar, mostrar acuerdo o desacuerdo. Esto ya se lleva a cabo en el turno mismo de escucha del interlocutor. Frente a la escucha del diálogo, Rosenzweig remite a un «oír sin réplica». La réplica implica la intervención de un individuo, mientras que Rosenzweig está hablando del proceso que avanza hacia la conformación de la comunidad.

⁵⁴¹ Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe*, *op. cit.*, p. 265.

⁵⁴² *ER*, p. 367.

⁵⁴³ R. Gibbs: «En cada nivel Rosenzweig muestra cómo la práctica social ofrece una alternativa a la fuerza del Estado (*force of the State*) en lo que respecta a la constitución de la comunidad», *op. cit.*, p. 139.

El contrario de ese escuchar comunitario sin réplica es el discurso político, la intervención de un orador en una asamblea, un partido o una multitud. La «arenga política»⁵⁴⁴ es una forma de interlocución entre el orador y el público. Su discurso busca orientar la asamblea, a través del acuerdo y de la superación de las diferencias en dirección a una posición o una acción comunes. Las respuestas y contradicciones son necesarias. El discurso político genera en los oyentes un tipo de comunidad guiada por los objetivos que defiende el partido o la facción. La experiencia comunitaria de la asamblea política se debe a fines que la trascienden y conforman su unidad.⁵⁴⁵

Pero esta escucha comunitaria no articula el silencio de la concordia que vincula a los hombres. Este lo remite Rosenzweig a la escucha común de un texto concebido como palabra de Dios:

El oír común que no sea más que oír, el oír en el que una multitud se hace «toda oídos», no surge por obra del hablante, sino porque se retire el hombre que habla en vivo detrás del mero lector; e incluso ni siquiera detrás del hombre lector, sino tras la palabra leída. En ello se basa que el sermón tenga que ser sobre un «texto». Es la conexión con el texto lo que le asegura la «recogida» escucha de todos.⁵⁴⁶

El discurso político que escucha la asamblea es en realidad un diálogo orientado por la acción y posiciones políticas presentes o futuras. En cambio, la escucha que vincula a los hombres con el fin de la concordia misma de la comunidad tiene lugar en la escucha sin respuesta de la palabra escrita y leída. En las fases progresivas de la conformación de la comunidad, la escucha silenciosa es la primera piedra del proceso.

Rosenzweig describe el paradigma de esa conformación comunitaria de la escucha en la fenomenología de la fiesta del sábado, fiesta de la creación, que conmemora el séptimo día de descanso del Creador y que da orden al año como año litúrgico.⁵⁴⁷ Ahora

⁵⁴⁴ *ER*, p. 368.

⁵⁴⁵ R.Gibbs, *op. cit.*, p. 140.

⁵⁴⁶ *ER*, p. 368.

⁵⁴⁷ «El sábado presta existencia al año [...] en el sábado tiene lugar la creación del año», *ER*, p. 369.

bien, el sábado no remite únicamente a la creación, al principio de los tiempos, sino que, en tanto que tal principio, reenvía ya a la revelación y a la redención: «¿Qué iba a ser la Redención, sino conciliación de Revelación y Creación?»⁵⁴⁸ El descanso de la creación y el descanso de los hombres de sus trabajos y del «ruidoso parloteo de los días» es descanso en el silencio comunitario como anticipación simbólica de la redención. En ese sentido, la celebración del sábado anticipa la igualdad entre todos los hombres, el final de jerarquías y órdenes de superiores sobre sirvientes:

Y esta santificación del día de descanso mediante la escucha silenciosa de la voz de Dios tiene que extenderse a toda su casa. No la debe perturbar el ruido de las órdenes: también el sirviente y la criada han de descansar, e incluso se dice que fue por su descanso por lo que se instituyó este día; pues cuando el descanso llega⁵⁴⁹ hasta ellos, en verdad toda la casa queda redimida del ruidoso parloteo de los días de labor, y descansa.⁵⁵⁰

4.4.2. La mesa compartida

El sentido de igualdad y libertad que empieza a fundamentar la escucha comunitaria en el descanso del sábado se consolida en la comida comunitaria. Compartir el pan con los otros instauro la igualdad en el acto de regeneración de la vida. Esta igualdad material se opone simbólicamente a la estructura jerárquica del poder político. El poder necesita la distinción entre superior y subalterno, entre orden y obediencia.⁵⁵¹ En cambio, la

⁵⁴⁸ ER, p. 373.

⁵⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁵⁰ *Ibíd.*

⁵⁵¹ Según Gibbs: «El compartir, partiendo el pan juntos, crea la comunidad igualitaria y libre. [...] El contraste aquí es con la política interior de ley y orden. Mientras que la escucha se opone a la lucha por adquirir poder, a la formación de partidos y la motivación de las multitudes hacia la acción, el comer juntos se opone al ejercicio del poder ejecutivo en el Estado ya constituido. Independientemente de dónde derive su autoridad el Estado, una vez consituido, lo ejerce sin la necesidad de un enfoque igualitario. Ahora ha acumulado suficiente autoridad para gobernar y así debe hacerlo: controlando de acuerdo con sus leyes, castigando a los criminales, regulando el comercio etc. El comer juntos subvierte la autoridad y previene sobre su ejercicio. Todos debemos alimentarnos y todos sentimos nuestra libertad al comer juntos y entrar en la alegría mutua de la satisfacción del otro», *op. cit.*, p. 141.

igualdad de la mesa compartida expresa un orden alternativo a la lógica que divide a superiores y subalternos:

Pero la vida común de la casa no vive en la escucha y la obediencia comunes, sino en la comida para la que se reúnen en torno a la mesa todos los miembros de la casa. Aquí todos son iguales a todos los demás, y cada cual, viviendo para sí, está, sin embargo, unido a todos los otros.⁵⁵²

En contra de lo que podría pensarse, la conversación durante la comida no juega un papel esencial. La vinculación es previa, es el hecho mismo de comer juntos. El silencio no modifica nada de esta experiencia comunitaria. El lenguaje y el diálogo entre los comensales solo ratifican o expresan el vínculo.

Asimismo, Rosenzweig introduce un análisis de enfoque antropológico sobre la mesa compartida. Para comprender la cualidad de esta comunidad del pan describe su contraste con la vergüenza de comer en público de algunos pueblos primitivos y con la comida del soltero y solitario moderno en el restaurante.⁵⁵³ En estas formas de la ingesta solitaria se ha quebrado el paso a un escalón de humanidad más elevado, a una forma de relación comunitaria humanizada. Rosenzweig también pone el ejemplo de los seminarios de estudios o los grupos académicos: solo cuando media la comida compartida puede hablarse de la creación de una comunidad entre iguales.

Esta relación comunitaria humanizada, realizada de manera más elevada en la mesa compartida que en la escucha comunitaria, alberga en un nivel a la vez simbólico y material, un pensamiento de la universalidad como experiencia de no-exclusión y de igualdad. Rosenzweig ve realizada esta universalidad simbólicamente en la cena de la Pascua judía, el *Séder*:

La libertad de la comida, en la que todos son libres por igual, se muestra en lo que, junto a otras cosas, diferencia esta noche de todas las noches: [...] se muestra en que

⁵⁵² *ER*, p. 374.

⁵⁵³ *Ibíd.*, p. 375.

toma la palabra precisamente el niño más pequeño y las palabras que pronuncia a la mesa el padre de casa se atienen a él, a su condición y madurez. Este es el signo de la auténtica sociabilidad libre, en contraste con la enseñanza, que siempre se concibe desde una posición de dominio, y nunca como relación entre compañeros: que justo el que relativamente está más cerca del límite exterior de todo círculo dicte la ley que sitúa la altura a la que debe transcurrir la conversación. Esta tiene que integrarlo también a él, pues ninguno de los que físicamente están presentes debe permanecer espiritualmente excluido. La libertad de la cooperación entre compañeros siempre es la libertad de todos los que a ella pertenecen. Esta comida se vuelve, pues, un signo de que el pueblo está llamado a la libertad.⁵⁵⁴

La libertad del pueblo está vinculada a la inclusión del más débil y pequeño de la comunidad. La lógica política de la autoridad y la supeditación al poder es contrastada aquí por una igualdad libre basada en la no exclusión. Como señala Gibbs, la inclusión del niño en la comida del *Séder* implica una participación epistémica prioritaria y no meramente de presencia física.⁵⁵⁵ Como la fiesta del sábado, también la Pascua abre la dimensión a la revelación y la redención. El sentido de esperanza mesiánica, expresada, por ejemplo, en Isaías 11, es la dirección a la que apunta la mesa compartida como vivencia de una universalidad sin exclusiones y sin dominación.⁵⁵⁶

4.4.3 El saludo cara-a-cara y la promesa de una comunidad universal

La tercera estación en la conformación de la comunidad unida en silencio, después de la escucha del texto y la comida común, es el saludo, el gesto del saludo. Es aquí donde se expresa más explícitamente la alternativa a la lógica política basada en la fuerza y en la superioridad del poder.

Las formas anteriores de comunidad significaban simbólicamente una forma de universalidad basada en el principio de no-exclusión. Sin embargo, en su conformación

⁵⁵⁴ ER. p. 377.

⁵⁵⁵ R. Gibbs: «La última persona debe ser incluida [...] con prioridad epistémica», *op. cit.*, pp. 141-142.

⁵⁵⁶ ER; p. 378. Por eso R. Gibbs ve en la experiencia compartida de la mesa comunitaria una superación (*Aufhebung*) simbólica de la violencia política: «[...] la *Aufhebung* de la autoridad política ejercida por el Estado (*the Aufhebung of political authority exercised by the state*)», *op. cit.*, p. 142.

comunitaria, también a nivel simbólico, suponen un déficit de universalidad. En la escucha común solo se pone el fundamento de los congregados y en la mesa compartida solo entran en el vínculo comunitario de renovación de la vida los invitados. La comida compartida posibilita el conocimiento de los invitados y por eso está en la base, como condición, de un verdadero saludo. Se saludan quienes se han conocido ya previamente. El saludo adquiere una gran importancia como señal anticipada de la concordia humana, de la forma de silencio que expresa la unión entre los hombres: «El saludo es esta suprema señal de silencio: callan los que se saludan, porque ya se conocen».⁵⁵⁷ El saludo expresa de manera paradigmática la dimensión previa a cualquier contenido semántico, que Levinas⁵⁵⁸ llama el *Decir (Dire)*, a saber, la relación ética en tanto que palabra dirigida como respuesta al otro sin contenido informativo, sin *Dicho (Dit)*. No es posible separar en el lenguaje el *Decir* y el *Dicho*, pero el saludo de reconocimiento remite a un *Decir* puro y silencioso.

Una verdadera universalidad, a saber, una relación completa de inclusión de todos los hombres en una comunidad de relaciones interpersonales de paz y justicia, implicaría un conocimiento interhumano del tipo que proporciona la mesa compartida:

Para que todos los hombres —todos los contemporáneos, todos los que ya han muerto, todos los que aún no han nacido— se saludaran entre ellos, sería necesario que, como se dice muy felizmente, hubieran compartido mucha sal. Pero esta condición previa no puede, precisamente cumplirse. Y, sin embargo, este saludo de todos a todos es la comunidad suprema: el silencio que ya no puede ser perturbado.⁵⁵⁹

La mesa compartida es condición del saludo interhumano de una universalidad sin exclusiones. El saludo silencioso que pondría en contacto a los muertos, los vivos y los aun no nacidos aparece como figura simbólica de la redención, de una humanidad

⁵⁵⁷ ER, p. 382.

⁵⁵⁸ Cf. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca, 1987.

⁵⁵⁹ ER, p. 382. O como lo expresa Reyes Mate comentando estos pasajes de *La estrella*: «el futuro de la comunidad de comunicación es la realización de la universalidad de las personas», en *Memoria de occidente*, op. cit., p. 204.

redimida. Pero si no es posible la comunidad universal del pan, se pregunta Rosenzweig: «¿Cómo podrá tener lugar tal saludo de todos a todos?»⁵⁶⁰ Antes de responder, Rosenzweig se detiene en la descripción del modelo opuesto al saludo que simboliza la redención: el saludo militar.

En el saludo militar, tanto entre dos soldados, como del ejército a un superior, se manifiesta la vinculación de cada individuo a la totalidad del Estado o al Estado como totalidad. Es un saludo por completo restringido a una parcela de la vida de los hombres. Es una dimensión exclusivamente política, el saludo militar o «político» en sentido amplio «sigue siendo siempre mero elemento del todo».⁵⁶¹ Este saludo opera como un factor de despersonalización del hombre, va en la dirección de la des-subjetivación del individuo. Por eso escribe Rosenzweig en una carta a Eugen Rosenstock del 15 de diciembre de 1917 que la característica esencial del lenguaje militar es la ausencia de uso en la interlocución de la primera y segunda personas (Yo y Tú), y su sustitución por la tercera.⁵⁶²

¿No es digno de consideración (en el sentido de mi Summa) que el lenguaje militar cancele (*ausschaltet*) el Tú (*das Du*) o el Vosotros (*Ihr*) [...] y los sustituya por la tercera persona? Ahí se muestra que el militarismo es mundano (*weltlich*) *par excellence*. Por eso los hombres amarán el Tú como amarán la vida, pues han probado el sabor del Él (*das Er*) y la muerte...

Esta despersonalización militar se expresa de manera paradigmática en el saludo a un objeto —la bandera— o un cargo militar —un general en jefe— símbolos de la totalidad de la patria o del Estado. Tanto la bandera como el alto mando militar son símbolos:

⁵⁶⁰ *ER*, p. 382.

⁵⁶¹ *ER*, p. 383.

⁵⁶² *B.T*, *op. cit.*, pp. 490-491.

Este todo y el hecho de pertenecer a él solo se viven en la revista de las tropas, en el saludo a la bandera, desfilando ante el general en jefe. En estos casos en que se saluda a alguien que ya no tiene a su vez a nadie a quien encarar, o que, como sucede con la bandera, no es en absoluto susceptible de tal cosa, ya no se expresa la mera obediencia común de subordinado y superior jerárquico, sino la comunidad de cuantos pertenecen a ese ejército a través de todos los tiempos. El soldado siente que la bandera y la dinastía son más viejas que los vivos y que les sobrevivirán. Y tampoco lo que aquí está mentado es la comunidad de vida, pues la bandera y el rey no mueren, sino que sólo muere la comunidad de destino de los que están saludando.⁵⁶³

La imitación estatal de la eternidad, que está en el origen del derecho y de su relación con el tiempo de la vida del pueblo, se expresa aquí como el vínculo transtemporal de quienes vivieron y murieron por la patria, la nación o el Estado. La totalidad del Estado funciona, en el modelo simbólico del saludo militar, como la totalidad idealista criticada por Rosenzweig en la primera parte de *La estrella de la redención*.

Este saludo militar que expresa la eternidad «provisional» o ficticia del Estado se opone a la universalidad de la comunidad conformada en la liturgia. La universalidad de un saludo que vincularía cara-a-cara, es decir, en una relación de responsabilidad y acogida intersubjetiva, a todos los hombres y no solo a los contemporáneos vivos, tiene lugar cuando la comunidad que anticipa, en la escucha silenciosa y la mesa compartida, se arrodilla y reza «ante el Señor de todos los tiempos».⁵⁶⁴ La liturgia del pueblo eterno se configura en la anticipación simbólica de la universalidad. Esta universalidad anticipada simbólicamente significa: «una omnicomunidad en la que cada uno conoce a todos y los saluda sin palabras: cara a cara».⁵⁶⁵

Esta universalidad donde los miembros de la comunidad no pierden su rostro, sino que se sostienen en el reconocimiento del cara-a-cara, la expone Rosenzweig no de manera casual como una universalidad opuesta a la falsa eternidad del Estado. El saludo que levanta armas ante la bandera y que representa la conformación de la comunidad política implica una totalidad ficticia que se realiza al precio de la despersonalización

⁵⁶³ *ER*, p. 383.

⁵⁶⁴ *Ibíd.*

⁵⁶⁵ *Ibíd.*

del individuo, es decir, de su disolución en el todo estatal o nacional. Esa falsa totalidad está basada en el poder y la fuerza.⁵⁶⁶ La desaparición del individuo que busca escapar a la angustia de la muerte en la idea de totalidad tiene aquí de nuevo su paralelo político-militar en el ritual ante la bandera, el general en jefe o el rey. La eternidad extra-estatal del pueblo judío no es solo una excepción abstracta al curso de la historia. Su sustracción a la lógica histórica se realiza de manera concreta en la forma litúrgica de una comunidad alternativa. Esta es la experiencia de la relación cara a cara como reconocimiento universal del valor de cada individuo,⁵⁶⁷ como una anticipación simbólica de una verdadera universalidad. Es una verdadera universalidad porque, como hemos visto que indica el propio Rosenzweig, incluye a los muertos y los aun no nacidos. La noción de una universalidad basada en la justicia de la memoria y del principio ético de que «nada se pierda» de expuesto por Walter Benjamin y Reyes Mate⁵⁶⁸ tiene su correlato litúrgico en *La estrella de la redención*. En efecto, Rosenzweig despliega el sentido anticipador del gesto del postrarse en su análisis del *Yom Kippur*, del Día del Perdón o de la Reconciliación. El postrarse ante Dios implica aquí una expresión de crítica de la idolatría, ya que el judío reserva solo para el Señor el gesto de arrodillarse:

Estas fiestas peculiares [se refiere al *Yom Kippur* y al *Rosh ha-Shaná*] [...] destacan de todas las demás fiestas porque en ellas, y sólo en ellas, se arrodilla un judío. Hace lo que negó al rey de los persas, lo que no consigue arrancarle ningún poder de la tierra [...]⁵⁶⁹

La eternidad simbólica del pueblo judío, en términos metapolíticos, es entonces la persistencia de una promesa de otra universalidad basada en la relación cara a cara de

⁵⁶⁶ R. Gibbs, *op. cit.*, pp. 141-142.

⁵⁶⁷ Reyes Mate: «El rito característico [se refiere a las fiestas de Año Nuevo y de Expiación] es el saludo, signo de puro reconocimiento. Cuando saludamos, en efecto, no pretendemos transmitir ninguna información especial sino tan solo decir que le hemos reconocido, que existe para nosotros y que nos encontramos de igual a igual», *Memoria de occidente, op. cit.*, p. 204. El reconocimiento intersubjetivo lo asocia aquí Reyes Mate, como R. Gibbs, a la igualdad entre los miembros de la comunidad.

⁵⁶⁸ Cf. Reyes Mate, *Tratado de la injusticia, op. cit.* y *Medianoche en la historia, op. cit.*

⁵⁶⁹ *ER*, p. 384.

todos los hombres de la historia. La condición metapolítica contiene, como vemos, efectos sobre las relaciones humanas en el seno de las comunidades políticas.⁵⁷⁰

5. Guerra de religión, nacionalismo y «pacifismo auténtico»

La condición eterna del pueblo de Israel, en la medida en que lanza una mirada sobre el mundo de cuya temporalidad guerrera se sustrae, ejerce una fuerza desmitificadora o de desacralización.⁵⁷¹ Esta mirada desvela las plenitudes ficticias de la historia y todas las formas de «pseudo-mesianismos».⁵⁷² Rosenzweig identifica en el nacionalismo moderno una de esas formas de revestimiento teológico o de falso mesianismo asumido por los Estados-Nación. Las raíces de esta crítica teológico-política del nacionalismo las sitúa *La estrella de la redención* en la indistinción que opera el cristianismo entre «guerra de religión» y «guerra profana».

Según Rosenzweig, para los pueblos de la Antigüedad la guerra no es una experiencia definitiva de la salvación religiosa del pueblo. La guerra es una manifestación entre otras de la vida. Dicho de otro modo, la pervivencia del pueblo que se juega en la guerra no está asociada a la concepción religiosa de su pervivencia futura. La experiencia de Israel es diferente. La existencia del pueblo judío coincide con una distinción entre guerra religiosa y guerra profana. La conquista de la tierra prometida en Canaán aparece para los judíos como acontecimiento asociado a la promesa divina, es

⁵⁷⁰ R. Gibbs, *op. cit.*, p. 145.

⁵⁷¹ Según Gershom Scholem: «En el seno del judaísmo [...] este activismo [el mesianismo revolucionario o milenarista] se ha mostrado siempre particular y extrañamente impotente, precisamente por la conciencia radical diferenciada, ya explicada, entre el mundo no salvado de la historia y el mundo de la salvación mesiánica», Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo, en *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, trad. J.L. Barbero, Trotta, Madrid, 1998, p. 115.

⁵⁷² G. Scholem: «La grandeza de la idea mesiánica se corresponde con la infinita debilidad de la historia judía, que desde el Exilio no ha estado preparada para comprometerse en la arena de lo histórico. Su historia tiene la debilidad de lo efímero, lo provisorio, pero que en cambio nunca se agota. Porque la idea mesiánica no es únicamente consuelo y esperanza. Cada intento de su consumación abre abismos que llevan al absurdo cualquiera de sus formas. [...] La llamada “existencia” judía conlleva un punto de tensión, algo que nunca se descarga por entero, incombustible, que cuando, que cuando se abate sobre nuestra historia es denunciado, o quizá hubiera que decir desenmascarado, como pseudo-mesianismo [...]», *op. cit.*, p. 134.

un acontecimiento vinculado a la fe y a la elección de Israel. Frente a esa guerra, el resto de conflictos que pueda entablar Israel es meramente profano.⁵⁷³ Pero esta guerra espiritual es única y pertenece al pasado de Israel, ha quedado en el «pasado mítico».⁵⁷⁴ La singularidad de esta guerra conlleva su carácter irrepetible. El resto de las guerras que acontecen cerca o lejos de Israel son meramente «guerras políticas», es decir, guerras mundanas y profanas. De ahí su visión desacralizadora de toda guerra que se manifiesta envuelta en el destino de una causa religiosa.

Ahora bien, la nueva distinción introducida por la experiencia judía entre guerra profana y guerra de religión va a ser superada y a la vez secularizada por el cristianismo. Rosenzweig remite aquí a la autoridad de san Agustín. La iglesia vincula su vida a la fe. La imbricación entre fe y salvación la trasladará el cristianismo a los pueblos del mundo. La razón reside en la dinámica misma que mueve al cristianismo: la expansión y la conformación de una universalización cristiana, aunque su forma sea la de una cultura cristiana de Iglesia invisible, una «Iglesia joánica», como hemos visto en el capítulo anterior. La idea de eternidad del pueblo es secularizada a los pueblos del mundo, pero no de una manera completa, sino como sobredeterminación de la vida de la nación. Esta asunción de la pretensión de eternidad se manifiesta en la concepción moderna de comprender la guerra. Las naciones tienen una misión universal que cumplir, la condición espiritual de un pueblo remite a su misión en la Historia universal:

[...] hay, en todo caso, la idea de la necesaria eternidad del pueblo, que ejerce sus efectos de alguna manera, aunque pueda ser débil o fuerte y estar o no tomada plenamente en serio. Y por ella toma ahora un aspecto muy distinto el hacer la guerra. [...] ¿Cómo se curará el mundo, si la esencia de este pueblo es borrada de él? Cuanto con mayor seriedad ha llevado a cabo en sí un pueblo la unión entre *salus* y *fides*, de existencia propia y propio sentido para el mundo, tanto más enigmática se le vuelve la posibilidad que la guerra le abre: la posibilidad de sucumbir. [...]⁵⁷⁵

⁵⁷³ *ER*, p. 392.

⁵⁷⁴ *Ibíd.*

⁵⁷⁵ *ER*, p. 391.

El nacionalismo adquiere entonces no la certidumbre, pero sí la ambigua posibilidad de ser el trasunto espiritual de todas las guerras. Rosenzweig describe así, desde el proceso de cristianización, la teoría metafísica de la guerra que expuso Hegel en *La filosofía del derecho*. Los pueblos podrían estar cumpliendo una misión en el plan divino sin saberlo, sin que los individuos mismos lo sepan. La decisión está en el juicio mismo de la Historia universal que decide en función del presente fáctico histórico que ha llegado a ser como resultado de la guerra:

La distinción del derecho político judío entre guerra religiosa y guerra del estado, se les confunde en una sola cosa. Justamente porque no son pueblos reales, sino que están en camino de llegar a serlo, no pueden trazar una frontera tajante: no pueden saber hasta qué punto una guerra es guerra de religión y hasta cuál es mera guerra mundana. Pero en todo caso sí saben que, de alguna manera, la voluntad de Dios se realiza en la suerte que su estado corre en la guerra. De alguna manera: el cómo es un enigma. [...] La conciencia de los individuos nada decide acerca de si el pueblo será empleado en el edificio del Reino como uno de sus sillares. Lo único que lo decide es la guerra, que pasa muy por encima de la conciencia de los individuos.⁵⁷⁶

La exterioridad del pueblo judío respecto de la historia, su anticipación del Reino en la oración comunitaria y festiva, le impiden mostrar ningún interés por la guerra, en donde presuntamente se identifican las naciones empleadas en la construcción del Reino. El judío, dice Rosenzweig, es «el único *pacifista* auténtico».⁵⁷⁷ Esta idea requiere una especial atención. Si el judío, que contempla la historia desde el exterior, es el único pacifista verdadero, ¿qué sucede entonces con la defensa de la paz que procede de los propios Estados?, ¿con la voluntad de firmar acuerdos y tratados de paz? ¿Con los armisticios o con los defensores de una «paz eterna» (*ewigen Frieden*) inspirada en Kant? En *Globus* la apropiación del espacio era el sentido último de la guerra. Esta contribuye a superar las fronteras que separan a los Estados y conduce así a la creación de entidades políticas supranacionales. La expansión imperialista produce la unidad del mundo. Bajo los discursos ideológicos o las justificaciones morales, el único

⁵⁷⁶ ER, p. 392.

⁵⁷⁷ SE, «der einzige echte Pazifist», p. 368, [ER, p. 393].

motor de la guerra es la voluntad de rediseñar las fronteras en función de la expansión espacial. El tema es pues central para Rosenzweig, como muestran también las abundantes reflexiones al respecto transmitidas en su epistolario. En una carta a los padres del 6 de enero de 1917 escribe:

El pacifismo es en realidad [...] un correlato necesario de la guerra. No se hace la guerra para obligar (*zwingen*) al contrario —eso sería a la larga imposible—, sino para someterlo (*unterwerfen*). [...]. El objetivo del vencedor no es la destrucción del enemigo, sino la fundación de un nuevo *contrato*. Esto presupone que en el contrario duerma un pedazo de «anhelo de paz»; despertar ese anhelo es la tarea de la guerra. Cuando esta voluntad de «paz a cualquier precio» ha llegado a ser más fuerte que la capacidad de sufrimiento (el heroísmo), entonces ha llegado la hora de la paz. [...] Por eso el pacifismo es «tan viejo como la guerra».⁵⁷⁸

El armisticio no presenta una alternativa a la guerra, sino sólo un momento preparatorio —o sucesivo— necesario para su desarrollo. Existe una relación entre las naciones, que debe desembocar en la guerra antes de alcanzar la paz y viceversa. «Desde el primer día de la guerra, el pueblo combate por la paz».⁵⁷⁹ No extraña que, en la conferencia sobre el Islam que impartió a los soldados en marzo de 1917, Rosenzweig concluya su exposición aludiendo a Heráclito: «Guerra y paz *juntas* testimonian el destino del mundo» (*Krieg und Frieden zusammen zeugen das Schicksal der Welt*).⁵⁸⁰

A esta concepción de la paz, en la que coinciden idealismo y *Realpolitik*, opone Rosenzweig el pacifismo verdadero del pueblo judío, que «en tanto vive la paz eterna, permanece fuera de una temporalidad de la guerra» (*indem es den ewigen Frieden lebt, steht es ausserhalb einer kriegerischen Zeitlichkeit*).⁵⁸¹ Su pacifismo pone un dique a la jurisdicción de la razón universal: «Contra esta vida sosegada y que no desvía su mirada

⁵⁷⁸ *Briefe, op. cit.*, pp. 144-145.

⁵⁷⁹ Rosenzweig, «Vox Dei?», *op. cit.*, p. 109.

⁵⁸⁰ *Briefe, op. cit.*, p. 170.

⁵⁸¹ *SE*, p. 368 [*ER*, p. 393].

a derecha ni a izquierda, se rompe el poder de la Historia universal», escribe Rosenzweig.⁵⁸²

Así lo permite pensar una carta que dirige a sus padres en agosto de 1916 sobre la moralidad de la guerra y la paz. El falso pacifismo consistiría en creer que el juicio moral sobre lo bueno y lo malo depende de situación exterior de las cosas (*ausseren Zustand der Dinge*),⁵⁸³ en vez de en la situación interior de los hombres. Son los hombres los sujetos de imputación moral y no entidades anónimas como la Historia, el Estado, el progreso o el destino. La guerra no es una condición para la paz, un aprendizaje que el hombre deba hacer, sino una «tentación» (*Versuchung*) que se juega en su interior.⁵⁸⁴ Es decir, las guerras no preparan ni educan teleológicamente una futura paz verdadera, eso sería atribuir sentido a la guerra al modo de las filosofías de la historia.

En esta crítica a la paz falsa, Rosenzweig actualiza corrientes del profetismo. En Jeremías, por ejemplo, la denuncia de la paz inauténtica impuesta al precio del dolor de la gente coincide con la exigencia de justicia interhumana. El *shalom* bíblico de esta tradición no se impone desde arriba, sino desde la relación social que atiende a las necesidades de cada hombre.⁵⁸⁵ La paz de la que habla Rosenzweig, exterior a cualquier forma de *Pax romana* o de teología imperial, está estrechamente asociada a la justicia y a la fe mesiánicas. Levinas traduce e interpreta un pasaje del Talmud de Babilonia en el que la diferencia entre el mundo actual y el mundo mesiánico consiste en que este ha desaparecido la violencia y la opresión política.⁵⁸⁶ Lo esencial es que la paz reactivada

⁵⁸² Trad. citada, p. 396.

⁵⁸³ Nos referimos a una carta dirigida a los padres el 17 de agosto de 1916, *Briefe, op. cit.*, p. 100; cf. también Stéphane Mosès, «De Rosenzweig a Levinas», en *Más allá de la guerra, op. cit.* Estamos aquí próximos a la crítica que hace Derrida de la «paz armada, la paz como armisticio» del Kant de la «paz perpetua»: «Si todo comienza como naturaleza y en la naturaleza, por una guerra actual o virtual, no hay ya oposición simétrica entre guerra y paz, entre guerra y paz eterna», en *Adiós a Levinas. Palabra de acogida*, Trotta, Madrid, p. 117.

⁵⁸⁴ *Briefe, op. cit.*, p. 100.

⁵⁸⁵ Cf. José Luis Sicre, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella, 1992; también Rafael Aguirre, «Paz y conflicto en la Biblia», en *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 2001, pp. 75-97.

⁵⁸⁶ «Schmouel dijo: no hay otra diferencia entre este mundo y el mundo mesiánico que el fin de la violencia y de la opresión política», Talmud de Babilonia, Berakhot, 34 b, citado por Levinas en *Difficile*

por Rosenzweig en su crítica a la paz dialécticamente surgida de la guerra es que remite a la fe mesiánica del pueblo eterno. La instalación simbólica en la eternidad activa la crítica a la paz falsa de los imperios.

6. Excurso II. Rosenzweig frente a Carl Schmitt: teología y política

Podemos explicitar el sentido de la paz auténtica si comparamos la exterioridad profética judía con el proyecto de la teología política de Carl Schmitt.⁵⁸⁷ En el pensamiento de éste, la religión funciona como modelo del punto ciego que funda la violencia garantizadora del orden estatal y de la aplicabilidad del derecho. Veámoslo con más detalle. Se trata de plantear una solución a lo que Schmitt entendió como una crisis de lo político y de la cultura en la República de Weimar y en la Europa de entreguerras. La reivindicación del vínculo entre teología y política está al servicio de un proyecto de respuesta política: contrarrestar las fuerzas que disgregan la sociedad europea, especialmente la alemana, y obstaculizan cualquier forma de orden político estable que garantice la paz social —una «paz», no se olvide, producto de la decisión que puede decretar el *Ausnahmezustand*, por tanto, una paz producida por el monopolio de la violencia— en el interior del Estado. Las fuerzas disgregadoras provenían de la cultura científico-técnica, del romanticismo estetizante traducido en política, del individualismo burgués o del discurso sobre la lucha de clases del comunismo.⁵⁸⁸

La propuesta de la teología política no tiene entonces que ver con una posición derivada de una opción cristiana consecuente, sino con el uso de categorías teológicas y determinadas instituciones producidas por el cristianismo a lo largo de su historia para confeccionar una propuesta de fondo a una crisis epocal. Esa estrategia va a ganar

liberté, Albin Michel, París, Le Livre de poche, p. 93; cf. también el comentario de este pasaje del Talmud y de la relación entre paz mesiánica, política y justicia en Géraldine Roux, «Sur “Ehyé asher Ehyé”: L’ouverture des temps», en *Iris. Annales de Philosophie*, Univeristé Saint-Joseph, Beyrouth, Líbano, vol. 25, 2004, pp. 81-97.

⁵⁸⁷Cf. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlín, 2004.

⁵⁸⁸ Villacañas, *op. cit.*, p. 112.

explicitud en la siguiente obra de Schmitt, publicada un año después de la *Teología política: Catolicismo y forma política*.⁵⁸⁹

La búsqueda de respuesta a la crisis de unidad del sujeto político provocada por la sociedad liberal y el proyecto anarco-comunista está igualmente motivada por una concepción antropológica pesimista: el hombre tiende al conflicto y a la violencia. El único modo de garantizar la convivencia y la cohesión social, una auténtica *Sittlichkeit* en el sentido hegeliano, pasa por la construcción de un Estado fuerte basado en un soberano personal que representante y figure plenamente la unidad de la comunidad como sujeto político. El modelo que encuentra Schmitt es la Iglesia católica. Para ofrecerla como paradigma, Schmitt tiene que obviar un elemento definitorio de la Iglesia, su universalidad, justamente, su *catolicidad*. Pues pretende extrapolar características de la Iglesia a un Estado particular que se yuxtapone a otros Estados.⁵⁹⁰ Pero lo esencial es la configuración unitaria y estable de un Estado homogéneo y a ese fin orienta su concepción de la Iglesia como modelo.

¿Por qué propone Schmitt la Iglesia católica como modelo de inspiración que reconstruya el Estado? Porque éste debe reunir al menos las siguientes características de la Iglesia: 1) debe construir su organización a partir del derecho; 2) la fuente que posibilita la aplicabilidad del derecho es la decisión sobre el estado de excepción, que garantiza la existencia del Estado aunque ponga entre paréntesis el derecho; 3) esta decisión reside en el soberano, que debe identificarse con una persona, como sucede con el Papa en la Iglesia; 4) el Estado debe dotarse del aura, el prestigio solemne o el carisma que reafirmen su existencia.⁵⁹¹

Junto a estas características, es fundamental la condición de la iglesia como síntesis de contrarios, como *complexio oppositorum*.⁵⁹² Esto significa que el Estado debe reproducir la fuerza dialéctica de la Iglesia, la capacidad de unir los extremos o polos opuestos e integrarlos en una unidad que no los anula, pero que los vincula a una

⁵⁸⁹ *Catolicismo y forma política*, estudio preliminar, trad. y notas de C. Ruiz Miguel, Tecnos, Madrid, 2000.

⁵⁹⁰ Villacañas, *op.cit.*, p. 124.

⁵⁹¹ Villacañas, *op. cit.*, p. 125.

⁵⁹² Cf. Schmitt, *Catolicismo y forma política*, *op. cit.*

entidad mayor. Se trata de abarcar carisma e institución, paganismo y monoteísmo judío, pobreza evangélica y asociación con el poder, etc. Esta flexibilidad no es pérdida de identidad, sino integración y moderación de los extremos y su remisión a la autoridad de una verdad superior que las incluye. El retrato que traza Schmitt de la flexibilidad eclesial católica está pintado con colores hegelianos. El genio sintético sería propio de la Iglesia. Schmitt reedita así el vínculo hegeliano entre la unidad de la Iglesia y el posterior desarrollo superior del Estado. Rosenzweig había estudiado este vínculo en el pensamiento hegeliano, pero desde la perspectiva de la interioridad que promueve la Iglesia protestante.

El hecho de referir todas estas características al Estado tiene como finalidad construir la unidad de la comunidad bajo una autoridad representativa del sujeto colectivo regulado por el derecho y asegurado frente a todo peligro disgregador. Interesa subrayar, de cara al contraste con Rosenzweig, la importancia concedida por Schmitt a la «gloria»,⁵⁹³ al aura del prestigio nacional, es decir, al carácter religioso del Estado. Entiéndase bien, no se trata de una adscripción confesional del Estado o del regreso a la defensa del «Estado cristiano», sino a la imitación del carisma religioso por la construcción política estatal. Esa condición es requerida en beneficio de la construcción de un Estado moderno.

Según Villacañas, a partir de mediados de los años veinte, Schmitt va a ir considerando progresivamente insuficiente la inspiración teológica para la configuración de una verdadera unidad política. La presión y la influencia liberal, la marxista y la romántica estetizante, así como la creación del mito de la huelga general (Sorel) —capaz de agrupar las fuerzas contra un enemigo identificable— van a requerir otras estrategias de defensa y garantía del orden social. La publicación de *El concepto de lo político* (1927) formulará una concepción que aspira a reafirmar lo que las categorías anteriores no parecen poder asegurar. Se trata de la definición de lo político como distinción entre amigo y enemigo.⁵⁹⁴ El conflicto exterior, la intensificación de la violencia hacia afuera, es la generadora de la identidad del sujeto político. No es una

⁵⁹³ J.L. Villacañas, *op. cit.*, p. 148. Giorgio Agamben ha situado la «gloria» en el centro de su crítica de la teología política, cf. *El reino y la gloria*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2009.

⁵⁹⁴ Cf. Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Trotta, Madrid, 1998.

novedad en filosofía política. La idea de la necesidad de la guerra para la configuración interior de un Estado está sistemáticamente expuesta en la *Filosofía del derecho* de Hegel, como también supo señalar Rosenzweig en el propio Hegel. El enfrentamiento exterior es una fuerza constituyente de la integración interior del Estado. Observemos desde ya que esta comprensión de lo político va a contrastar con la tarea que Rosenzweig identifica en el pueblo judío frente a las política de los «pueblos del mundo».

Desde el punto de vista del contexto histórico en que escribe Schmitt, el modelo político con el que va a identificar su renovada afirmación del Estado es el mito de la nación según la imagen elaborada por el fascismo italiano y el proyecto de un Estado total. Se trata, en el fondo, de una solución a los mismos problemas que le habían llevado a proponer su teología política y la Iglesia católica como forma política. Con la llegada de los nazis al poder, como se sabe, Schmitt identificó esta solución con el hitlerismo, y por tanto, explícitamente con el antisemitismo. El libro de Yves-Charles Zarka, *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*,⁵⁹⁵ ha mostrado el alcance del nazismo de Schmitt. Su uso de la noción de «enemigo sustancial» aplicada al judío hay que entenderla también en el sentido de la configuración de la anhelada unidad política. A la barbarie antisemita en la que milita Schmitt conviene sumar un aspecto teológico-político y mítico que será relevante en el contraste de su pensamiento con el de Rosenzweig. Schmitt verá una proximidad entre la incapacidad liberal para fundar un verdadero sujeto político que neutralice el conflicto interno y el rechazo judío, especialmente profético, a reconocer el Estado como absoluto. La trascendencia divina,⁵⁹⁶ que desacraliza cualquier forma de divinización del mundo, activa una permanente crítica de los ídolos de las religiones o mitos de Estado. El pensamiento de Rosenzweig contiene una reactivación de esa crítica.

⁵⁹⁵Yves-Charles Zarka escribe: «Los textos del periodo nazi, que van a seguir a la publicación de *El concepto de lo político*, van a darle una figura concreta: el enemigo sustancial es el enemigo de raza, el judío. Se volverá a encontrar todavía esta figura del enemigo sustancial en el *Glossarium*. Schmitt escribe, en efecto, con fecha 25 de septiembre de 1947: “Pues los judíos son siempre judíos. Mientras que el comunista puede mejorar o cambiar [...]. Es precisamente el judío asimilado quien es el verdadero enemigo”», en *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, trad. T. Valladolid, Anthropos, Barcelona, 2008.

⁵⁹⁶ Cf. Villacañas, *op. cit.*, nota a pie de la pág. 168.

En Rosenzweig, la fundación del derecho implica ciertamente el monopolio de la violencia, como en Schmitt, pero la exterioridad profética que mira el mundo desde el final de la redención cree en una paz que funda la crítica de toda violencia y el desenmascaramiento de la falsa paz que procede de la guerra.⁵⁹⁷ En Schmitt lo teológico está al servicio de la construcción de un Estado homogéneo que impulsa a consolidarse en el enfrentamiento constituyente con el enemigo. En Rosenzweig, la religión puede relativizar la unidad política, la imitación estatal de la eternidad, y abrirla críticamente a una exterioridad humanizante. En Schmitt, la teología está al servicio de una paz y un orden jurídico-políticos producidos por la violencia del estado de excepción. En Rosenzweig, la paz del pueblo eterno es la desacralización de la gloria del Estado y la desmitologización de la cohesión política. La alternativa es la anticipación simbólica de la universalidad cara-a-cara.

Bonnie Honig ha indicado la relevancia de una comparación sistemática entre la teología política de Schmitt y el pensamiento de Rosenzweig.⁵⁹⁸ Su objetivo es proponer una concepción política del milagro que sea alternativa a la función que tiene esta categoría en la teoría decisionista de Schmitt sobre la soberanía. Honig defiende que, en *La estrella de la redención*, es posible encontrar una concepción de milagro que permite cuestionar la identificación schmittiana entre nociones teológicas y fundamentación del Estado en la violencia de la decisión soberana.⁵⁹⁹

⁵⁹⁷ Esto es uno de los elementos que le distancian de su apreciado maestro Hermann Cohen. En *Deutschtum und Judentum* Cohen había propuesto una paz mundial que no era ajena al tránsito necesario de la guerra. En la referencia neokantiana se abría paso el idealismo hegeliano. La exterioridad crítica proveniente del «verdadero pacifista» aleja a Rosenzweig de cualquier mesianismo nacional alemán. Jacques Derrida ha estudiado esta diferencia entre Cohen y Rosenzweig en «Interpretations at war. Kant, el judío, el alemán», en *Acabados*, trad. P. Peñalver, Trotta, Madrid, 2004.

⁵⁹⁸ Cf. *Emergency politics. Paradox, law, democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2009, pp. 87-111.

⁵⁹⁹ Como apoyo de la pertinencia de esta contraposición Rosenzweig-Schmitt, B. Honig propone la hipótesis de un debate oculto, pero determinante, entre Schmitt y Rosenzweig, similar al que ha investigado Giorgio Agamben entre Walter Benjamin y Carl Schmitt; cf. Honig, *op. cit.*, p. 89. El único argumento filológico de esa «secret conversation» apuntada por B. Honig es que Schmitt tuvo que leer las citas de *La estrella de la redención* en *Origen del Trauerspiel alemán* de W. Benjamin. Este supuesto debate oculto es por tanto una mera hipótesis que habría que verificar. En cualquier caso, las proximidades temáticas de los coetáneos Rosenzweig y Schmitt son lo suficientemente importantes para contrastar ambos pensamientos y continuar, como hace B. Honig, los desarrollos implicados en sus diferencias.

En Rosenzweig el milagro remite a la revelación de Dios al hombre. No como la transmisión de una verdad objetiva o dogmática, sino como la comunicación de su amor. Dios se revela a sí mismo al hombre. La revelación despierta al hombre de su mutismo metaético y vuelve sonoro su mundo anteriormente blindado en la soledad y el silencio. El milagro de la revelación genera en el hombre un dinamismo hacia el mundo. Hay una responsabilidad del hombre en la redención del mundo. La revelación orienta al hombre a la acción mundana. El amor al prójimo y a «lo próximo» (*das Nächste*) es la energía de la acción humana originada por la revelación. Honig quiere reivindicar la noción de acción originada por el milagro para proponer una relación entre religión y política que profundice la democracia y no, como en Schmitt, se convierta en su negación teológico-política. El milagro no es, como en Schmitt, la proto-metáfora del estado de excepción. El milagro no se identifica con la dominación que garantiza la aplicación del derecho y la cohesión y supervivencia del Estado, sino con la posibilidad de poner en cuestión la soberanía y la violencia política. Siguiendo a Rosenzweig, Honig considera el milagro la expresión teológica de una excepción al propio estado de excepción declarado por el Estado:

Desde una visión rosenzweigiana podríamos decir que son soberanos (proféticos) quienes declaran la excepción o rechazan o resisten su declaración en el nombre de una apertura (*openness*) a algo que podría distorsionar (*disturb*) ese binarismo [la política como distinción entre amigo y enemigo].⁶⁰⁰

El milagro en Rosenzweig, en su conexión con la acción redentora del hombre, genera una dinámica de solidaridad, esto es, de apertura, que trasciende la definición de la política como distinción entre amigo y enemigo y que trasciende también la unidad del Estado como límite e instancia central que da sentido a la acción humana. El milagro remite a un afuera del Estado que distorsiona (*disturb*) la unidad del mismo, su sentido es el de una apertura (*openness*) hacia la alteridad exterior al Estado. B. Honig identifica, como hemos visto, el milagro con la crítica profética del Estado y con la acción del pueblo que limita su poder. Rosenzweig permite ampliar el campo de

⁶⁰⁰ B. Honig, *op. cit.*, p. 107.

relaciones entre religión y política. Estas no se basan exclusivamente en promover un modelo de soberanía totalitaria, la teología política de Schmitt, sino también, desde la tradición monoteísta judía, la posibilidad de resistir a la soberanía del Estado y pensar modos de convivencia que profundicen la democracia:

Una de las tareas de la teoría democrática es de algún modo similar a la práctica litúrgica de Rosenzweig: prepararnos, ayudarnos a identificar o imaginar la apertura, los cuestionamientos y los límites del poder soberano.⁶⁰¹

Ciertamente, B. Honig tiende a secundarizar la doble perspectiva de Rosenzweig sobre el Estado y el derecho.⁶⁰² Por un lado, la alternativa meta-estatal del pueblo judío expresa una crítica radical a las fundamentaciones religiosas o teológicas de lo político, es decir, desacraliza el Estado como imitación de la eternidad; pero, por otro, considera que el Estado cumple una función necesaria en la ordenación del mundo. Esta doble visión es la que permite, no obstante, dar fuerza a la posibilidad de reivindicar a Rosenzweig para repensar los límites de las políticas democráticas sin caer en abstracciones o utopismos. Los elementos valiosos se hallan no solo en la crítica de lo falsamente eterno del Estado, sino —como han visto B. Honig y R. Gibbs— en la lectura política de las prácticas litúrgicas que expresan el sentido de la acción redentora del hombre. Las prácticas simbólicas que condensan una alternativa a las formas de violencia estatal, contienen claves para repensar la democracia porque afirman una concepción novedosa de la universalidad. Así lo expresa la noción de resto de Israel en la interpretación de Rosenzweig.

⁶⁰¹ B. Honig, *op. cit.*, p. 108.

⁶⁰² Algo similar sucede con su lectura crítica de Giorgio Agamben, al que tiende a retratar como un continuador de Carl Schmitt. B. Honig olvida que la orientación de la lectura de Agamben no es reivindicar una teología política del Estado fuerte, sino el desvelamiento de la biopolítica implicada en la teoría y la práctica del estado de excepción como clave para comprender el conjunto de la política moderna.

7. El judaísmo como resto y el resto como universalidad

La figura profética del resto de Israel, y de Israel como resto, condensa la posición meta-política del pueblo judío y la transhistoricidad judía frente a la Historia universal. Aquí podemos encontrar un hilo conductor que explicita la posición crítico-profética frente a la Estado hegeliano como mediador de la historia y a la historia de la unidad territorial del mundo como globalización expuesta en *Globus*:

De Israel al Mesías; del pueblo que estuvo bajo el Sinaí, al día en que la casa de Jerusalén se llamará casa de oración para todos los pueblos, lleva un concepto que surgió en los profetas y ha dominado desde entonces toda nuestra historia íntima: el de resto. El resto de Israel, los que han permanecido fieles, el verdadero pueblo en medio del pueblo, son, en cada instante, la garantía de que hay un puente que enlaza aquellos dos polos.⁶⁰³

Los dos polos son las señales de esa transhistoricidad judía. La dinámica de la sustracción indica que la extraterritorialidad no es meramente un aparte de la historia, sino una pertenencia que se sustrae, una dinámica de «evasión»⁶⁰⁴ hacia dentro de sí que impide la totalización de la historia. Rosenzweig afirma el resto judío como garantía de esa liberación respecto de la dinámica histórica y política. Ese más allá de la historia es subrayado por la identificación temporal de la garantía: «a cada instante». Si el resto enlaza los dos polos de la revelación y la redención de manera directa, sin progreso histórico, es porque ha llegado ya simbólicamente al final, ha llegado ya «en cada instante»: «si el Mesías viene *hoy*, el *resto* está preparado para recibirlo»,⁶⁰⁵ dice en ese sentido Rosenzweig.

⁶⁰³ ER, p. 473.

⁶⁰⁴ Evocamos con la figura de la «evasión» el pensamiento temprano de Emmanuel Levinas. La evasión implica ya una dinámica existencial de sustracción de la individualidad irreductible a la presión del Ser como continuo, como totalidad de lo neutro, cf. Levinas, *De la evasión*, trad. Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid, 2000.

⁶⁰⁵ ES; p. 474.

Pese a la historia entera del mundo, la historia judía es la historia de este resto, respecto del cual vale siempre la palabra del profeta: «él permanecerá». La historia del mundo trata toda ella de la expansión. El poder es el concepto fundamental de la historia, debido a que en el cristianismo la Revelación empezó a extenderse por el mundo; de modo que toda voluntad de expansión, incluso la que tiene conciencia de no ser más puramente mundana, se ha vuelto, inconscientemente, servidora de este gran movimiento expansivo.⁶⁰⁶

Las huellas que Rosenzweig había borrado en su ensayo sobre la Historia universal a través de la conformación geográfica de la idea de mundo, la historia de los imperios, esas huellas salen ahora a la luz. La historia del mundo es expansión territorial, es era la tesis de *Globus*. La mundialización también tiene su motor en la historia del poder. El cristianismo es una fuerza expansiva. Esta idea procede de la concepción hegeliana del cristianismo. La energía de realización de la razón en la realidad es una consecuencia de la idea cristiana de realización del Reino de Dios en la tierra, como vimos en *Hegel y el Estado*. Rosenzweig apunta ahí, para subrayar la diferencia irreductible del pueblo judío, que incluso el cristianismo que se sabe remitido a una trascendencia que no es reducible a la historia del mundo, colabora «inconscientemente» con la unidad immanente del mundo. El debate con Rosenstock sobre judaísmo y cristianismo sigue vivo en *La estrella de la redención*. Recordemos cómo Rosenstock atribuía esta vector de trascendencia supra-histórica, la remisión a lo eterno, exclusivamente al cristianismo. La «dialéctica negativa»⁶⁰⁷ de Rosenzweig respecto de la dialéctica cristiana de Hegel sitúa la extra-historicidad en el resto de Israel:

⁶⁰⁶ *Ibíd.*

⁶⁰⁷ Tomamos esta noción de Theodor Adorno (*Negative Dialektik*, Surhkamp, Frankfurt del Meno, 2003), a falta de un término mejor, para señalar una relación crítica con la dialéctica hegeliana que, en el caso de Rosenzweig, por un lado, reconoce y asume como verdadera (la immanencia de la historia como expansión del poder) y por otro, la recusa desde un afuera de la historia que puede juzgarla. Esta negatividad en la relación dialéctica significa que la sustracción que genera el resto implica una inadecuación entre la realidad y el concepto en virtud de un tiempo abierto al futuro; a ello se refiere Bensussan: «[...] podemos decir del “resto” que es el nombre por excelencia de la *inadecuación al concepto*, cuyo sustrato temporal recuerda con insistencia lo mesiánico distinguiendo este mundo de aquí y el mundo por venir», en *Le temps messianique*, *op. cit.*, p. 39. Sobre la relación entre la crítica de Rosenzweig a la totalidad idealista y sus afinidades con el pensamiento de T. Adorno. Wayne Whiston

El judaísmo es lo único en el mundo que se conserva a sí mismo por resta, por estrechamiento, por la formación de restos siempre renovados. [...] Constantemente está separando de sí lo no judío, quitándose, para crear restos siempre nuevos de lo originariamente judío. Se adapta siempre en lo exterior, para poder siempre volverse a cribar dentro de sí. [...] En el judaísmo el hombre siempre es, en cierta manera, resto. Siempre, en cierta manera, es el que queda, algo interior cuyo exterior lo toma y lo lleva el río del mundo, mientras que él mismo, lo que queda en él, permanece en pie en la orilla. Algo en él espera. Y él tiene en sí algo.⁶⁰⁸

El análisis rosenzweigiano de la función del resto permite comprender mejor lo que podría parecer una imagen idealizada del judaísmo de Europa del Este. Se ha dicho que Rosenzweig tiene una imagen romántica, por ejemplo, de las comunidades sefardíes de los Balcanes. S. Mosès señala que el propio Rosenzweig respondió a esta posible idealización con la distinción de judaísmo interior y exterior,⁶⁰⁹ es decir, por más asimilado que estuviese el judío, como sucedía en Alemania, persistía una distancia

Floyd: «Antes de Derrida, la polémica postmoderna había sonado ya en una serie de filosofía anti-idealistas cuyos argumentos tenían en común una resistencia a todos los esquemas totalizantes. Cada uno a su manera buscaba articular aquello que “trasciende” la identidad. Un buen número de pensadores judíos del siglo XX, especialmente Theodor Adorno, Franz Rosenzweig y Walter Benjamin propusieron estrategias filosóficas que sustentaran esta trascendencia respecto de la totalidad [...] En *La estrella* vemos bastantes de los temas centrales que Adorno desarrollará a lo largo de su itinerario en su crítica a las filosofías totalizantes [...]», en «Transcendence in the Light of Redemption: Adorno and the Legacy of Rosenzweig and Benjamin», en *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 61, n° 3, otoño de 1993, pp. 539-551. Y Susan Buck-Morss: «En el libro [*La estrella de la redención*] había elementos que, a través del camino sinuoso de Scholem y Walter Benjamin, encontraron su lugar en el pensamiento de Adorno. Rosenzweig estaba influido por Hegel, pero rechazaba su sistema cerrado, su metafísica identidad entre la totalidad de la realidad y la verdad», en *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, trad. Nora Rabotnikof, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011, p. 29; Liliana R. Feierstein también establece este paralelismo entre Rosenzweig y Adorno a propósito de la crítica de la totalidad y la «universalidad negativa», cf. *Von Schwelle zu Schwelle, op. cit.*, p. 162. No obstante, conviene mencionar que esta proximidad en la crítica a la totalidad debe ser matizada con una observación del propio Adorno en una carta a Kracauer del 28 de octubre de 1963 en la que nombra explícitamente a Rosenzweig (y a Rosenstock) en la serie de pensadores que practicaron, en la línea de Martin Heidegger, la «jerga de la autenticidad» (*Jargon der Eigentlichkeit*): «El círculo del que se habla al principio de la “Jerga de la autenticidad” incluye a Buber, Rosenzweig, Rosenstock y también a Herrigel [...]», en Theodor W. Adorno y Siegfried Kracauer, *Der Riss der Welt geht auch durch mich. 1923-1966. Briefwechsel*, Suhrkamp, Frankfurt, 2008, p. 614.

⁶⁰⁸ ER, p. 474.

⁶⁰⁹ Cf. S. Mosès, *El ángel de la historia, op. cit.*

íntima que impedía la completa asimilación cultural. La figura del resto, tal y como la concibe Rosenzweig, evidencia que la separación judía es un movimiento segundo que sigue a una primera adaptación exterior: «Se adapta siempre en lo exterior para poder siempre volverse a cribar dentro de sí». La imagen del río de la vida y de la creación, que recorre toda *La estrella*, especialmente la tercera parte, reaparece aquí para expresar esta dialéctica negativa del resto: el río del mundo lo lleva, está presente en la historia, pero al mismo tiempo se sustrae a ella por una distancia interior. El resto desautoriza cualquier forma histórica, religiosa o política de pretensión de completud y perfección:

El resto es el signo mesiánico de una falta profunda invisiblemente inscrita en toda plenitud, en todo cumplimiento, en toda venida. Indialectizable, su resistencia a toda sincronía, al presente de toda manifestación y de toda constatación de realidad [...] ⁶¹⁰

La dinámica de la contracción del pueblo judío, el «único punto de contracción» en la historia sin el cual solo existirían imperios, estas afirmaciones del debate con Rosenstock que vimos tanto en la cuestión del nacionalismo moderno como en la interpretación de *Globus*, encuentran su explicitud en la imagen del resto expuesta en *La estrella de la redención*.

⁶¹⁰ Gérard Bensussan, «Le reste et le dernier. Rosenzweig et Derrida», en *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, *op. cit.*, p. 37. La figura del resto en Derrida mantiene una proximidad no siempre explicitada con *La estrella de la redención*. Entre los textos claves de Derrida donde esta conexión se articula de manera implícita —libro no mencionado por Gérard Bensussan en su estudio sobre los vínculos entre los dos pensadores— es *Glas* (Galilée, París, 1974). La pregunta del libro y, al tiempo su subtítulo, es «¿Qué queda del saber absoluto?» («*Que rest-t-il du savoir absolu?*»). Esta cuestión se puede leer a lo largo del libro como una pregunta por el resto no superable ni superado (*unaufgehoben* y *unaufhebbar*) que la totalidad del idealismo hegeliano lucha en vano por integrar. La diferencia judía, tachada por Hegel como *Misskultur* —al igual que el hebreo como lenguaje inferior— es asociada en Derrida a la figura del resto. ¿Ha permitido el saber absoluto, contra su voluntad, la huella de lo no asimilado en unidad, centro o síntesis relevante? ¿Es posible una exterioridad frente a lo que aspira a confirmarse como totalidad? Es la pregunta por un resto inasimilable en el sistema del Saber Absoluto. La exterioridad del resto dejaría abierta la expectativa a algo que no dijese la misma palabra que el absoluto, el sistema o la síntesis, si no es *lo mismo*, habría que llamarlo un «puro porvenir». El propósito que persigue Derrida en esta lectura de Hegel en busca del resto del saber absoluto es «hacer aparecer fuerzas que resistan la *Aufhebung*, aunque ello sea, desde el punto de vista del concepto, lo imposible», *op. cit.*, p. 53. Lo imposible es un nombre para el acontecimiento que resiste a la plena racionalización de lo real y, por tanto, un nombre para la apertura mesiánica al porvenir. La concomitancia con Rosenzweig reside en la adopción metódica del punto de vista judío como singularidad no dialectizable que salvaguarda la apertura del porvenir como alteridad y, por tanto, la fe en un porvenir absolutamente nuevo. Al respecto véase también el análisis de *Glas*, desde una lectura atenta al eco judío en Derrida, propuesto por Elisabeth Weber, «Gedächtnisspuren, Jacques Derrida und die jüdische Tradition», en Werner Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, *op. cit.*, pp. 461-487.

La figura del resto, como evidencia su función, por ejemplo, en Isaías (4, 3) no remite únicamente a una dinámica de la diferenciación étnica, su sentido primordial es la esperanza y acogida del acontecimiento mesiánico, su sentido es soteriológico.⁶¹¹ La descomposición temporal de la totalización de la historia no es solo un asunto de recusación del idealismo, sino de esperanza de la justicia como interrupción de la historia. El sentido del resto es mantener la esperanza de una justicia que no es meramente la coronación o el colofón de una teleología de la historia formada por épocas sucesivas, sino la irrupción de la justicia mesiánica.

La figura del resto está vinculada a una especial concepción de la universalidad y de la relación entre la parte y el todo o entre la particularidad y la universalidad. Esta concepción vuelve a presentarse como una alternativa a la relación entre singular, particular y universal de la lógica hegeliana. Israel, como resto que se sustrae a las formas teleológicas de la presunta plenitud histórico-política, plantea una relación nueva entre el resto como particularidad y el todo. La eternidad de la particularidad o la eternidad simbólica del resto no obedece a su integración en la totalidad inmortal e inmutable, sino en el arraigo del resto en sí mismo y en su propia dinámica de sustracción de la totalidad. Su universalidad remite a la sustracción. La eternidad no es la del todo, sino la de la interioridad del pueblo judío:

¿Qué quiere decir que algo particular, un pueblo, no busque la garantía de su subsistencia en nada exterior, y quiera ser algo eterno justamente así, en su carencia de relaciones? No significa ni más ni menos que la pretensión de ser como particular ya, sin embargo, todo. Porque lo que de suyo es particular no es eterno a causa de que tiene la totalidad fuera de sí, y sólo puede afirmarse en su particularidad insertándose de alguna manera en el todo como parte suya. Luego un particular que quiera a la vez ser eterno tendría que contener en sí por entero el Todo. Lo que querría decir que el pueblo judío reúne en su propio interior los elementos (Dios, Mundo, Hombre) de los que consta el Todo.⁶¹²

⁶¹¹ G. Bensussan, *op. cit.*, p. 36.

⁶¹² *ER*, p. 363.

Estamos efectivamente ante una manera distinta a la predominante en la historia de la filosofía de concebir la universalidad. La afirmación del singular como universal remite en Rosenzweig a la idea de que el singular, el pueblo judío como resto, contiene en sí mismo el todo. Las fronteras que identifican hacia adentro y hacia afuera a los pueblos del mundo pierden su sentido para el pueblo judío. Su singularidad no tiene que ver con las fronteras que, a la vez, separan y unen en el reconocimiento de las identidades nacionales. Las fronteras de un pueblo extraterritorial están dentro del pueblo. A esta interiorización de la universalidad en el singular la llama Rosenzweig «polaridad interna» (*Binnenpolarität*). Para comprender su sentido, y especialmente su interés político, es útil completar la lectura de *La estrella* con un manuscrito de Rosenzweig dedicado en buena parte a describir las articulaciones de esta polaridad interna. Se trata del texto preparatorio para una conferencia en 1920 titulado *Der Jüdische Mensch*.⁶¹³

Rosenzweig estudia en este escrito la especificidad de esta polaridad en el pueblo judío. Se trata de experiencias humanas ciertamente universales que se inscriben en las relaciones entre Dios, mundo y hombre, a saber, en la creación, la revelación y la redención. Como tales, atañen a la estructura de la experiencia humana. Se trata de la tensión entre el creyente y el hombre que duda, entre el aristócrata y el revolucionario, entre el fiel y el apóstata y, finalmente, entre el sabio y el hombre simple. Vimos en el capítulo dedicado al cristianismo cómo se daba esta tensión en el seno del cristianismo, por ejemplo, entre el sacerdote y el santo, esto es, entre el hombre de la institución y el carismático revolucionario. La polaridad de la experiencia humana se expresa de manera específica en el judaísmo. Su especificidad remite a su dimensión interna. Y es ahí donde se manifiesta la idea de la parte como la dinámica la sustracción de resto y como universalidad del singular.

Aquí nos detendremos, por su relevancia para nuestro interés interpretativo, en la polaridad interna entre lo que Rosenzweig llama el «aristócrata» y el «revolucionario». Se trata de una polaridad que está igualmente presente en la historia de los pueblos y dentro de la Iglesia, pero se da con una especificidad en el pueblo de Israel. La línea aristocrática defiende el orden y la transmisión hereditaria de la organización política, es un principio monárquico. Este tiene su mayor representante en la figura de David. El

⁶¹³ GW III, pp. 559-575.

principio del orden judío se desarrolla en el cristianismo y en su expansión mundial. 1789, una vez pasado el tiempo revolucionario, instaura un nuevo orden con el que puede identificarse la voz aristocrática de Israel. Pero, igualmente, la corriente revolucionaria que se opone a la jerarquía del orden aristocrático conecta en el judaísmo con otra voz igualmente profunda, el profetismo. Y la corriente profética está tan viva después de 1789, a lo largo del XIX, como la tradición aristocrática. La voz profética reaparece con el socialismo y la revolución. El paradigma aquí es la figura y el pensamiento de Karl Marx:

Marx se reiría si se le calificara [...] como hijo de David, pero es hijo de los profetas. Más aun: él mismo es profeta.⁶¹⁴

La supuesta emancipación del judío en el XIX, como vimos, nunca es tal. La especificidad del socialismo del judío, reafirma la diferencia profética judía. Por Marx, dice Rosenzweig, habla la «boca profética». Ahora bien, lo relevante aquí no es subrayar una suerte de cripto-profetismo de Marx contra su propia voluntad, sino señalar la «polaridad interna» (*Binnenpolarität*) del pueblo judío en la tensión aristócrata-revolucionario. La correspondencia entre el aristócrata y el revolucionario judíos con las dos posiciones políticas presentes en los pueblos encuentra un límite, es decir, hay una distancia esencial que separa al judío de sus homónimos. Esta distancia remite a la imbricación de base entre el aristócrata y el revolucionario. El rey acaba por encontrar al profeta dentro de sí y el marxista toma cierta distancia crítica del revolucionario. Por eso escribe ahí Rosenzweig que «solo el pagano es un verdadero aristócrata» y que «solo el cristiano es un verdadero revolucionario». El aristócrata judío posee algo de «subversivo» y «profético», y el marxista no acaba de identificarse completamente con su clase. Ese resto es la distancia judía. Rosenzweig la llama aquí «objetividad supraterrrenal (es decir, supratemporal y suprahistórica)», a saber, la eternidad de Israel. La errancia judía da la espalda al proceso histórico en el que entregan toda su fuerza aristócratas y revolucionarios. La línea de David y los profetas,

⁶¹⁴ *Ibíd.*

incluso en las formas secularizadas de la asimilación en el XIX, testimonian una universalidad pendiente, que se aguarda.

El resto como universal significa que el singular deshace la globalidad aditiva o acumulativa de la historia para abrirla a una universalidad por venir. En la peculiaridad de sus partidarios judíos el régimen aristocrático tiene un elemento desestabilizador, de apertura al futuro. Y el triunfo de la revolución socialista tiene en el profetismo judío el aguijón que desacredita cualquier presunta realización definitiva de la sociedad justa e igualitaria. La condición interna de la polaridad, la concentración de esta universalidad hacia dentro en el pueblo judío, significa la esperanza de una universalidad alternativa a la justificada por el transcurso efectivo de la historia. En la Modernidad, esta distancia interna del pueblo judío respecto de la historia se pone de manifiesto en la crítica a la concepción ilustrada de la historia: la idea de progreso de la humanidad.

8. Crítica de la religión laica del progreso

La experiencia del resto profético se activa en Rosenzweig en una crítica a los que podemos llamar *religión laica del progreso*. En *La estrella de la redención*, Rosenzweig se ocupa de la idea de progreso, en primer lugar, a propósito de la relación entre fe e Ilustración. De entrada hay que contar no con una, sino con tres grandes Ilustraciones a lo largo de la historia occidental. La primera coincide con lo que tradicionalmente se ha considerado la época del nacimiento de la filosofía en Grecia; la segunda se identifica con la revolución desde las ciencias naturales en los comienzos de la edad moderna; por último están las *Luces* del XVIII.

En la primera Ilustración, el saber se enfrentó a las fantasías del mito. Pronto encontró un aliado fuera del paganismo: tras un enfrentamiento inicial, los Padres de la Iglesia asimilarán los instrumentos de la filosofía en la defensa de la fe. La figura de santo Tomás de Aquino y su incorporación de Aristóteles representan el momento culminante de esa tendencia.

La segunda Ilustración, la revolución científica, no dirigirá sus ataques contra la fe, sino contra las fantasmagorías de la razón. El enemigo es la especulación aristotélica, y, por tanto, también el pensamiento tomista. En esa batalla va a contar con un aliado

inesperado: la Reforma. Esto no por una especie de trasunto de la racionalidad moderna trabajando ya en Lutero, sino porque comparten oponente, la racionalidad aristotélica (que Lutero asocia a la Iglesia católica). Es importante recalcar esto, pues Rosenzweig va a caracterizar la relación de la tercera Ilustración con la fe en contraste con lo que había sucedido en la segunda. Ésta no puso en cuestión la revelación, el *Wunder*, (milagro). De hecho, la confianza en la naturaleza que presupone como condición esta Ilustración es una herencia de la religión.

El signo cambia a finales del siglo XVIII. ¿Hacia dónde se proyecta ahora la luz del saber? Esta tercera Ilustración se dirige a la *Leichtigkeit des Glaubens*, tanto de la fe como del saber, a la facilidad o ligereza en la creencia. Esto implica una crítica integral de las condiciones de la experiencia. Si esta crítica se proyecta hacia el pasado, tendremos la puesta en cuestión de la fe en el milagro. La Ilustración se convertirá entonces en *crítica histórica*. El milagro es visto, no como hace la fe, como el signo que cumplía un augurio anterior, sino como una absurda contradicción de la naturaleza, como *magia*.

Esto es un rasgo característico de la Ilustración del XVIII, sólo ésta ha desacreditado la fe en la revelación a través de la crítica histórica, es decir, el cuestionamiento de la tradición religiosa. Tanto para el catolicismo como para el protestantismo, la relación con el pasado está basada en dicha transmisión. El tiempo está marcado por el acontecimiento de la revelación.

Lo que sucede en la crítica histórica ilustrada es un cambio radical en la relación con el pasado. Ahora tiene que conformarse con ser mero objeto de conocimiento científico. Pero, ¿cómo ordenar los fragmentos de pasado dispersos por la crítica? La respuesta de la época, según Rosenzweig, será la idea de «progreso de la humanidad», que surge a finales del XVIII y que, a partir de 1800, va a gobernar el mundo de la cultura en todos sus frentes.⁶¹⁵ Este principio unifica en un todo los hechos pasados y los organiza en una sucesión causal en dirección hacia el presente y su prolongación continua en el futuro. «La voluntad se sintió libre» del pasado y se volvió al presente-futuro. En cambio, el creyente mantiene una relación de fidelidad con el *Wunder*, que formaba una constelación entre pasado, presente y el futuro. Por ejemplo, el recuerdo de

⁶¹⁵ SE, p. 110, [ER, p. 142].

la liberación de la esclavitud de Egipto no es un hecho entre otros del pasado, sino determina y constituye para el judío su experiencia del tiempo. Esa liberación también proyecta una luz sobre el origen del mundo y enciende la esperanza en un final redentor de los días⁶¹⁶.

Aunque pueda resultar en principio paradójico —pues se trata de un movimiento de secularización—, Rosenzweig considera que el principio «progreso» va a ser corroborado por una nueva fe: la mística pietista. A pesar de su aparente cercanía al lenguaje luterano, las diferencias entre ellos son decisivas. El luteranismo, en tanto pone en el centro la Biblia, sigue reconociendo un valor normativo y fundante al pasado. Pero no así el pietismo. Esta nueva forma de religiosidad sitúa el centro de la experiencia religiosa en el sentimiento individual presente y se apoya en el efecto práctico de la fe en el futuro. El pasado resulta innecesario y por tanto desaparece como referencia viva que conserve en la memoria un valor permanente, que determine la experiencia del tiempo. Ahora la esperanza de una realización moral en el futuro es el centro de la experiencia creyente del individuo. Justo así sucede en la temporalidad del progreso. El tiempo presente no está nunca maduro, tiene su verdad en otro instante desplazado *indefinidamente* al futuro. Ambas, fe pietista y progreso, se desentienden del pasado y explican el sentido del presente en relación con un perfeccionamiento gradual.

Esta comprensión del tiempo va a introducirse en teología. El paradigma de esta línea será Schleiermacher.⁶¹⁷ La teología se verá obligada a cargar con el fardo del pasado, de la tradición, sin saber qué hacer con él, hasta el punto de avergonzarse de la revelación. Entregada a la racionalidad ilustrada del progreso, que se construye negando la autoridad de la tradición, es decir, afirmando la plena autonomía del *Bürger*, la teología se convertirá en teología histórica y pronto en «teología liberal».

La teología debe ahora, para adaptarse al espíritu de la época, neutralizar el pasado, es decir, desactivar su peligro, convertirlo en *ungefährlich*.⁶¹⁸ Esta teología se convierte en el policía, dice Rosenzweig, que protege al presente de los «ataques del

⁶¹⁶ *ER*, p. 376.

⁶¹⁷ *SE*, p. 111 [*ER*, p. 143].

⁶¹⁸ *SE*, p. 112. [*ER*, p. 143].

pasado».⁶¹⁹ El hecho de que en ese momento el pasado se convierta en objeto de conocimiento científico coincide, como dice J.B. Metz, con la insignificancia de la tradición para determinar la acción y la vida presente.⁶²⁰ ¿Cómo el conocimiento histórico llega a neutralizar, en busca de mera información, el pasado? El pensamiento de la evolución fija la prolongación y la homogeneidad del tiempo hasta el punto de que «para la fe sólo existen realmente de acuerdo con la nueva posición de fondo presente y futuro»⁶²¹.

El ensayo de Rosenzweig «Teología atea»,⁶²² de 1914, confirma esta crítica a la teología del XIX que se desarrolló como *investigación de la vida de Jesús y del pueblo elegido*. La proyección de los modelos del presente en el pasado, por ejemplo, convertir a Jesús en un Maestro de la *Aufklärung* o reinterpretar la entrega de las tablas de la Ley como autonomía de la legislación ética que el hombre se da a sí mismo, devolvía al plano de la inmanencia y el aislamiento propios del paganismo.

En lo que atañe a la relación entre fe y saber, la función del «progreso de la humanidad» es sustituir la relación con el pasado que tenía la fe que rememora el acontecimiento del *Wunder* por un esquema que homogeneiza el tiempo. Esta neutralización articula la defensa ilustrada de la autonomía y la libertad del hombre. El medio que encuentra el sujeto moderno para apañárselas con el pasado es engancharlo en el continuo de una evolución histórica sin saltos, lo que significa desactivar su peligro, el recuerdo de un acontecimiento que podría cuestionar la autosuficiencia del sujeto. O dicho de otro modo, el autismo del hombre moderno respecto del pasado se expresa en la idea de progreso. Con ello corre el riesgo de perder de vista, como veremos, la trama, la intriga misma del tiempo.

La diferencia entre la racionalidad moderna y la apertura de la revelación es fundamental en lo que respecta al tiempo. Para el judaísmo, en la revelación está vivo el

⁶¹⁹ *ER*, p. 149.

⁶²⁰ J.B. Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, trad. M. Olasagasti y J. M.^a Bravo, Cristiandad, Madrid, 1979, p. 50.

⁶²¹ *SE*, p. 112 [modificamos ligeramente aquí la traducción, *ER*, p. 144].

⁶²² «Atheistische Theologie», en Franz Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Schocken, Berlín, 1937, pp. 278-290.

vínculo entre el pasado de la creación inacabada y el futuro de la redención. La absoluta renovación de la vida requiere la confluencia del crecimiento del mundo y la acción del hombre a través de su servicio al prójimo. Ese momento no es programable ni previsible. Puede advenir en cualquier instante, de otro modo no traería una renovación verdadera. La creencia judía en un final del tiempo, en la posibilidad de una interrupción del curso de la carretera del tiempo abre el futuro: «que todo instante pueda ser el último lo hace origen del futuro como una serie cada uno de cuyos miembros es anticipado por el primero»⁶²³.

La comprensión moderna del tiempo como progreso pretendería sustituir la relación temporal y lingüística entre creación-revelación-redención, pues permanecería en el cierre silencioso de la figura griega. El propósito sería blindarse frente a la alteridad, ocultar la relación con el futuro vivo de la redención.⁶²⁴ El tiempo dice la relación con la alteridad, «el tiempo es el otro», escribirá más tarde Levinas. Por eso indica Rosenzweig que en el tiempo del progreso el futuro está «emponzoñado» (*vergiftet*),⁶²⁵ pues carece de la tensión entre mundo inacabado y la acción esperanzada del hombre que busca un mañana nuevo: «Al futuro le pertenece, sobre todo [...] el hecho de que el final pueda ser esperado cada instante».⁶²⁶

Según Rosenzweig, en el paradigma del tiempo moderno, la posible anticipación del futuro en cualquier «ahora», ha sido relegada por la idea de sucesión homogénea de «las épocas de mundo» —como en la historiografía de Ranke, todas las épocas son igual de inmediatas respecto de Dios— y por la idea de progreso.⁶²⁷ Ambas se asemejan en la

⁶²³ *ER*, p. 275.

⁶²⁴ En ese sentido escribe Leora Batnitzky: «Ambos, Rosenzweig y Benjamin critican las nociones occidentales del progreso. Para ambos nada nuevo puede suceder en el interior del conjunto histórico porque el tiempo histórico no es sino la suma de las ruinas históricas [...]. Debe existir algo fuera de lo profano para que el cambio real sea posible. El calendario litúrgico déja espacios para la memoria [...] La memoria tiene el poder de impulsar hacia un futuro nuevo y diferente —hacia la redención», *op. cit.*, p. 138. Y Ricardo Forster: «La secularización del tiempo proclamada por el giro moderno conlleva, necesariamente, una clausura del pasado que, desde la lógica de la racionalidad que sustenta el proyecto de la modernidad, no representa otra cosa que la construcción de una temporalidad lineal en la que sólo cobra sentido el presente de la acción y su proyección hacia el futuro», *op. cit.*, p. 198.

⁶²⁵ *SE*, p. 252 [*ER*, p. 275].

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ *ER*, p. 276.

indefinición del tiempo. Las épocas se suceden unas a otras indefinidamente. A pesar de que la filosofía progresista tendría que comprender la relación entre las épocas como algo cercano al *crecimiento*, anula esta relación porque desconoce el anticipo del final del tiempo. Esta indefinición vacía cada instante y desactiva la relación con el futuro como anticipación del final, la redención que podría venir en el próximo momento, incluso ahora. Puede afirmarse que, en el fondo, el progreso no tiene futuro.

El hecho de que Rosenzweig identifique a un «adorador» del evolucionismo histórico⁶²⁸ —en el que hay que reconocer, paradójicamente, al sujeto moderno y secularizado— permite pensar en una condición religiosa de la idea ilustrada de progreso. Esta idea acabaría entonces funcionando como un ídolo, que exigiría sus sacrificios correspondientes. Según Leora Batnitzky, para Rosenzweig el término «religión» se identifica con la idolatría.⁶²⁹ Son religiosas aquellas creencias y comportamientos que convierten la revelación en un ídolo. Asimismo, el religioso se identifica en Rosenzweig con el fanático.⁶³⁰ Frente a las distintas formas de idolatría, el verdadero creyente se diferencia del devoto del progreso en que aquél «quiere traer al Mesías antes de tiempo».⁶³¹

Vemos entonces que, por un lado, la concepción rosenzweigiana de la idea de progreso coincide en principio con la de Hans Blumenberg: expresa la autonomía y autoafirmación del hombre. Ambas descripciones del progreso estarían de acuerdo en que el objetivo buscado ahí es la seguridad del hombre frente a las exigencias de una

⁶²⁸ *Ibíd.* Américo Castro opone de manera muy semejante a Rosenzweig el «creyente en el futuro» en el sentido bíblico al hombre moderno que absolutiza la razón: «El creyente en el futuro —ese tipo tan desdeñado por las luces de la razón posrenacentista— sería como un creador en continuo *status creandi*, prometedor y providente respecto de toda posibilidad, sin llegar a posarse en ninguna de ellas. Ese tipo de creyente tendría tal vez más similitud con el Dios bíblico que el hombre renacentista, ufano de su omnipotencia y aspirante a imitar y suplantar a la divinidad con las construcciones espirituales de su razón, absolutas, seguras y no necesitadas de la tutela de una providencia»; como paradigma de la razón moderna que anula la apertura del futuro Américo Castro cita el pensamiento de Hegel, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1983, p. 559.

⁶²⁹ L. Batnitzky, *op. cit.*, p. 154.

⁶³⁰ *Ibíd.*

⁶³¹ *ER*, p. 276. Véase el comentario de Salvo Zizek a este pasaje de *La estrella de la redención* en que el filósofo esloveno relaciona la concepción antiprogresista del tiempo con el tiempo del acto revolucionario en el pensamiento político de Rosa Luxemburgo, *El títere y el enano*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 182.

relación con una alteridad trascendente. Rosenzweig ve en la idea de progreso la reafirmación del encierro del hombre frente a la alteridad del tiempo, a saber, la dinámica misma de la experiencia. La concepción progresiva del tiempo viene a desactivar la relación viva con el pasado y se orienta al futuro de manera que pueda ser enteramente resultado del presente. En el lenguaje de Rosenzweig, diríamos que la idea de progreso pretende dar la espalda a la relación creación-revelación-redención, esto es, se pretende obviar la intriga misma de la experiencia del tiempo. En ese sentido, Blumenberg había considerado que la idea judeo-cristiana de la historia y el tiempo es en última instancia incompatible con el tiempo del progreso.

En Rosenzweig podemos encontrar una confirmación de la tesis de Hans Blumenberg sobre el origen no religioso de la moderna idea de progreso. Pero eso no significa probar la completa irreligiosidad de esta idea, como pretende Blumenberg en su proyecto de legitimación de la Modernidad. Para Rosenzweig, la idea de progreso puede adquirir una condición religiosa precisamente porque es el producto del cierre a una experiencia que ha sido articulada también religiosamente. Sucede de modo análogo a la descripción que expone Rosenzweig del idealismo filosófico o del arte como sustituto de la religión o del Estado que busca adquirir un aura religiosa para consolidar su imitación de la eternidad. En *La estrella de la redención*, como hemos visto, es explícita la mención crítica a la «adoradores del progreso». La confirmación del carácter pagano o moderno de la idea de progreso no significa necesariamente la garantía de su irreligiosidad. Hans Blumenberg parecería escapar a esta acusación, pues asegura que la idea de progreso no tiene contenido metafísico, debe ser consciente de las limitadas fuerzas del hombre para configurar el futuro.⁶³² Sin embargo, también es evidente que la idea de progreso ha funcionado en la Edad Moderna como una filosofía de la historia, del avance inevitable de la tecno-ciencia, el capitalismo y como justificación de decisiones que instrumentalizan al individuo.⁶³³

Hemos visto entonces que la moderna fe en la evolución de la historia convierte el futuro en algo tan conocido como el pasado. La confianza en la evolución de la historia mundial lleva aparejadas dos consecuencias: la confirmación pasiva de lo

⁶³² Cf. H. Blumenberg, *La legitimidad de la edad moderna*, *op. cit.*

⁶³³ Cf. Reyes Mate, *Medianoche en la historia*, *op. cit.*

establecido y la desaparición del hombre en la lógica de la Totalidad. La ley de la historia, en su presunta «racionalidad», asume como necesario todo lo que suceda, también la injusticia y el sufrimiento. Lo humano pasa a ser «recurso» de una entidad superior míticamente viva. Y eso es precisamente lo que ha sucedido después del optimismo ilustrado.

Esta exterioridad del judaísmo es lo que tenemos que conectar con la crítica de Rosenzweig a la temporalidad del progreso. Es posible desvelar su lógica desde el margen judío. Y justo ello permite repensar la relación entre la acción política y el tiempo. En ese sentido, encontramos una imagen en una carta del 5 de febrero de 1917, dirigida a Gertrud Oppenheim, que guarda asombrosos paralelismos con algunas formulaciones de Walter Benjamin.⁶³⁴ Después de contar una conversación con su maestro Hermann Cohen sobre la venida del tiempo mesiánico —Cohen asociaba a ello la paz mundial definitiva guiada por la ética— Rosenzweig explica que la diferencia entre el tiempo profano de la historia y el tiempo para el creyente está en vivir cada instante no como «puente entre momentos que pasan al mañana» (*Brücke zum Morgen*), que se realiza a la perfección en el modelo del progreso, sino un «trampolín hacia la eternidad» (*Sprungbrett zur Ewigkeit*).⁶³⁵

El instante como puente significa unir dos tramos iguales según una causalidad mecánica. El momento anterior ya guarda en sí el momento siguiente. Este proviene de la propia inmanencia del presente. Para que haya verdadero futuro y no una mera extensión del presente y del pasado en una longitud interminable, tiene que poder anticiparse una detención sin preparación, una detención que tenga su origen en la alteridad exterior, que introduzca en el presente el corte del «hoy mesiánico». En ese sentido escribe Rosenzweig en la misma carta: «Cada acto debería llevarse a cabo, *como* si el destino de la eternidad dependiera de ello. Pues nunca puede saberse, si no depende de ello (*man kann nie wissen, ob es nicht daran hängt*).»⁶³⁶

⁶³⁴ Cf. S. Mosès, «Walter Benjamin und Franz Rosenzweig» en *Spuren der Schrift*, Athenäum, Fráncfort del Meno, 1987, pp. 73-100; R. Foster, *op. cit.*, p. 202.

⁶³⁵ F. Rosenzweig, *Briefe*, *op. cit.*, pp. 157-159. Rosenzweig se refiere también a esa conversación en uno de sus comentarios a los poemas que traduce de Yehuda Halevi, *Zionslieder mit der Verdeutschung und Anmerkungen von Franz Rosenzweig*, Bücherei des Schocken Verlag, Berlín, 1933, pp. 29-31.

⁶³⁶ *Ibid.*

9. Una conciencia que juzga la «Historia universal»

El significado de la condición metahistórica del pueblo judío, es decir, su condición de pueblo eterno, abre una concepción alternativa a la filosofía hegeliana de la historia y, en general, a las filosofías modernas de la historia. Como estudiamos en *Hegel y el Estado*, la Historia universal consagra la facticidad del presente como la verdad de la razón. La relación racional entre el pasado y el presente, el sentido de la historia, remite al desarrollo anterior que ha dado lugar al presente fáctico. El dinamismo de la historia a través de sus agentes, los Estados, es la guerra. La destrucción de los Estados que van quedando atrás en el camino apunta a la racionalidad del presente.

La concepción de Rosenzweig, que tiene su núcleo en la tesis de la eternidad simbólica del pueblo judío, se expone también como una modificación de la instancia y el sentido del juicio sobre la historia universal. Rosenzweig menciona explícitamente la cuestión del juicio de la historia en relación con el pueblo judío en un breve escrito que no publicó en vida, *Über jüdische Volkstum. Ein Fragment*. Este texto es una crítica al ensayo de Hermann Cohen *Deutschtum und Judentum* y fue recogido más tarde en la edición de los *Kleinere Schriften*.⁶³⁷ Tengamos en cuenta el sentido implícito de crítica a la posición de Cohen sobre la posición de los judíos de la Primera Guerra Mundial. Cohen animaba a los judíos a comprometerse patrióticamente por Alemania. La razón fundamental era la afinidad entre protestantismo y judaísmo. Al respecto Rosenzweig tiene una posición divergente. Para él, es necesario reivindicar la imposibilidad de una verdadera implicación de los judíos en el nacionalismo alemán y en la guerra. Para fundamentarlo, Rosenzweig explica la especificidad del pueblo judío.

El exilio del pueblo judío no tiene un origen histórico concreto, es decir, no comienza en un momento determinado de su historia, sino al contrario. El exilio estaba en el principio mismo de la constitución del pueblo como tal. El exilio es tan antiguo como el pueblo mismo. Abrahám es un emigrante y, en cualquier caso —como hemos visto que subraya Rosenzweig en la *La estrella de la redención*— su instalación en la tierra no equivale nunca a su posesión. Esta pertenece a Dios. Del mismo modo, la

⁶³⁷ Rosenzweig, «Über jüdisches Volkstum», en *Kleinere Schriften*, *op. cit.*, pp. 26-28.

«necesidad de imitar al extranjero» es igualmente, desde el origen, una imitación que jamás debe llegar a la perfección, a la integración completa en la identidad del extranjero.

También el sionismo, que propone como solución a todos los problemas de Israel la conformación de un Estado en Palestina, establece una diferencia, de algún modo, una distancia, entre el Estado que construya y el Estado judío del futuro:

En la medida en que conoce esta diferencia, prohíbe que se complete el proceso de entrada en la historia y que se realice la convivencia de no ser sino uno con esta tierra y esta época, lo cual haría de nuestra comunidad un pueblo entre los otros sin que ninguna particularidad nos distinguiese.⁶³⁸

El pueblo judío tiene una relación diferente con el mundo y con el tiempo. Los otros pueblos se afirman en su parcela de mundo como dueños. Esta posesión afirma su existencia; asimismo, el futuro es esperado como desarrollo del presente. En cambio, para el pueblo judío el mundo en el que se habita y el futuro que se espera no coincide plenamente ni con el mundo ni con el futuro presentes de las naciones. Hay una discontinuidad entre el mundo y el tiempo presentes y el mundo y el tiempo judíos. Esta discontinuidad es la anticipación simbólica de la eternidad. Por eso, los judíos pueden compartir las experiencias y los peligros cotidianos de los pueblos en los que están insertos solo hasta cierto punto. Siempre persiste una distancia que los separa íntimamente del destino y los avatares de la vida nacional del pueblo en que vive. El verdadero peligro que amenaza al pueblo judío es el enraizamiento en un territorio, la conformación de un Estado como el de los pueblos del mundo. Frente al sionismo, que ve como un destino exterior, Rosenzweig reivindica las fuerzas de la diáspora como preservación del alma judía. Esa «tendencia fundamental» del alma judía, dice Rosenzweig, es la que ha hecho perdurar al pueblo judío durante siglos.

La condición del extranjero como fondo del alma judía no significa aislamiento o no participación en las culturas del mundo y en las culturas de los pueblos de acogida.

⁶³⁸ *Ibíd.*

Los judíos, dice Rosenzweig, han recibido el influjo y participado de los bienes culturales de otros pueblos y, a cambio, han contribuido con sus aportaciones creativas a esas mismas culturas desde siempre. Ahora bien, este beneficio y esta contribución no se hacen sin una distancia, una relación necesariamente específica entre judaísmo y cultura. Aquí introduce Rosenzweig el elemento del juicio. La relación específica significa un límite al «juicio de los pueblos». Este juicio —como expuso en su momento Rosenzweig en *Hegel y el Estado* y cuya filosofía de la historia es presentada en la forma de una dialéctica negativa en *La estrella*— es la historia universal como juicio universal (*Weltgeschichte als Weltgericht*).

Ahora bien, el límite a la historia universal no es simplemente una excepción a su jurisdicción, una trascendencia que singulariza al pueblo judío y lo abstrae de la historia. Esta resistencia al juicio de la historia es a la vez la posibilidad de un juicio alternativo y, por tanto, de una comprensión alternativa de la historia. Dicho de otro modo, esta extra-historicidad no es ajena a su posible efecto intrahistórico. Esto es lo que condensa la imagen metafórica del pueblo judío como el fuego interior de la *La estrella de la redención* y el cristianismo como los rayos que de ella se proyectan y penetran en el mundo. La relación entre pueblo judío y cristianismo es análoga a la relación entre juicio judío e Historia universal. Se trata de una relación más profunda que la de una analogía. Vimos como, desde *Hegel y el Estado*, Rosenzweig comprende la noción de Historia universal a partir de la cristianización del mundo. El juicio judío se proyecta a la vez sobre la Historia universal y sobre el cristianismo en tanto agente de esa universalización. El juicio del pueblo judío sobre el cristianismo remite a la incompletud del proyecto de universalidad cristiano. Ese juicio no es solo una crítica al cristianismo, sino un impulso y un correctivo. «Impulso» en tanto que el proyecto cristiano es irrenunciable: su misión es generar un plano universal de la historia y de la unidad del mundo, como se expone en *Globus*. Sin el cristianismo no hay, para Rosenzweig,⁶³⁹ la posibilidad de configuración efectiva de una humanidad universal. Pero también es a la vez un correctivo porque impide la clausura inmanente de la historia y del mundo sobre sí mismos. El correctivo se expresa en la exigencia de que el cristianismo y la cultura secularizada cristiana, Occidente, recuerde y redescubra su raíz judía. Como explica Leora Batnitzky:

⁶³⁹ L. Batnitzky, *op. cit.*, p. 163.

El juicio judío (*Jewish judgment*) no compromete la diferencia cristiana e incluso permite a los cristianos intensificar su identidad como diferente a la de los judíos [...] El juicio judío contra ellos solo impulsa a los cristianos a ir más lejos en su misión de crear una comunidad y una cultura universales. [...] Desde el punto de vista del juicio judío, el cristiano podría aprender algo sobre su propia salvación e impulsarse a sí mismo más lejos en su misión universal.⁶⁴⁰

La negación cristiana de esta raíz judía estaría en el origen del antijudaísmo cristiano y, una vez secularizado, en el antisemitismo. Ya desde los orígenes del cristianismo encontramos, indica Rosenzweig, tendencias internas que luchan por arrancar del cristianismo su raíz judía. El gnosticismo cristiano defiende la anulación del Antiguo Testamento y por tanto la negación de Dios como creador del mundo;⁶⁴¹ asimismo, un Cristo que pierda su relación carnal con el pueblo de Israel, a saber, un Cristo sin Jesús, un Cristo no judío; igualmente, un Dios meramente «espiritual» que ordena el universo y anula la libertad y responsabilidad del hombre hacia el mundo. Esta pérdida de anclaje en el judaísmo convierte al cristianismo en una religión, en un mito, es decir, en una realidad idolátrica. Por eso el correctivo judío, el juicio judío sobre el cristianismo, devuelve al cristianismo el sentido de su misión universal y, a la vez, el límite o la apertura no idolátrica de ese proyecto. Rosenzweig describe el efecto del juicio judío en el cristianismo a propósito de la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe:

El Jesús histórico ha de quitar siempre de debajo de los pies del Cristo ideal el pedestal en que querrían ponerlo sus adoradores filosóficos o nacionalistas; ya que una *idea* termina por aliarse con cualquier sabiduría y cualquier oscuridad particular, para prestarles su propio halo de santidad. En cambio, el Cristo histórico, Jesús el Cristo, el

⁶⁴⁰ L. Batnitzky, *op. cit.*, p. 158.

⁶⁴¹ Véase en lo que respecta a la valoración crítica de las consecuencias de la influencia gnóstica en el cristianismo J. B. Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, trad. J.M. Lozano, Sal Terrae, Santanader, 2007, pp. 59-70.

el sentido del dogma, no está en un pedestal, sino que va realmente caminando por el mercado de la vida y fuerza a la vida a serenarse bajo su mirada.⁶⁴²

Aparte de la relación específica entre pueblo judío y cristianismo, Emmanuel Levinas concentra su lectura de Rosenzweig en interpretar el sentido del juicio judío sobre la historia. En dos de sus trabajos más importantes dedicados a Rosenzweig,⁶⁴³ expone precisamente el significado de la limitación judía al tribunal de la Historia universal. Esto implica comprender el sentido de la reivindicación de la eternidad del pueblo judío. Levinas llama a la especificidad de la relación judía con el mundo un «particularismo metafísico».⁶⁴⁴ Esta particularidad no es la mera abstención interior a la participación en los acontecimientos de la historia, sino una forma de «acción». No es una acción entre otras, sino la acción metapolítica más importante del pueblo judío, la «acción suprema del judío en la *ekumene* del mundo».⁶⁴⁵ La referencia a la unidad del mundo es explícita ahí. Recordemos el sentido de *Globus* en lo referente a la exterioridad judía. En la historia inmanente de la unidad geográfica e imperialista del mundo hay un ámbito meta-espacial o meta-geo-político que no está por ello desvinculado de la «acción». Esa acción es la pretensión de juzgar la Historia universal.⁶⁴⁶

⁶⁴² *ER*, p. 485. El pueblo judío actúa como salvaguarda anti-idolátrica para el cristiano. La idolatría implicaría la negación que haría el hombre de la libertad y la trascendencia de Dios, por tanto, de la apertura radical del futuro a una novedad desconocida. En ese sentido escribe L. Batnitzky: «El judaísmo es en el mundo un signo de la revelación de Dios, un signo que, para Rosenzweig, indica la trascendencia de Dios. Solo su relación con el judaísmo evita que el cristianismo fije sus imágenes de Dios, el hombre y el mundo. Según Rosenzweig, el judaísmo recuerda al cristianismo las tensiones intrínsecas de estar siempre de camino por dos razones. Primero, la noción judía de libertad y trascendencia de Dios, expresada en la prohibición de imágenes, mantiene a los cristianos (y a los judíos) abiertos a la revelación continua y cambiante de Dios. Segundo, el hecho de que los judíos permanezcan siendo judíos, que los judíos no se conviertan en cristianos, obliga al cristianismo a reconocer que su misión universal sigue estando incompleta y seguirá estándolo hasta que el mundo sea redimido», *op. cit.*, p. 167. Ricardo Forster explica en el mismo sentido la teoría rosenzweigiana sobre el antijudaísmo, *op. cit.*, p. 191.

⁶⁴³ «"Entre deux mondes" (la vie de Franz Rosenzweig)», en *Difficile liberté*, Albin Michel, París, 2003, pp. 272-302; y «F. Rosenzweig, une pensée juive moderne», en *Le Cahiers de la nuit surveillée*, París, 1982, pp. 65-78.

⁶⁴⁴ Levinas, «"Entre deux mondes" (la vie de Franz Rosenzweig)», *art. cit.*, p. 297.

⁶⁴⁵ *Ibid.*

⁶⁴⁶ Levinas, *art. cit.*, 298.

La capacidad de juzgar la historia remite a la incapacidad de esta para englobar al pueblo judío. Esa exterioridad es el sentido de la eternidad simbólica del pueblo elegido. El juicio liberado de la Historia universal remite a la eternidad, a la anticipación litúrgica y de la eternidad en el tiempo:

Lo que se ataca en esta pretensión de ser un pueblo eterno es la exaltación del juicio de la historia, en tanto que esta es la última jurisdicción de todo el ser, es la afirmación de que la historia es la medida de todas las cosas.⁶⁴⁷

La impugnación del Estado como *quimera* (*Unding* decía Rosenzweig en *Hegel y el Estado*) que anula al individuo, la protesta de la existencia singular ante la totalidad idealista que negaba la muerte y, por tanto, la vida (el primer libro de *La estrella*), se convierte en Rosenzweig en la extra-historicidad del pueblo judío como juicio eterno sobre la Historia universal. «Juicio eterno» no significa aquí un juicio que se prolongara indefinidamente, sino la libertad respecto de la historia, el encuentro entre principio y fin de la historia más allá de esta. Walter Benjamin expresa esta alternativa temporal al tribunal de la Historia universal en una nota preparatoria a las *Tesis sobre el concepto de historia*: «La palabra de uno de los evangelios apócrifos: “Así como los encuentre, así los juzgaré”, recuerda este aforismo de Kafka: “El juicio final es un tribunal militar que juzga permanentemente”. Este aforismo agrega un matiz a la palabra de los evangelios: según este, el juicio final no se distingue de cualquier otro día».⁶⁴⁸

⁶⁴⁷ Levinas, *art. cit.*, p. 299.

⁶⁴⁸ Citado por S. Mosès en *Más allá de la guerra*, *op. cit.*, p. 49. Como ha señalado G. Bensussan, (*Dans la forme du monde*, *op. cit.*, p. 260) hay una evidente proximidad entre el pensamiento de Franz Kafka expuesto en sus *Cuadernos en Octavo* (trad. Carmen Gauger, Alianza, Madrid, 1999) y la «dialéctica negativa» rosenzweigiana entre historia y eternidad como interrupción del tiempo. De hecho, la relación y separación entre el pueblo eterno y la historia ilumina la lectura y comprensión de estos aforismos de Kafka, por ejemplo: «La crueldad de la muerte reside en que aporta el dolor real del fin, pero no el fin» (p. 84); «La evolución de la Humanidad: un aumento de la capacidad de morir» (p. 85); «No existe ese desarrollo que me fatigaría con su carácter absurdo, del que yo tengo la culpa sólo de un modo muy indirecto. El mundo perecedero no le basta a la previsión de Abraham, por eso éste decide emigrar con él a la eternidad. Pero ya sea porque la puerta de salida o la puerta de entrada sean estrechas, no consigue hacer pasar el camión de los muebles. La culpa se la atribuye a la poca fuerza de su voz de mando. Es el tormento de su vida» (p. 87)

La resistencia al juicio de la historia significa que la Historia universal no es la «medida de todas las cosas». La facticidad del presente como producto de las sucesivas guerras no es la plena integridad de la verdad. Rosenzweig contrapone a la medida de la historia como verdad, otra medida. ¿Cuál es esa medida desde la que juzga, fuera de la historia, en la eternidad simbólica, el pueblo judío? La singularidad de la persona humana como absoluto. Así lo expresa Levinas en su interpretación de la idea rosenzwegiana del pueblo judío como pueblo eterno:

El ser judío es, antes que creer en Moisés y en los profetas, reivindicar el derecho a juzgar la historia, es decir, reivindicar el lugar de una conciencia que se pone incondicionalmente, ser miembro del pueblo eterno.⁶⁴⁹

La existencia del pueblo judío, en tanto extra-histórico, descubre al otro, al hombre como otro en el seno del Todo, testimonia al mundo la irreductibilidad de la vida del individuo frente al Tribunal de la historia. Frente a este tribunal o frente al progreso de la historia, que considera el sacrificio de los hombres el precio de la realización de la razón, la justicia como ley cósmica, el judaísmo reivindica la justicia debida al singular como absoluto y como responsabilidad por el otro hombre. La acción del hombre en el mundo establece una medida del juicio que no es la de la Historia universal, sino la relación cara-a-cara, como hemos visto en la fenomenología rosenzweigiana del saludo comunitario.

Entonces puede afirmarse que la oposición rosenzweigiana entre el tiempo de la historia y la eternidad simbólica del pueblo judío instaura una oposición entre dos formas de juicio. Levinas articula esta diferencia en *Totalidad e Infinito* como la distinción entre «juicio de la historia» y «juicio de la conciencia».⁶⁵⁰ El individuo, en la medida en que está inserto en la lógica del Estado, participa dentro de este en la

⁶⁴⁹ Emmanuel Levinas, «Franz Rosenzweig: Une pensée juive moderne», en *Les Cahiers de la nuit surveillée*, nº I, París, 1982, pp. 65-78. Cf. el comentario de Roberto Esposito a este texto de Levinas y su relación con el juicio a la historia en el pensamiento de Hannah Arendt, *Categorías de lo impolítico*, trad. R. Raschella, Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 132-133.

⁶⁵⁰ *Totalidad e Infinito*, op. cit., pp. 54, 81; seguimos también aquí el análisis de S. Mosès en *Más allá de la guerra*, op. cit., pp. 46-48.

dinámica de la historia. Su vida adquiere sentido y valor en la medida en que ocupa un lugar en el destino de la historia. Rosenzweig había estudiado en *Hegel y el Estado* también el papel de las grandes personalidades, como Napoleón, en el curso de la historia. El juicio de la historia sobre los individuos, dice Levinas, «se enuncia en lo visible».⁶⁵¹ La medida del valor del individuo reside en su contribución o su lugar en la historia, de lo que ha llegado a ser en el presente. Y el presente es ciertamente la herencia de quienes triunfan. La historia es la tradición de los vencedores.

En cambio, el juicio de la conciencia selecciona al individuo como absoluto en el interior del decurso histórico. La teleología o el sentido de la totalidad histórica, cuyo máximo nivel es la Historia universal, no determinan el valor de la acción ni de la voluntad singular del individuo. Este nivel metahistórico de la conciencia individual lo llama Levinas «invisible». El juicio de la conciencia juzga en lo invisible porque se remite a la subjetividad humana. Remite a ella en tanto que esta no es endosada como elemento a una entidad mayor: el Estado, la Nación, la Humanidad, el Progreso o la Historia.

La invisibilidad del juicio de la conciencia es el sentido de la acción hacia el mundo del pueblo eterno. Su juicio es «eterno» porque su medida es el absoluto del singular en cualquier instante, en cualquier «ahora». La escritura de la historia y la mirada de los historiadores construyen un juicio sobre lo visible, sobre el pasado heredado por el presente en lo visible.⁶⁵² La eternidad del pueblo judío juzga la historia en la medida en que descubre que no puede confundirse la universalidad de lo real con la aceptación de injusticias infligidas al hombre singular. El juicio de la conciencia abre la historia a la trascendencia. Dicho de otra manera, el juicio de la conciencia afirma que la historia no está contenida plenamente en su aparición visible, exterior y fáctica.

La posición de Reyes Mate apoya esta comprensión de la eternidad pueblo judío como juicio de la historia exterior y explicita su conexión con un nuevo pensamiento filosófico de la justicia. En su interpretación de la teoría rosenzweigiana del Estado, Reyes Mate sintetiza la posición de Rosenzweig en relación con las teorías modernas de

⁶⁵¹ *Totalidad e Infinito, op. cit.*, p. 47.

⁶⁵² Esta construcción de la historia es lo que Walter Benjamin deconstruye en las «Tesis sobre el concepto de historia».

la justicia con la categoría de «reivindicación del singular». El tiempo muerto instaurado por el Estado, como hemos visto, es interpretado por Reyes Mate como la negación de la alteridad del otro, de la alteridad como temporalidad:

El tiempo muerto o paralizado del Estado supone la negación del otro porque el tiempo vivo conlleva la idea de novedad. Se puede hablar de tiempo si el futuro no es más de lo mismo, esto es, repetición, eterno retorno de lo mismo.⁶⁵³

Reyes Mate vincula la crítica rosenzweigiana al Estado como negación del singular, como reivindicación del singular, con un discurso sobre la justicia:

¿Y qué relación tiene todo esto con la justicia? Para Rosenzweig el juicio de la historia sobre el singular es injusto porque supedita la injusticia concreta al interés del todo, [...].⁶⁵⁴

La posibilidad de juzgar la historia anónima en nombre de la conciencia moral, implica una ética de la memoria, pues el presente debe incorporar entonces, en palabras de Levinas, el «profundo remordimiento incesante de la justicia»,⁶⁵⁵ las reparaciones de los sufrimientos legitimados por el sujeto anónimo de la historia o del progreso.

Esta justicia como atención al sufrimiento de cada uno es lo que pone en juego la lectura que hace Rosenzweig de *Natán el sabio* de Lessing, según ha mostrado Reyes Mate.⁶⁵⁶ La tolerancia abstracta olvida los sufrimientos del judío Natán, que había

⁶⁵³ *Tratado de la injusticia, op. cit.*, p. 21.

⁶⁵⁴ *Ibíd.*

⁶⁵⁵ Évelyne Pisier, Olivier Duhamel, François Châtelet, *Historia del pensamiento político*, trad. J. Aguado, Tecnos, Madrid, 2006, p. 410.

⁶⁵⁶ Cf. Rosenzweig, «El Natán de Lessing», en Jiménez Lozano (ed.), *Religión y tolerancia*, Anthropos, Barcelona, 2003, pp. 121-125 y Reyes Mate, «El Natán de Lessing y el Natán de Rosenzweig», en el mismo volumen, pp. 15-39 y del mismo autor, *Memoria de Occidente*, Anthropos, Barcelona, 1997 y «La tolerancia compasiva», en *Heidegger y el judaísmo*, Anthropos, Barcelona, 1998, pp. 115-137.

perdido a sus siete hijos y a su mujer en una masacre. La igualdad universal logra rápidamente formular una idea abstracta sólo gracias a la amnesia. El recuerdo de las desigualdades desenmascara el olvido del hombre concreto o su sacrificio en beneficio de la idea de humanidad. Ante esto, Rosenzweig afirma que cada tradición y la lengua en la que nace el hombre, su casa, le constituyen de modo insustituible. Ahora bien, eso no basta, ir más allá de la propia tradición implica responsabilizarse de la suerte concreta y particular de los otros y la historia de sus padecimientos. Así surge mi propia identidad. El concepto de humanidad no puede significar el olvido de la historia concreta de las injusticias. El juicio de la historia como juicio de la conciencia implica una concepción de la memoria como justicia.⁶⁵⁷

La temporalidad está ligada a la alteridad del otro hombre. La cuestión del tiempo es para Rosenzweig no un asunto físico, sino ético. El juicio extra-histórico que reivindica el singular como absoluto descubre al otro como memoria viva en el presente, como novedad y apertura del tiempo. El Estado o la razón política se sostienen sobre el control o la negación del tiempo como alteridad del singular. Frente a esa detención del instante, la acción ética por definición es aquella que renueva el tiempo porque responde a la novedad del otro. Levinas señala en ese sentido que la responsabilidad ética como estructura de humana es previa a todo cálculo moral, a todo orden constituido de normas y principios morales.⁶⁵⁸ La urgencia que embarga al hombre hacia el otro en peligro o menesteroso es un *a priori* ético que impulsa a la acción antes de todo cálculo o programa. Por eso Bensussan habla en este contexto de una «ética extramoral».⁶⁵⁹ La acción ética interrumpe el orden temporal de lo previsto, la conexión entre pasado presente y futuro. Ese es el sentido del principio ético de Rosenzweig: «actuar como si el destino de la humanidad dependiera de ello, pues uno nunca sabe (*man kann nie wissen*)». El «como si» deja claro que se trata de una metáfora. El destino de la humanidad no depende de nuestra acción. Pero la metáfora tiene su sentido. Actuar como si la humanidad dependiera de mi acción significa que mi acción no puede

⁶⁵⁷ Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*, *op. cit.*

⁶⁵⁸ Cf. *Totalidad e infinito*, *op. cit.*

⁶⁵⁹ G. Bensussan, *Étique et expérience. Levinas politique*, La Phocide, Estrasburgo, 2008; «Intransitividad de la ética», en Adrés Alonso (ed.), *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*, PUV, Valencia, 2008, pp. 29-40.

esperar, su exigencia es incondicional, su tiempo es «ahora o nunca». Frente al tiempo nuevo de la acción ética, el tiempo de Estado es la eternización del instante, el «ahora para siempre».⁶⁶⁰ La actualidad, el instante actual que abre el tiempo está vinculado a la posibilidad de una acción inesperada exigida a mi responsabilidad por el otro hombre.

El juicio de la historia remite a la reivindicación de la justicia debida al singular. La justicia del singular significa la apertura del tiempo, pues la alteridad del tiempo es la relación ética con el otro hombre. La justicia es una acción que responde a esa alteridad temporal y, que por tanto, renueva el tiempo.

10. La universalidad radical. Actualidad filosófico-política de Rosenzweig

Desde Aristóteles, la filosofía política ha identificado la condición humana con la participación política. El hombre es un animal político. Esto implica que la realización de la condición humana es indisociable de la pertenencia a la *polis*. Así Aristóteles escribe en *La Política*:

Aquel que no tiene Patria [el *apolis*] de manera natural y no circunstancialmente es o un ser degradado o está más allá de lo humano.⁶⁶¹

Si se es un *apolis* se pierde no solo la patria, sino la condición política y humana. La universalidad de lo humano pasa por esta pertenencia política. El centro de lo humano

⁶⁶⁰ Bensussan, *Dans la forme du monde*, *op. cit.*, p. 275.

⁶⁶¹ Seguimos en esta comparación entre la comprensión aristotélica de lo humano como miembro de la *polis* y el pensamiento de Rosenzweig el ensayo de Gérard Bensussan, «Le judaïsme comme acosmie ou comme extra-historicité. Rosenzweig et Arendt», en *Dans la forme du monde*, *op. cit.*, pp. 71-100. Asimismo retomamos la reivindicación que hace Agamben del *apolis* como figura clave de una «politicidad del exilio». Agamben vincula esta figura con una expresión paradójica del coro en *Antígona*, el «superpolítico-apátrida» (*hypsípolis ápolis*), identificado con una nueva dimensión política derivada de la experiencia del exilio. Para Agamben: «Visto desde esta perspectiva, el exilio deja de ser como una figura política marginal para afirmarse como un concepto filosófico-político fundamental, tal vez el único que, al romper la espesa trama de la tradición política todavía hoy dominante, podría permitir replantear la política de occidente», en «Política del exilio», H. C. Silveira (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid, 2000, p. 92. Sobre los distintos usos y sentidos de la noción de *apolis*, véase José Manuel Cuesta Abad, *Ápolis. Dos ensayos sobre la política del origen*, Losada, Madrid, 2006.

se identifica con la *polis* y lo inhumano con su exterioridad. En cambio, hemos visto que, para Rosenzweig, el pueblo judío como pueblo errante y eterno, puede definirse precisamente como *apolis*. Y no de manera circunstancial, sino constitutiva. Su relación con la tierra, la lengua, la ley, el Estado y la historia tiene lugar desde la salvaguarda de una no-identificación completa. Esto es lo expresaba Rosenzweig con la afirmación del texto *Der Jude im Staat*: el hombre judío podía estar en el Estado, pero el Estado no puede estar en el judío. Esta desidentificación afirma una anticipación simbólica de otra universalidad. La universalidad que afirma el pueblo judío se identifica precisamente no con la pertenencia a la *polis*, sino con la experiencia de la exclusión, con el *apolis*. Lo universal como todo verdadero se corresponde con lo excluido. Esto significa que la universal es la justicia debida al singular. La universalidad no remite a la inclusión acumulativa en la *polis* de quienes estaban en los márgenes, sino la ruptura con la lógica que separa a los ciudadanos y los no ciudadanos, entre los humanos que participan en política y quienes no pertenecen al Estado o la ciudad. Se trata de un principio análogo al expresado por Walter Benjamin en la tercera de sus *Tesis Sobre el concepto de historia*. Según la interpretación de Reyes Mate:

[...] la inclusión de lo excluido no puede entenderse como la entrada de un nuevo socio en un club ya constituido, porque eso no garantiza que el club siga siendo excluyente. No se trata, por ejemplo, de que, en el caso de una sociedad con ricos y pobres, los pobres se hagan ricos, porque en nada garantiza que siga habiendo pobres.⁶⁶²

El pueblo eterno, en su vida litúrgica, figura simbólicamente una convivencia sin exclusiones ni violencia. Su distancia, su no-identificación es la señal de su universalidad alternativa a la lógica de la agregación. La crítica de Rosenzweig al Estado como agente de la Historia universal (*Hegel y el Estado*) y la distancia judía frente a la configuración espacial del mundo (la historia de la globalización que narra *Globus*) procede de esta otra noción de universalidad como resto. El resto se identifica con el todo porque anticipa la justicia debida a cada singular.

⁶⁶² *Medianoche en la historia, op. cit.*, p. 88.

El principio de universalidad del singular o universalidad por sustracción acerca Rosenzweig a la revisión de este principio de varios pensadores actuales. Jacques Rancière plantea un vuelco terminológico y conceptual para comprender la política alternativa a la planteada por Aristóteles y la tradición dominante de la filosofía política:

Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esa distribución y al sistema de legitimaciones. Propongo llamarlo policía. [...] ⁶⁶³

La comprensión de la política como organización de las partes identificadas y constituidas es para Rancière algo distinto a la verdadera acción política. Esta requiere un cuestionamiento litigioso, es decir, conflictivo, del orden estético —espacial y temporal— en el que aparecen los actores sociales reconocidos. Ese cuestionamiento tiene lugar cuando la «parte de los sin parte», los invisibilizados o silenciados se hacen visibles para reivindicar igualdad o justicia. Rancière identifica la política entonces como una subjetivación que afirma lo universal de manera alternativa:

La política existe mientras haya formas de subjetivación singulares que renueven las formas de la inscripción primera de la identidad entre el todo de la comunidad y la nada que la separa de sí misma, es decir, de la mera cuenta de sus partes. La política deja de ser allí donde esta separación ya no se produce, donde el todo de la comunidad se reduce sin cesar a la suma de sus partes. Hay varias maneras de pensar el todo como la sola suma de sus partes. La suma puede estar compuesta de individuos, pequeñas máquinas que explotan intensamente su propia libertad de desear [...] Puede estar hecha de grupos sociales que armonizan sus intereses como interlocutores responsables. Puede estarlo de comunidades, cada una de ellas dotada del reconocimiento de su identidad y su cultura. [...] Lo que ya no tolera, en cambio, es la parte supernumeraria, la que falsea la cuenta de la comunidad. Lo que precisa son partes reales, poseedoras a la vez de sus propiedades y la propiedad común del todo. Lo que no puede tolerar es una nada que sea

⁶⁶³ *El desacuerdo, op. cit.*, p. 43.

todo. El sistema consensual descansa sobre estos sólidos axiomas: el todo es todo, la nada no es nada. Si se suprimen las entidades parásitas de la subjetivación política, se alcanza, poco a poco, la identidad del todo con el todo, que es identidad del principio del todo con el de cada una de las partes. [...] esta identidad se denomina humanidad.⁶⁶⁴

Rancière identifica aquí diferentes filosofía contemporáneas que en última instancia funcionarían como una justificación de la política de las partes agregadas, de una universalidad por adición o progresiva: la teoría consensual de Jürgen Habermas, el modelo comunitarista y el nomadismo de la diferencia de Gilles Deleuze. En cambio, la particularidad del pueblo judío, a partir de Rosenzweig, es expresión de esta reversión del concepto dominante de universalidad, que en Rancière aparece expresada en términos laicos. Lo que en Rosenzweig se articula como una exterioridad antipolítica que desarma la falsa universalidad, la ordenación del todo de sus partes, en Rancière tiene la forma de la verdadera subjetivación política. Para ambos, la clave de la universalidad está en la relación con lo excluido del todo, en la separación del todo consigo mismo en nombre de una parte despreciada. Giorgio Agamben afirma en ese sentido:

[...] el resto permite situar en una perspectiva nueva nuestras nociones de pueblo y democracia [...] el pueblo no es ni el todo ni la parte, ni mayoría ni minoría. El pueblo es más bien lo que no puede jamás coincidir consigo mismo, ni como todo ni como parte, es decir, lo que queda infinitamente o resiste toda división, y que —a pesar de aquellos que gobiernan— no se deja jamás reducir a una mayoría o una minoría.⁶⁶⁵

G. Agamben relaciona la noción judía de resto con el principio de subjetivación política de Rancière. Señala asimismo que la inspiración de Rancière proviene del pensamiento de Michel Foucault. La noción de *plebe*, para Foucault, designa no tanto una exterioridad con respecto a las formas de poder y dominación, como un límite al

⁶⁶⁴ J. Rancière, *El desacuerdo*, op. cit., p. 154.

⁶⁶⁵ G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, trad. A. Piñero, Trotta, Madrid, 2006, p. 62.

poder.⁶⁶⁶ El límite al poder de la historia, la política y el Estado se corresponde con la dinámica de sustracción que Rosenzweig asigna al pueblo judío.⁶⁶⁷

Slavoj Žižek también ha desarrollado un concepto de universalidad análogo al de Rancière y Agamben. La propuesta es desenmascarar las formas de universalidad que consagran formas encubiertas de exclusión y oponerles una identificación de la universalidad «con el punto de exclusión».⁶⁶⁸ Žižek la denomina «universalidad radical»:

La universalidad radical «abarca todo su contenido particular» precisamente en cuanto está vinculada a través de una especie de cordón umbilical con el Resto: su lógica es que «precisamente aquellos excluidos que no tienen un lugar apropiado dentro del orden global son quienes encarnan directamente la verdadera universalidad, aquellos que representan el Todo en contraste con todos los demás que representan sólo sus intereses particulares».⁶⁶⁹

El carácter diaspórico del pueblo judío, su excepción a la lógica nacionalista y estatal testimonia, en tanto particularidad que se desconecta o sustrae a la lógica expansiva de la historia, una esperanza para el conjunto de la humanidad. La universalidad radical es la expresión laica de la esperanza mesiánica. El propio Žižek sitúa la cuestión de la universalidad radical en el centro de su lectura de *La estrella de la redención*:

[...] a partir de ese resto, ¿es posible formar un Estado como los demás? Rosenzweig ya hizo hincapié en esta cuestión. [...] Los judíos son, pues, un resto en un sentido doble:

⁶⁶⁶ G. Agamben, *op. cit.*, p. 62; Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, III, 1976-1979, Gallimard, París, 1994, p. 421.

⁶⁶⁷ El propio Agamben remite a *La estrella de la redención* para señalar esa dinámica de sustracción, la universalidad del resto, en la singular relación del pueblo judío con las lenguas del exilio; cf. *op. cit.*, pp. 16-17.

⁶⁶⁸ S. Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 244. Cf. José Antonio Zamora, «Mesianismo y escatología. La resurrección política de Pablo», en *Iglesia Viva* nº 241, Valencia, 2010/2011, pp. 71-101.

⁶⁶⁹ S. Žižek, *El títere y el enano*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 150.

no solo el resto en relación con el otro conjunto de naciones «normales», sino también, por añadidura, un resto en relación consigo mismos, un resto EN SÍ MISMOS y DE SÍ MISMOS: lo que queda y persiste después de todas las persecuciones y aniquilaciones. [...] Precisamente como eso, como algo «fuera de lugar», los judíos ocupan el lugar de la humanidad universal como tal.⁶⁷⁰

11. Acción ética, religión y democracia

La extra-historicidad del pueblo judío conlleva, como hemos visto, una noción alternativa de universalidad. Su exterioridad contiene por tanto efectos intrahistóricos o intrapolíticos. La pregunta ahora es cómo se visualizan los efectos políticos de esta universalidad. La posición metapolítica del pueblo judío significaba la posibilidad de juzgar la historia y la política, desde el punto de vista del singular como absoluto. La exterioridad judía se inscribe en la política, produce su efecto al afirmar la responsabilidad ética por el hombre singular en el seno de la totalidad del Estado o de la organización política.

Como vamos a ver, su visualización y su efecto es el de una interrupción o el de un instante ético que detiene la temporalidad fosilizada del poder instituido, del poder que domina el instante como un ahora que aspira a durar siempre. El instante de responsabilidad ética es el momento en el que la acción del hombre por el otro hombre introduce una brecha novedosa en el tiempo. La acción ética es una exigencia impostergable y se impone como irreductible a cualquier cálculo o argumento previos.

Gérard Bensussan y Bonnie Honig han propuesto respectivamente dos ejemplos concretos donde esta interrupción de la acción ética se introduce en el ámbito político y lo transforma. Se trata de ejemplos en los que la acción ética transforma la política, pero no para traducirse enteramente en ella, sino para limitar su poder. Bensussan interpreta el pensamiento de Vaclav Havel sobre la resistencia civil al totalitarismo comunista en

⁶⁷⁰ S. Žižek, *op. cit.*, pp. 178-179, cf. Cf. Eric L. Santner, *On the Psychoteology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, The University of Chicago Press, Chicago, 2001, p. 113

Checoslovaquia como ejemplo de una «política rosenzwegiana».⁶⁷¹ Y Bonnie Honig ejemplifica una política inspirada en Rosenzweig con las motivaciones y acciones del abogado Louis Post, quien desde la administración norteamericana, intervino a favor de los presos de origen extranjero perseguidos por sus ideas de izquierda durante la primera caza de brujas en EEUU (1919-1920). Veámoslo con más detalle.

La «política antipolítica» defendida por Vaclav Havel en movimientos como el Foro Ciudadano checo frente al régimen comunista implicaba, según Bensussan, la afirmación del valor incondicional del individuo singular, de la conciencia del singular frente a la aniquilación totalitaria.⁶⁷² La conciencia de la dignidad del individuo frente al sistema político totalitario se convierte en el trasfondo existencial, pre-político, cultural del que puede emerger el cambio político. Esta conciencia ética es el núcleo de la resistencia al régimen dictatorial y a la administración totalitaria.

En sus escritos Havel señala el sentido paradójico que tenían la protesta y la acción del Foro Ciudadano en el que participa como líder. Su objetivo era a la vez político y antipolítico. Su dimensión política residía en la limitación, como protesta y resistencia, a la colonización de la dignidad del individuo. Pero, a la vez, es antipolítico —o metapolítico en el sentido rosenzwegiano— porque no se organiza como una fuerza política violenta opuesta. Es, en expresión de Havel, un «poder de los sin poder» o una «resistencia de los que no tienen resistencia».⁶⁷³ La capacidad de transformación de este movimiento ciudadano de protesta sin violencia no residía en su pretensión de ocupar el poder, sino en su reivindicación de la justicia del hombre singular aquí y ahora. Su carácter antipolítico remite a su incompleta traducibilidad, su imposible *Aufhebung* —en el sentido hegeliano— como organización política o estatal. Los

⁶⁷¹ «Hay numerosos ejemplos de esta extra-historicidad, la resistencia civil, la lucha no-violenta —la experiencia que me parece más notable en este sentido fue la de los disidentes [...] especialmente en la antigua Checoslovaquia (quizá porque Vaclav Havel explicitó claramente las formas, las intenciones y la eficacia en sus *Escritos políticos*)», G. Bensussan, *Dans la forme du monde*, op. cit., p. 69; véase también en la misma obra, p. 24; asimismo G. Bensussan y Danielle Cohen Levinas, *L'impatience des langues*, Hermann, París, 2010, p. 69.

⁶⁷² G. Bensussan y Danielle Cohen-Levinas, *L'impatience des langues*, op. cit., p. 99.

⁶⁷³ Benussan y Cohen-Levinas, op. cit., p. 69.

análisis retrospectivos de Havel sobre la Revolución de Terciopelo⁶⁷⁴ manifiestan estos rasgos antipolíticos, entre los que es definitoria la ausencia de proyecto para tomar el poder:

El Foro Ciudadano se creó no para tomar el poder del Estado, sino para articular la voluntad popular y el deseo de cambio. [...] La gente quería oír la frase «El rey está desnudo» y no «Quiero ocupar su lugar».⁶⁷⁵

Otro rasgo clave es la apertura radical del tiempo. La resistencia ética se asocia a la indeterminación e impredecibilidad del futuro:

Sólo un ingenuo podría pensar que, de un día para otro, la nación o la humanidad entera se transformaría y que todos empezarían a comportarse con perspicacia, sin egoísmo, de manera altruista, dispuestos a sacrificarse por una buena causa etc. Por supuesto, yo no pensaba nada parecido ni durante nuestra «Revolución de Terciopelo». Por otro lado, sé que de vez en cuando se colma el vaso de la paciencia, la gente recupera el juicio y ocurren cosas hasta poco antes difícilmente imaginables. Estos vuelcos [...] no duran mucho y, a su manera, incluso sería antinatural si duraran eternamente. Se trata de aprovechar al máximo estos momentos para llegar así a determinados cambios irrevocables de sistema y de otras clases, que sin embargo sólo garantizan que todo será un poco mejor que antes.⁶⁷⁶

La concomitancia con el pensamiento de Rosenzweig consiste en el planteamiento de un acto ético que abre el instante a lo imprevisible, a lo que no estaba contenido en el pasado fáctico —lo que tuvo lugar y es heredado por el presente— ni en la expectativa de futuro. A la vez, esta novedad se plantea como precaria, incapaz de identificarse con

⁶⁷⁴ Una visión de conjunto sobre la Revolución de Terciopelo en Jorge Bergstein, *Repensando el socialismo. Enfoques a partir de un caso puntual: Checoslovaquia*, Tesis 11, Buenos Aires, 1996, pp. 38, 43.

⁶⁷⁵ *Sea breve, por favor: Pensamientos y recuerdos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008, p. 83.

⁶⁷⁶ V. Havel, *op. cit.*, p. 82.

el orden completo de lo político. Bensussan la llama «instante mesiánico». Esos cambios son «antinaturales», porque resultan incompatibles con la lógica normal, «natural» dice Havel, de la política. La exterioridad del pueblo judío que juzga la historia se relaciona con la naturalidad de lo político de modo análogo: sus efectos de juicio y acción éticos están llamados a impulsar el sentido y la mejora de lo político, pero no a disolverse ni asimilarse a su lógica.

Esta condición de la resistencia ético-política no integrable en el poder se ve con claridad en la valoración que hace Havel del sentido y de la identidad del Foro Ciudadano una vez derrocado el régimen comunista. Su cometido era transformar la política, pero no era una herramienta integrable en el nuevo Estado. En una situación política normal, su identidad es problemática:

[...] el Foro Ciudadano era un cuerpo creado con un objetivo concreto: la supresión pacífica del régimen anterior y la gestión de la transición a la democracia. Así pues, su existencia debía limitarse a unas cuantas semanas y luego disolverse en partidos políticos convencionales. [...] sabía que si su existencia se prolongaba sólo un día más de lo necesario surgiría el problema de su identidad, es decir, las preguntas ¿qué es?, ¿un partido?, ¿una central sindical?, ¿una asociación?, ¿una federación de asociaciones independientes? ¿tiene sentido que exista algo con límites tan imprecisos y que desempeña un papel que, en circunstancias normales, tendrían cientos de instituciones de la sociedad civil? [...] El Foro Ciudadano era en sí mismo un caos, y en absoluto por mi culpa o por culpa de nadie, sino por su propia naturaleza. Era un movimiento nacional espontáneo que surgió durante dos o tres días y que, una vez cumplida su tarea, debió haberse disuelto a la misma velocidad. Exagerando un poco, podría decirse que a lo que más se parecía era a una manifestación callejera o a una gran concentración pública. Una institución así puede ejercer un papel relevante en una ruptura histórica, pero no puede perdurar en la vida política cotidiana.⁶⁷⁷

La acción del Foro Ciudadano era la de propiciar una «ruptura histórica». Su irrupción fue provocada por una acción que no opuso una nueva fuerza política organizada al poder del Estado, sino el levantamiento espontáneo por la dignidad. Havel subraya que

⁶⁷⁷ V. Havel, *op. cit.*, pp. 106-107.

la velocidad y la imprevisibilidad del movimiento, su propia condición metapolítica, crítica y ética, la volvía carente de identidad en una situación política normal.

La acción ética sin violencia política de contrapeso al Estado es explícita en los análisis retrospectivos de Havel sobre la Revolución de Terciopelo. Havel llega a coincidir con la crítica de Rosenzweig a control estatal del tiempo como rasgo definitorio de la violencia de Estado:

La vida es bella, entre otras cosas, porque en muchos aspectos es imprevisible y por tanto nadie puede estar completamente preparado para todo lo que venga. No puedo evitar sonreír cuando, a veces, oigo reproches como que no estábamos preparados para nuestra revolución. [...] La gente preparada para la historia me resulta sospechosa. Se asemejan a los comunistas, que también pensaban con orgullo que entendían el mundo y por tanto sabían perfectamente cómo irían las cosas. Y luego, cuando todo se desarrolla por derroteros muy distintos, intentan inculcar al mundo su ideología mediante la violencia.⁶⁷⁸

La violencia, sea a través del discurso ideológico o por el monopolio de la fuerza, busca la detención del tiempo, la imitación política de la eternidad, como hemos visto que analiza Rosenzweig en *La estrella de la redención*. La homogeneización ideológica y el control estatal tienen el mismo objetivo: impedir la interrupción del tiempo, el «deseo de interrupción»⁶⁷⁹ asociado a la acción ética.

Bensussan ve en la política antipolítica de Havel una experiencia del efecto histórico de la acción ética extrapolítica. La identidad de este efecto remite a la

⁶⁷⁸ V. Havel, *op. cit.*, p. 81. La coincidencia con el análisis de Bensussan a partir de la extrahistoricidad rosenzweigiana es notable: «Solo las políticas que excluyen el misterio, y Havel insistía bastante en esto, el misterio remite a las existencias singulares, sus historias, saben todo de antemano. Esas políticas han anulado el tiempo para sustituirlo por un hastío de cada instante que suscita conformismo cotidiano, una especie de eterno retorno de lo mismo.», *L'impatience des langues*, *op. cit.*, pp. 99-100.

⁶⁷⁹ Cf. Bensussan y Cohen-Levinas, *op. cit.*, p. 109. Johann Baptist Metz coincide con esta valoración de la interrupción como categoría definitoria de la religión: «La más breve definición de religión: interrupción», en *La fe en la historia y la sociedad*, *op. cit.*, p. 180. Lo que en esta cita Metz llama «religión», en Rosenzweig se identifica con lo metahistórico y metapolítico en tanto apertura al tiempo y la alteridad más allá del orden establecido.

imprevisibilidad, la acción ética improgramable como apertura del tiempo, la *acción* como pauta de lo *actualidad* que comienza o de un nuevo comienzo.

El ejemplo estudiado por Bensussan de una política rosenzwegiana remite a una experiencia de desobediencia civil desde abajo, de protesta y resistencia no violenta desde fuera del poder. Bonnie Honig, en cambio, relaciona a Rosenzweig con una figura que actúa desde una instancia del poder político. No obstante, como veremos, el sentido de la acción va a aparecer también como una limitación ética del poder.

Entre 1919 y 1921 el *Attorney General* Palmer y John Edgar Hoover (jefe de la *General Intelligence Division* de Palmer) propusieron resolver la amenazas del terrorismo anarquista, pero también a la vez destruir el movimiento de la izquierda radical en EEUU. El instrumento fue la *Sedition Act* de 1918, que obligaba a la deportación a unos 10.000 activistas, militantes y simpatizantes comunistas y anarquistas de origen extranjero.⁶⁸⁰ La ley dio lugar a los que se conoció como la «redadas de Palmer» (*Palmer raids*). A partir de finales de 1919 detuvieron a miles de extranjeros con el objetivo de la deportación. La expulsión se realiza con la colaboración entre el *Department of Labour*, el comisionado para la Inmigración, dirigido por Caminetti y el departamento de Justicia de Palmer. En 1920 el abogado Louis Post fue nombrado responsable del *Department of Labour*. Su primera decisión fue interrumpir de inmediato la colaboración con el departamento de Palmer. El siguiente paso consistió en anular la capacidad de decisión de Inmigración para autorizar las deportaciones. A partir de ese momento, la decisión sobre la expulsión del país pasó a ser responsabilidad del Departamento de Post. Con ello, los criterios de interpretación de la ley de sedición cambiaron. Según Honig, Post introdujo una serie de criterios interpretativos que se oponían al objetivo de Palmer y Hoover. Destaquemos los más importantes: la pertenencia al *Communist Labour Party* no era una razón para la expulsión del país, pues, a diferencia del Partido Comunista de América, no defendía la violencia como método de expansión del socialismo; la inclusión en una lista no era prueba de pertenecer activamente a un partido ilegalizado; la distinción entre anarquismo filosófico y anarquismo político para no criminalizar la simple profesión de determinadas ideas; y el más decisivo, la reivindicación de los mismos derechos de

⁶⁸⁰ Bonnie Honig, *op. cit.*, p. 70.

protección constitucional para los extranjeros que los que gozaban los ciudadanos norteamericanos a la hora de ser juzgados por sus actividades políticas o criminales. Más concretamente, Post reclamó la concesión del *habeas corpus* a los detenidos en nombre de la *Sedition Act*. Con ello consiguió salvar de la deportación a varios miles de acusados durante tres meses.⁶⁸¹ A instancia de Palmer, Post fue investigado y llevado a juicio, acusado de abuso discrecional del poder. Se le atribuía una «tender solicitude» por la revolución social.⁶⁸²

Honig identifica en los argumentos que usó Post para defender sus decisiones y su interpretación de la ley como un modo de «autolimitación» del poder del Estado:

Post se defendió exponiendo ideales de americanismo, constitucionalismo, separación de poderes y poder limitado, apeló a un ideal de autolimitación administrativa del poder administrativo (*of self-limiting administrative power*) que de otro modo podía ser ilimitado en su alcance, arbitrario en su aplicación y despótico en sus acciones.⁶⁸³

Post defendía la necesidad de la intervención de la corte de justicia frente a cualquier forma de decisión despótica y exclusiva del poder ejecutivo. Y la causa de esta limitación del poder reside en la justicia debida al singular como prójimo:

Post cultivó la empatía por quienes se encontraban bajo sospecha y se hizo vulnerable a su proximidad en virtud de sus ideales democráticos. Asumió lo que Rosenzweig llamaría en la misma época la causa del «prójimo» (*the neighbor*). Y para bien o para mal, la ley —a través de la acción de otros intérpretes, administradores, jueces y activistas— pudo servir en un momento dado para apoyar algunas de las exigencias e ideales democráticos que también animaron a Louis Post.⁶⁸⁴

⁶⁸¹ Bonnie Honig, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁸² *Ibíd.*

⁶⁸³ Honig, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁸⁴ Honig, *op. cit.*, p. 82.

Honig subraya la conexión ejemplificadora con el pensamiento de Rosenzweig a partir de tres aspectos. Primero, la acción de Post consiste en la limitación del poder del Estado a favor de los individuos concretos; segundo, esta limitación tiene lugar como una apertura de la jurisdicción del Estado hacia los que se pretendía excluir del propio Estado: un grupo de extranjeros amenazados con la deportación. La limitación de la razón política está asociada a la apertura ética de la inmanencia política. Y, en tercer lugar, Honig busca en Rosenzweig una comprensión del derecho alternativa a la de Carl Schmitt. La ley no descansa en última instancia en la razón de Estado, sino que puede expresar, a través de una determinada interpretación ética, su opción por el prójimo. Esta interpretación exige una autocrítica permanente de la ley, que Honig vincula al profetismo bíblico, al pensamiento de Rosenzweig, y al sentido mismo de la democracia.

En este punto reaparece el modo en que Honig interpreta la noción de milagro en *La estrella de la redención*. Este no remite, como en Carl Schmitt, a una analogía del estado de excepción, al decisionismo. Según Honig, el milagro en *La estrella* señala un afuera del Estado que distorsiona (*disturb*) la unidad del mismo. El milagro político es el de una apertura (*openess*) hacia la alteridad exterior al Estado. El milagro remite al acontecimiento del instante ético en el seno de la política detenida en su temporalidad estatal.

El instante ético que interrumpe el orden político y abre el tiempo a la alteridad del otro singular remite la (meta)política rosenzweigiana a la reflexión sobre la democracia como antítesis del totalitarismo. En concreto, permite establecer una conexión con la noción de «democracia salvaje» de Claude Lefort, con la idea de «democracia insurgente» de Miguel Abensour y con la «democracia por venir» de Jacques Derrida.

La idea de democracia moderna, para Lefort, se presenta como la antítesis del Estado totalitario. El totalitarismo es un fenómeno moderno porque precisamente se constituye como una negación sistemática de la novedad democrática, de la ruptura inaugurada por la novedad política que habían significado las revoluciones americana y francesa. Lo propio de la democracia moderna, que Lefort trata de señalar con el adjetivo de «salvaje», es una revolución anti-totalitaria que no borra el poder político,

que no trata de sustituirlo, sino abrir la diferencia o la distancia que permita luchar por nuevos derechos o por derechos violados.

La novedad de la democracia moderna implica la desincorporación del poder del rey, la separación entre el poder, el saber y la ley. La soberanía es vaciada de su representación corporal en la figura del rey. El lugar del rey es deslegitimado en su carácter absoluto o sagrado. Esto remite a la separación moderna entre religión y política.⁶⁸⁵ Pero Lefort no piensa esta separación según el proceso unidireccional de la secularización. Como muestran sus análisis de los escritos históricos de Michelet sobre la Revolución Francesa, lo teológico proporciona las categorías con las que es posible interpretar la novedad de la democracia revolucionaria. La persistencia de lo teológico en lo político o de lo teológico-político acompaña el desarrollo de la política moderna. No solo se trata de su genealogía cristiana, sino de una presencia que significa la transformación de lo religioso en las nuevas formas políticas.

Ahora bien, Lefort interpreta que esta transformación y persistencia de lo religioso, sea en la forma de la religión confesional o en estructuras para-religiosas como los partidos políticos en regímenes totalitarios, obedecen a la resistencia del Uno homogéneo contra el movimiento de división y conflicto que adviene con la democracia. La persistencia de lo teológico-político estaría de parte de las fuerzas antidemocráticas.

La deslegitimación del poder del Estado como Uno absoluto va unida a una comprensión de la democracia que la asocia a una ontología de la alteridad o una ontología negativa,⁶⁸⁶ a una ontología de la incompletud esencial de lo humano y del mundo. Esta ontología anti-totalitaria permite establecer una conexión con el pensamiento de Rosenzweig. Para Lefort, la desestabilización democrática del orden totalitario remite a la experiencia del Ser como tiempo, es decir, como relación sin reposo con lo otro de sí, hacia el pasado y el futuro:

⁶⁸⁵ «¿Persistencia de lo teológico-político?», en *La incertidumbre democrática*, trad. Esteban Molina, Anthropos, Barcelona, 2004, pp.

⁶⁸⁶ La expresión de «ontología negativa» o de «metafísica negativa» para describir el pensamiento político de Lefort lo tomamos de Johann Baptist Metz, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie*, Grünewald, Mainz, 1997, p. 195.

[...] comprender la democracia salvaje: la contestación permanente que la caracteriza en el campo del derecho y de la política no es más que el efecto de esta experiencia del Ser, de este pensamiento del Ser como aquello que adviene, como acontecimiento. Si acordamos dar su verdadera dimensión a la contestación permanente, esta no se presenta como el rasgo empírico del régimen democrático, sino como el desvelamiento intermitente de esa experiencia del Ser en el tiempo, allí donde se reconoce la lucha de los hombres que deberemos cargar «con toda la creación histórica», o más bien, el juego interminable y complejo del intercambio y de lucha de los hombres.⁶⁸⁷

En Rosenzweig, el instante ético, la acción que juzga el todo en nombre del individuo singular es el origen del tiempo. La apertura del tiempo es un acontecimiento que está en la base del movimiento democrático. Ello implica, tanto en Rosenzweig como en Lefort, el cuestionamiento de la inmovilidad del derecho. Por tanto, conlleva la recreación y movilización del derecho, la invención de nuevos derechos que hagan justicia a las reivindicaciones de los individuos excluidos del orden social.⁶⁸⁸

A partir de la comprensión lefortiana de la democracia, cabe afirmar que la metapolítica rosenzweigiana, en su efecto intra-político, aparece como acontecimiento democratizador. La conexión entre la metapolítica que juzga la historia y el acontecimiento democrático se expresa en el sentido de la acción ética, del tiempo abierto a lo imprevisible o indeterminado y de la relación crítica o cuestionadora del tiempo detenido del Estado. La acción ética descongela el tiempo estatal y lo abre a una novedad posible. La posibilidad de la novedad pertenece a la entraña de la democracia como forma política no clausurada, no determinada por ninguna certidumbre definitiva. Se trata de lo que Miguel Abensour llama «reserva de indeterminación»:

⁶⁸⁷ M. Abensour, *op. cit.*, p. 276.

⁶⁸⁸ M. Abensour: «Articulación que indica, suficientemente, que esta lucha por el derecho se integra en un movimiento mucho más amplio que la desborda, el de la revolución democrática, invención de un mundo sin reposo, trabajo de un espíritu igualmente sin reposo. Esta revolución, esta democracia, juego de posibles, es, según Claude Lefort, en su ritmo, experiencia del ser, de la apertura del ser, del fundamental incumplimiento de todo», *op. cit.*, p. 256.

Esta reserva de indeterminación se muestra indomable, salvaje, deshaciendo el orden, las órdenes establecidas y todo ello, no para erigirse en potencia soberana, sino para acoger, sin apartarse, la experiencia de la institución en contra de ese elemento humano salvaje en sí mismo [...] susceptible en cuanto tal de engendrar las formas de relaciones inéditas, de permitir el advenimiento de la heterogeneidad, un «desorden nuevo» que abra un no-lugar, por retomar la hermosa expresión de Claude Lefort, es decir, un espacio o espacios de invención, de evasión, que perforen, en cierta medida, la compacidad de lo real.⁶⁸⁹

El desorden nuevo que abre a un no-lugar remite en Rosenzweig al ámbito simbólico del pueblo judío, no identificado de manera definitiva con el orden político. El cuestionamiento de la «compacidad de lo real» coincide con la crítica filosófica de Rosenzweig al idealismo. La descomposición de la realidad en su pluralismo constitutivo. Su versión política implica la desabsolutización del Estado.

La crítica al control del tiempo y, por tanto, a la ideología del progreso, está cuestionada en esta ontología de la democracia. La resistencia ética remite a la imprevisibilidad, el instante ético que desencaja las expectativas del cálculo político. Según Abensour, la democracia es esa forma social que está en consonancia con la condición humana, caracterizada por «la imprevisibilidad y la resistencia». Abensour conecta directamente la ontología de la diferencia humana democrática con el «acontecimiento ético»: «... como si la metapolítica debiera aprehenderse aquí en la relación de la democracia con el elemento ético».⁶⁹⁰

La referencia explícita a la ética como metapolítica aproxima esta concepción de la democracia, que Abensour llama «insurgente», al pensamiento Rosenzweig. En este es la comunidad litúrgica judía la que constituye una impugnación del poder totalizante del Estado. En Abensour y Lefort, esa alternativa es la propia democracia. Hay de hecho una forma de oposición entre democracia salvaje y Estado, no porque la democracia salvaje aparezca como una destrucción del Estado, pues cuenta con él para articular sus derechos, sino ante todo porque la democracia salvaje es una invención

⁶⁸⁹ Miguel Abensour, *op. cit.*, pp. 269-270.

⁶⁹⁰ Abensour, *op. cit.*, p. 270.

renovada y sin reposo de la limitación del poder del Estado.⁶⁹¹ La democracia salvaje «contesta, e incluso destruye, el movimiento totalizador de esa instancia que se quiere soberana»;⁶⁹² «La democracia salvaje posee un sentido irreductible en cuanto rechazo de la síntesis, rechazo del orden; en cuanto invención en el tiempo de la relación política que desborda y sobrepasa el Estado».⁶⁹³

A pesar de estas conexiones múltiples entre la metapolítica rosenzweigiana como apertura ética y crítica del Estado, y con la idea de democracia, la objeción que se presenta es la pregunta por el sentido de la religión en la sociedad democrática: la remisión al pueblo judío como instancia metapolítica y a la religión en términos generales, ¿no está en contradicción con la novedad de la democracia como desincorporación de lo sagrado, como abandono de toda certidumbre teológica que invista la política del Uno homogeneizador?

La religión o las representaciones simbólicas religiosas no solo pueden funcionar como representaciones de la unidad totalitaria de lo político. Eso sería comprender la relación entre religión y política como propone el proyecto de teología política de Carl Schmitt. El principio de simbolización religiosa en su conexión política puede funcionar de otro modo. Hemos visto que, en Rosenzweig, el pueblo judío simboliza una eternidad metapolítica, es decir, su potencia simbolizadora consiste no en generar la integridad del Estado, sino justamente en afirmar la alteridad consustancial de lo real, de lo humano y del mundo. Esta simbolización aparece frente al Estado como una distancia profética o crítica que cuestiona la absolutización del Estado, esto es, desacraliza su imitación de la eternidad⁶⁹⁴ y afirma la justicia debida al singular. La universalidad negativa del resto de Israel expresa igualmente esta desconexión de la presunta verdad definitiva del Estado, la Historia o el Progreso. Desde este punto de

⁶⁹¹ Abensour, *op. cit.*, p. 275.

⁶⁹² *Ibid.*

⁶⁹³ Abensour, *op. cit.*, p. 276.

⁶⁹⁴ Para Taubes, todo poder político, en tanto tal, mantendría siempre una identificación religiosa con el mito, a pesar de que pueda tener una apariencia laica, por eso afirma que «una crítica del elemento teológico dentro de la teoría política se basa en una crítica al principio mismo del poder», *Del culto a la cultura*, *op. cit.*, p. 275; el monoteísmo judío actuaría más bien, en palabras de José Antonio Zamora, como una «teología política negativa» que critica el poder, «Mesianismo y escatología: la resurrección política de Pablo», en *Iglesia Viva* n° 241, *art. cit.*, p. 77.

vista, el proyecto totalitario nazi concentra en el judío el enemigo por antonomasia de la homogeneidad social. Es el propio Lefort quien conecta la persecución de los judíos con el odio nazi a la democracia. El judío concentraría para los nazis la heterogeneidad que abre la propia democracia:

El blanco de Hitler fue la anarquía democrática y, en un nivel más profundo, la monstruosa heterogeneidad de un mundo del que haría al judío al mismo tiempo el símbolo y el agente del mal.⁶⁹⁵

La religión no tiene por qué funcionar entonces necesariamente como agente de la teología política totalitaria. El judaísmo remite a una relación con la política que simboliza la ontología democrática en su relación con el Estado, a saber, la de una apertura más allá de sí misma, de una trascendencia que la democracia no puede asumir ni definir, una relación con el futuro como novedad incontrolable que remite a la singularidad humana. Abensour explicita esta otra posible función de la religión como simbolización de la alteridad democrática:

El Estado descentrado también experimenta una torsión destinada a arrancarlo de su sueño de soberanía, de su imbricación en el mundo y sus fronteras para dejar remontar un más acá «anárquico» de donde procede, el infinito de la responsabilidad para-el-Otro. En este sentido, la religión, por retomar la excelente formulación de F. Ciaramelli, sería «la figura simbólica de la exterioridad de la sociedad con ella misma». Por tanto, ni regreso a lo teológico-político, ni creación de autoridades ético-políticas; falta aquí la idea de autoridad, puesto que se trata de cortocircuitar el Estado político y sus ilusiones de coincidencia consigo mismo, propias de una metafísica de la subjetividad [...]»⁶⁹⁶

⁶⁹⁵ C. Lefort, *La incertidumbre democrática*, *op. cit.*, p. 266. Según Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, el nazismo se configura políticamente como un mito, el Uno totalitario genera su figuración absoluta como mito religioso. Frente al mito nazi, el judío aparece como la negación desmitificadora por excelencia: «En el fondo, el judío era para el nazismo el miserable incapaz siquiera de acceder a la potencia figural del mito», en J.-L. Nancy y P. Lacoue-Labarthe, *El mito nazi*, trad. Juan Carlos Moreno Romo, Anthropos, Barcelona, 2002, p. 54.

⁶⁹⁶ Abensour, *op. cit.*, p. 306.

Abensour es explícito en este punto: esta simbolización religiosa no es una forma de reconstrucción teológico-política totalitaria en el sentido de Carl Schmitt, ni un regreso restaurador a la unidad entre religión y política, sino la simbolización de la exterioridad de la política, de la diferencia consigo misma.⁶⁹⁷ Esta diferencia remite a la relación ética, al instante ético que interrumpe y a la vez anima la política.

En ese sentido, Johann Baptist Metz señala que, en las sociedades democráticas, la simbolización de las religiones monoteístas no debe tener como cometido representar el poder político, es decir, llenar el vacío de incertidumbre que ha significado la novedad democrática, sino representar la «impotencia» o la debilidad política (*politische Ohnmacht*).⁶⁹⁸ Con ello Metz remite a la simbolización o visibilización del dolor del otro (*das Leiden der Andere*) en la sociedad y las decisiones políticas. La democracia moderna se alimenta del principio de la igualdad en dignidad de todos los hombres. Pero, como señala la paradoja de Böckendörfe,⁶⁹⁹ la democracia no puede fundamentar en términos exclusivamente procedimentales o racionales este principio. Esta autoridad no es consensuada, la universalidad de la igualdad es un *a priori* ético. La exigencia de justicia debida al singular que moviliza y renueva el orden político es la mediación del efecto político proveniente de la comunidad simbólica.

Esta «autoridad de singular», en términos de Metz, la autoridad de quien sufre, y con Bensussan, del instante ético que funda la responsabilidad, remiten a la estructura mesiánica laica que continúa manteniendo el lugar vacío del poder sagrado de la democracia. En esta, el trono del poder no es ocupado por ninguna figura que corporeice la homogeneidad social. El poder es accesible, renovable y transformable por unos ciudadanos que han conquistado su autonomía frente a la religión. Sin embargo, sigue

⁶⁹⁷ No es casual que Maurice Blanchot, para dar cuenta de las figuras de pueblo y de comunidad que permiten pensar las revueltas democráticas en el espacio público, especialmente Mayo del 68, las describa como una especie de «mesianismo que no anuncia otra cosas que su autonomía y su *desobra* (*désœuvrement*)» o como el sucedáneo del pueblo de Dios (muy parecido al pueblo que habría podido ser la reunión de los hijos de Israel en vista del Éxodo», en *La communauté inavouable*, Les Éditions de Minuit, París, 1983, p.57.

⁶⁹⁸ J. B. Metz, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie*, op. cit., p. 194.

⁶⁹⁹ Cf. E. W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991; cf. el comentario de Fernando Mires, «Política como religión», en Cuadernos del CENDES, vol. 27, nº 73, enero-abril, 2010, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 1-30.

existiendo la figura vacía, la referencia a la autoridad ausente que organiza la estructura de la autonomía humana. Esta estructura democrática abierta al futuro y fundada sobre la igualdad de todos como principio no deducible, manifiesta lo que Agnes Heller y Jacques Derrida han llamado un «mesianismo débil» o un «mesianismo sin Mesías».

Para Derrida, como para Lefort, el punto de partida para la reflexión sobre la «democracia por venir» es la descripción de los sistemas no democráticos como aquellos que por definición se blindan frente a la experiencia del tiempo como alteridad o de la alteridad en su sentido temporal. Es definitorio del Estado totalitario y del sistema fascista la negación de la novedad del acontecimiento que viene con el otro y su tiempo nuevo:

[...] más allá de toda la crítica clásica de la violencia fascista, nazi totalitaria en general, etc. Se puede decir que estos son sistemas que cierran el porvenir y se encierran en la presentación de lo presentable.⁷⁰⁰

La proximidad con Rosenzweig aquí es evidente. En *La estrella de la redención*, la imitación estatal de la eternidad se realiza precisamente como detención del presente por la violencia. La violencia política consiste para Rosenzweig en la pretensión de cerrarse a la relación con la alteridad del tiempo y la alteridad del otro hombre. Vimos asimismo que las formas del progreso remitían al control estatal del tiempo. Derrida explica la anulación del tiempo a través de su control distinguiendo entre «futuro» y «porvenir».⁷⁰¹ El futuro es la prolongación calculada del presente, es *futuro presente*, mientras que el porvenir señala la heterogénea novedad del tiempo que adviene al hoy desde fuera de él.

Si el nazismo o el totalitarismo se realizan como anulación del tiempo en el presente, como «objetividad ordenada a una presencia»,⁷⁰² la democracia es la

⁷⁰⁰ J. Derrida, *Politique et amitié*, Galilée, París, 2011, p. 91. Cf. también Derrida, *Voyous*, Galilée, París, 2003, pp. 95, 107, 120, 126-128, 131.

⁷⁰¹ Derrida, *op. cit.*, p. 90.

⁷⁰² Derrida, *op. cit.*, p. 86.

experiencia política de una relación de apertura al otro y al tiempo, a la novedad del acontecimiento y, por tanto, del porvenir. Se trata de «una renovación constante de mi relación con el otro en tanto que tal, de la relación con la distancia infinita, la heterogeneidad incalculable».⁷⁰³ Derrida establece una constelación entre los términos alteridad-tiempo-porvenir, que expresarían la relación con un acontecimiento que desborda el marco de lo estatal o lo político. Y la inscripción de esa alteridad del porvenir en la política la identifica con la democracia. La democracia es la forma política que excede, por su relación con la heterogeneidad, y por su búsqueda de una igualdad que no anule la diferencia del singular, el propio orden político. Por eso puede escribir Derrida que la democracia «no es solo un concepto político».⁷⁰⁴

El pensamiento de la democracia por venir registra este principio de no anulación política de una relación con el otro que trasciende y a la vez renueva la política. Su porvenir no significa un ideal regulativo como función asintótica de una utopía. La novedad del porvenir es novedad porque puede acontecer aquí y ahora en tanto que novedad democratizadora en una situación política dada. Pero, al mismo tiempo, su porvenir o alteridad irreductible, significa que no puede agotarse, en tanto regla ético-política, en ninguna realización concreta. Esta realización implica siempre negociaciones políticas que conllevan formas de encubrimiento de la alteridad del singular.

Y en este punto es donde Derrida trata de explicar la regla de la democracia por venir como pensamiento que trasciende lo político y que, a la vez, lo transforma sirviéndose de la referencia al mesianismo. La democracia por venir tendría una estructura mesiánica. Esto significa que la democracia se articula como espera sin expectativa, sin representación previa, una apertura a la novedad del tiempo como justicia debida al hombre en tanto singular. Esta espera tiene la forma de una promesa. Recordemos que la promesa, para Derrida, es el *a priori* de todo acto de habla, incluso aquel que se presenta como exclusivamente objetivo o científico.⁷⁰⁵

⁷⁰³ *Ibid.*

⁷⁰⁴ *Op. cit.*, p. 89.

⁷⁰⁵ Cf. Derrida, *Foi et savoir*, *op. cit.*

La argumentación de Derrida sobre el uso de la palabra *mesianismo* o *mesianicidad sin mesías*, remite de fondo a la problemática planteada sobre la posibilidad de pensar la metapolítica rosenzweigiana como efecto político democrático y, por tanto, a la cuestión del lugar de la religión en las sociedades democráticas. Derrida admite una presentación aporética de su reivindicación del mesianismo para pensar la democracia. Por un lado, comprende el mesianismo como una referencia provisional y sustituible que da cuenta, de manera estratégica, de una estructura de la relación humana con el tiempo y con los otros experimentada como mandato ético en lo político. El mesianismo judío y el cristianismo habrían sido expresiones secundarias y derivadas de una estructura previa de la espera y la promesa como relación humana con el tiempo y el otro.⁷⁰⁶ Pero, a la vez, reconoce que cabe plantear la cuestión de manera inversa. Es posible pensar que la estructura ético-temporal de la promesa solo haya advenido gracias al mesianismo judío y a su versión cristiana. Se trata una aporía análoga a la presentada por Heidegger a propósito de la prioridad de la *Offenbarung* o de la *Offenbarkeit*:

Detrás de esta arbitrariedad y de esta utilidad pedagógica se ampara quizá un equívoco más irreductible. Me resulta difícil decidir si la mesianicidad sin mesianismo (como estructura universal) precede y condiciona toda figura histórica y determinada del mesianismo (en cuyo caso sería radicalmente independiente de todas estas figuras y se mantendría heterogénea respecto de ellas, convirtiendo al nombre mismo en algo accesorio) o si la posibilidad misma de pensar esta independencia no ha podido producirse o revelarse como tal, llegar a ser posible, sino a través de los acontecimientos «bíblicos» que nombran al mesías y le dan una figura determinada.⁷⁰⁷

Esta aporía en torno al mesianismo como *a priori* de la democracia es la aporía de la secularización. La desconexión completa entre la democracia y el mesianismo corre el riesgo, expresado en la indecibilidad de Derrida, de perder una fuerza renovadora de la

⁷⁰⁶ «Es más bien cierta afirmación emancipatoria y *mesiánica*, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo *mesianismo*», Derrida, *Espectros de Marx*, trad. C. de Peretti y J.-M. Alarcón, Trotta, Madrid, p. 103.

⁷⁰⁷ Derrida, «Marx e hijos», en Michael Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, Akal, Madrid, 2002, p. 297.

propia democracia. Como hemos visto, la nueva secularización que defiende Rosenzweig se basa a la vez en la eternidad de las fuerzas que se secularizan, es decir, de la remisión de la democracia a un orden que no es meramente político, sino metapolítico. Pero ese orden metapolítico no tiene por qué definirse en términos exclusivamente religiosos o confesionales. Desde el pensamiento de Rosenzweig, la respuesta a la aporía de Derrida es clara: es posible pesar la mesianicidad sin Mesías de la democracia por venir o la responsabilidad universal por la dignidad humana en términos de racionalidad laica gracias a los acontecimientos bíblicos. La extraterritorialidad del pueblo judío aparece como la forma religiosa y simbólica que puede traducirse y medirse en el espacio público laico como promesa en una justicia incondicional para el singular. La universalidad negativa que simboliza el pueblo judío frente a cualquier forma definitiva de realización política remite, en el orden laico, a una regla mesiánica democrática que no se agota en ningún orden político que sustancialice el presente como definitivo. La traducción de la metapolítica rosenzweigiana al ámbito político puede pensarse hoy entonces como la apertura del presente a una democracia por venir, un acontecimiento que no es exclusivamente político.

VI. CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

Como capítulo final vamos a recapitular en diez puntos las conclusiones y perspectivas a las que conduce nuestro trabajo. Con ello queremos sintetizar los elementos centrales de la investigación y, al mismo tiempo, apuntar la conexión de estas conclusiones con futuras perspectivas de indagación.

1. La relación entre judaísmo y cristianismo no solo es un asunto que incumba al diálogo interreligioso,⁷⁰⁸ sino un marco y una fuente donde plantear cuestiones filosóficas que atañen a la comprensión y construcción de la historia y la política.
2. Para comprender la política moderna y su concepción de la universalidad es fundamental pensar su determinación cristiana en sentido amplio. La lectura rosenzweigiana de Hegel muestra de manera especialmente esclarecedora la necesidad de pensar la Modernidad a la vez como *secularización del cristianismo* y como *cristianismo secularizado*. La concepción del Estado, la nación, el pueblo, la idea de revolución, la concepción del progreso y su relación con la historia y los Derechos Humanos son elementos que provienen de una secularización del cristianismo.
3. Uno de los elementos claves de ese cristianismo secularizado es la idea de unidad del mundo, de mundialización o incluso, en términos actuales, de globalización. La idea moderna de universalidad es indiscernible de un proyecto de unidad espacial del mundo
4. La concepción moderna del Estado y de la historia, expresada paradigmáticamente por la filosofía de Hegel, constituye una idealización o mitificación de la historia que justifica la violencia. La idea de progreso, plenamente vigente en la actualidad como aceptación acrítica de la innovación tecno-científica o como crecimiento económico capitalista, puede estudiarse como sustituto religioso de la idealización hegeliana de la historia. Aunque la genealogía de la idea de progreso sea la autoafirmación de la independencia del hombre moderno, como expone Blumemberg, esto no impide que pueda convertirse en un altar donde sacrificar al individuo.

⁷⁰⁸ Con esto no pretendemos decir que el pensamiento de Rosenzweig no sea valioso para el diálogo interreligioso entre judíos y cristianos, sino que aquí valoramos la dimensión filosófico-política de esa relación.

5. El pensamiento de Rosenzweig contiene una deconstrucción del idealismo de la historia, del Estado-Nación y de la idea de progreso que se articula como una crítica de la violencia política. La «imitación de la eternidad» da lugar a la conformación de ídolos laicos en política, contra los que Rosenzweig actualiza filosóficamente la crítica de los profetas bíblicos a la idolatría.

6. La alternativa a la violencia política puede pensarse como una «universalidad negativa» o una «universalidad del resto» que se identifica con la justicia del singular. La figura del «resto de Israel» puede traducirse filosófica y políticamente como exigencia de universalidad basada en la cancelación de cualquier conjunto construido a partir de la exclusión o en una historia de injusticias.

7. El pensamiento de Rosenzweig contiene elementos para pensar el futuro de la religión en las democracias liberales. A partir de su pensamiento es posible refutar dos ideas presentes en el debate sobre la religión hoy: a) La presencia política de la religión conllevaría necesariamente una construcción teológico-política totalitaria según el modelo de Carl Schmitt; b) el monoteísmo sería necesariamente antidemocrático y menos apto que el politeísmo para la democracia moderna, como opinan P. Sloterdijk o M. Onfray. El monoteísmo bíblico ha sido y puede seguir siendo una fuente que proporciona, en su forma secularizada, contenidos imprescindibles para la humanización de la vida en común. Esa secularización, desde Rosenzweig, se diferencia de los modelos hegelianos y habermasianos —en los que la tradición religiosa vería amortizado su potencial de sentido— en la medida en que se testimonia el cultivo de una distancia simbólica respecto de todo orden e inmanencia estatal. La concepción alternativa al progreso y la idealización de la razón y la historia posibilitan una relación no teleológica ni reducida a la racionalidad científica, entre sociedad laica y fuentes religiosas vivas.

8. La secularización sin término de contenidos religiosos que aguardan una justicia absoluta para el individuo singular puede traducirse al ámbito político laico como clave de una democracia radical que cuestione o interrumpa cualquier unidad definitiva del Estado, y active una relación no violenta y sometida a constante autocrítica entre iguales.

9. La crítica de Rosenzweig a la universalidad hegeliana o rankeana no era solo una crítica del idealismo, sino que guardaba una universalidad como justicia del singular. Esa universalidad de la justicia, expresada en términos simbólicos en la existencia del pueblo judío, la traducimos al ámbito político como un efecto de democratización, como acción ética que abre el tiempo detenido del Estado. Pero es posible pensar esa universalidad de la justicia como clave de una comprensión alternativa del proyecto moderno y de la comprensión moderna de la historia. La clave ahí es la respuesta que la cultura occidental pueda dar al acontecimiento de Auschwitz. Veamos en qué sentido.

El pensamiento de Rosenzweig anima a formular una filosofía de la historia alternativa o una idea alternativa de la verdad histórica. La totalidad de la historia y el resultado de lo que ha llegado a ser en el presente no puede confundirse con la verdad. La historia no puede reducirse a su desarrollo fáctico y a una lógica que justifique lo que ha llegado a ser como lo que tiene razón de ser. A un nivel histórico, epocal, Auschwitz significa una interpelación ética que exige al hombre actual una interrupción de la lógica presente. La historia de Occidente después de Auschwitz, a pesar de conquistas irreversibles como la figura del *Crimen contra la humanidad*, ha olvidado el deber de memoria como justicia.

Y, sin embargo, la posibilidad de cambiar el curso del proyecto moderno está guardada en la memoria de Auschwitz. El deber de memoria puede ser el origen de un pensamiento y una acción que introduzcan en el presente una verdadera novedad, un comienzo inédito. Rosenzweig sienta las bases de una visión de la historia que desmitologiza el progreso como desarrollo de la verdad de la historia. En el nivel civilizacional, la respuesta que el hombre actual da a Auschwitz significa abandonar las ideologías que justificaban el sufrimiento inocente del singular en nombre del progreso, de la historia, del Estado, de la patria, del crecimiento económico ilimitado, de la innovación tecnológica etc.⁷⁰⁹

10. La crítica de Rosenzweig al Estado-Nación como legitimadores de violencia puede contribuir a inspirar una renovación categorial de los conceptos con los que construir la comprensión de lo político, conceptos como «Estado-Nación», «ciudadanía», «derecho», «justicia»; se trata de ayudar a pensar nuevas formas de organización e identidad

⁷⁰⁹ Cf. Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, op. cit.

política democráticas, que se fundamenten en la «universalidad negativa» o en la «universalidad del resto». La identidad de la comunidad política consistiría en un vínculo generado por la memoria de las experiencias históricas de violencia. La justicia del singular sería el principio de una nueva política democrática que busque anular la complicidad entre política y violencia. La justicia del singular es el núcleo de la idea rosenzweigiana de universalidad.

BIBLIOGRAFÍA

I. Obras de Franz Rosenzweig

Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1976-1984 (IV Bände): *I. Briefe und Tagebücher; II. Der Stern der Erlösung; III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken; IV Sprachdenken und Übersetzen.*

Hegel und der Staat, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2010.

“*Innerlich bleibt die Welt eine*”, Philo, Berlín/Viena, 2003.

Die «Gritli»-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy, Bilam, Tubinga, 2002.

Zweistromland, Philo, Berlín/Viena, 2001.

Der Stern der Erlösung, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

Kleinere Schriften, Schocken, Berlín, 1937.

Briefe, Schocken, Berlín, 1935.

«Briefe eines Nichtzionisten an einen Anti-Zionisten», en *Der Jude*, Berlín, 1928.

II. Traducciones de Rosenzweig al castellano

Lo humano, lo divino y lo mundano, antología de textos trad. por M. Burello, Lilmod, Buenos Aires, 2007.

«El Natán de Lessing», trad. Reyes Mate, en J. Jiménez Lozano, F. Martínez, R. Mate y J. Mayorga, *Religión y tolerancia*, Anthropos, Barcelona, 2003, pp. 121-125.

«Introducción a los *Escritos judíos* de Hermann Cohen», trad. Miguel García-Baró, en

M. Beltrán, J. M. Mardones, R. Mate, *Judaísmo y límites de la modernidad*, Riopiedras, Barcelona, 1998, pp. 13-64.

La estrella de la redención, trad. de Miguel García-Baró Sígueme, Salamanca, 1997.

Libro del sentido común sano y enfermo, trad. Alejandro del Río Hermann, Caparrós, Madrid, 1994.

El nuevo pensamiento, trad. I. Reguera, Visor, Madrid, 1989.

III. Traducciones de Rosenzweig a otras lenguas

Globus. Per una teoria storico-universale dello spazio, edición de Francesco Paolo Ciglia, trad. de Stafania Carretti, Ed. Marietti, Genova-Milan, 2007.

Confluences. Politique, histoire, judaïsme, antología de textos escogidos y traducidos por G. Bensussan, M. Crépon y M. de Launay, Vrin, París, 2003.

Foi et savoir. Autour de L'Étoile de la Rédemption, antología de textos escogidos y traducidos por G. Bensussan, M. Crépon y M. de Launay, Vrin, París, 2001.

(con E. Rosenstock) *Radice que porta. Letter su ebraismo e cristianismo*, trad. G. Bonola, Marietti, Milán, 1992.

Hegel et l'Etat, trad. de G. Bensussan, PUF, París, 1991.

L'Étoile de la Rédemption, trad. A. Derczanski y J.-L. Schlegel, Seuil, París, 1982.

Hegel e lo stato, trad. A. Lucia Kunkler, Il Mulino, Bologna, 1976.

IV. Bibliografía secundaria

- ABENSOUR, M.: *Por una filosofía política crítica*, trad. de S. Pinilla y J. Riba, Anthropos, Barcelona, 2007.
- ADORNO, T., W. & KRACAUER, S.: *Der Riss der Welt geht auch durch mich. 1923-1966. Briefwechsel*, Suhrkamp, Frankfurt, 2008.
- ADORNO, T.: *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973.
- AGAMBEN, G.: *Desnudez*, trad. M. Ruvituso y M. T. D´Meza, Anagrama, Barcelona, 2011.
- : *El reino y la gloria*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2009.
- : *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, trad. A. Piñero, Trotta, Madrid, 2006.
- : *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- : *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- : *Medios sin fin. Notas sobre la política*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2001.
- : *Infanzia e storia. Distruzione dell´esperienza e origine della storia* [edición Ampliada], Einaudi, Turín, 2001.
- : «Política del exilio», en H. C. Silveira (ed.), *Identidades comunitarias y*

democracia, Trotta, Madrid, 2000, pp. 81-94.

—: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 1998.

AGUIRRE, R.: «Paz y conflicto en la Biblia», en *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 2001.

ALBERTINI, F.: «Das dialogische Prinzip als Grund der sinaitischen Offenbarung: Rosenzweig und Buber», en *Im Gespräch. Hefte der Martin Buber Gesellschaft*, N° 2, 2001, pp. 6-16.

—: «Franz Rosenzweig talmudische Deutungen im *Stern der Erlösung*», *Im Gespräch. Hefte der Martin Buber Gesellschaft*, N° 5, 2002, pp. 2-12.

ARENDT, H.: *Escritos judíos* (edición de J. Kohn y Ron M. Feldman), Paidós, Barcelona, 2009.

ASKANI, T.: *Die Frage nach dem Anderen. Im Ausgang von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida*, Passagen Verlag, Viena, 2002.

ASSMANN, J.: *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Fischer, Frankfurt, 2002.

ASSOUN, P.-L.: «Rosenzweig et la politique: posterité d'une rupture», en Rosenzweig, *Hegel et l'Etat*, trad. de G. Bensussan, PUF, París, 1991, pp. V-XVII.

BAECK, L.: *Von Medelsohn zu Rosenzweig*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1958.

BARRETO, D.: «Estado, derecho y justicia en Rosenzweig», en Reyes Mate y José A. Zamora, *Memoria y justicia: hacia una teoría de la justicia anamnética*, Anthropos, Barcelona, 2011, pp. 9-27.

- : «La crítica a la idea de progreso en Rosenzweig», en A. Sucasas y J.A. Zamora (eds.), *Memoria-política-justicia*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 235-245.
- : «La tarea del traductor según Franz Rosenzweig», en *Almogaren*, Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, Gran Canaria, nº 45, diciembre 2009, pp. 61-71.
- BATNITZKY, L.: *Idolatry and representation. The philosophy of Franz Rosenzweig reconsidered*, Princeton University Press, Princeton, 2000.
- BLANCHOT, M.: *La communauté inavouable*, Les Éditions de Minuit, París, 1983.
- BENJAMIN, W.: *Obras completas*, Abada, edición de R. Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, Madrid, 2006.
- : *Erfahrung und Geschichte*, Reclam, Fráncfort del Meno, 1992.
- : *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989.
- BENSAÏD, D.: *Walter Benjamin Sentinelle Messianique*, Les Prairies Ordinaires, París, 2010.
- BENSUSSAN, G. y COHEN-LEVINAS, D.: *La impatiente des langues*, Hermann, París, 2010.
- BENSUSSAN, G.: *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, Hermann, París, 2009.
- : *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía*, trad. Daniel Barreto y Helenca Santana, Anthropos, Barcelona, 2009.
- : *Étique et expérience. Levinas politique*, La Phocide, Estrasburgo, 2008.
- : *Marx le sortant*, Hermann, París, 2007.

- : «“Viel zu kurz”. Rosenzweig, l’Islam et la Philosophie», en *Rosenzweig Jahrbuch/Rosenzweig Yearbook 2*, Karl Albert, Friburgo/Munich, 2007, pp. 111-127.
- : *Qu’est-ce que la philosophie juive ?*, Desclée de Brouwer, París, 2003.
- : *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Vrin, París, 2001.
- : «Etat et éternité chez Franz Rosenzweig», en Arno Münster (ed.), *La pensée de Franz Rosenzweig*, PUF, París, 1994, pp. 137-147.
- : «Hegel et Rosenzweig : le franchissement de l’horizon», en F. Rosenzweig, *Hegel et l’Etat*, trad. G. Bensussan, PUF, París, 1991, pp. XIX-XL.
- BERGMAN, S. H. : *Fe y razón*, trad. E. Lublin, Buenos Aires, 1967.
- BERGSTEIN, J.: *Repensando el socialismo. Enfoques a partir de un caso puntual: Checoslovaquia*, Tesis 11, Buenos Aires, 1996.
- BERTAUX, PIERRE, *Hölderlin y la Revolución Francesa*, trad. Mercedes Sarabia, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992.
- BIENENSTOCK, M. : *Cohen face à Rosenzweig. Débat sur la pensée allemande*, Vrin, París, 2009.
- BODEI, R. : «Introduzione» a la edición italiana de *Hegel e lo stato*, trad. A. Lucia Kunkler, Il Mulino, Bologna, 1976, pp. XVII-XVIII.
- BOJANIC, P. : «Sur la raison de la guerre [*Kriegsgrund*]», *Les Études philosophiques*, Mayo de 2009 -2, pp. 195-206.
- BLOCH, E. : *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.
- BLUMENBERG, H. : *La legitimación de la edad moderna*, trad. Pedro Madrigal, Pre-Textos, Valencia, 2008.

- BÖCKENFÖRDE, E. W.: *Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991.
- BODEI, R.: «Introduzione» a F. Rosenzweig, *Hegel e lo stato*», trad. A. L. Kunkler Giavotto, Il Mulino, Bologna, 1976.
- BOURETZ, P.: *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, trad. A. Sucasas, Trotta, Madrid, 2012.
- BRENNER, M.: «A tale of two families: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the generational conflict around Judaism (establishing Jewish identity under Nazi rule)», en *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, 1993.
- BRUAIRE, C.: *Logique et religion chrétien dans la philosophie de Hegel*, Seuil, París, 1964.
- BRUEGGEMANN, W.: *La imaginación profética*, Sal Terrae, J. García-Abril, Santander, 1986.
- BRUMLIK, M.: «Aus der Sicht des Bleibenden. Franz Rosenzweigs Philosophie des Christentums», en Werner Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000, pp. 415-428.
- BORRIES, A. (ed.): *Selbstzeugnisse des deutschen Judentums 1861-1945*, Fischer, Frankfurt, 1988.
- BUBER, M.: *Reden über das Judentum*, Schocken, Berlín, 1932.
- BUCK-MORSS, S.: *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, trad. Nora Rabotnikof, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011.
- CACCIARI, M.: *Icônes de la loi*, Christian Bourgois, París, 1990.

- CASANOVA, J.: *Religiones públicas en el mundo moderno*, trad. Montserrat Gutiérrez, PPC, Madrid, 2000.
- CASPER, B.: *Religion der Erfahrung. Einführung in das Denken Franz Rosenzweigs*, Schöningh, Paderborn, Viena-Munich-Zürich, 2004.
- y L. Anckaert: *An Exhaustive Rosenzweig Bibliography. Primary and Secondary Writings*, Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, Lovaina, 1995.
- : *Das dialogische Denken: Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Herder, Viena, 1967.
- CASTRO, A. : *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1983.
- CIGLIA, F. P.: «Fra eurocentrismo e globalizzazione», en Rosenzweig, *Globus. Per una teoría storico-universale dello spazio*, Marietti, Genova, 2007, pp. 141-169.
- COHEN, H.: *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía*, trad. J. A. Ancona Quiroz, Anthropos, Barcelona, 2010.
- : *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, trad. J.A. Ancena Quiroz, Anthropos, Barcelona, 2005.
- COHEN-LEVINAS, D.: «Politique du reste chez Franz Rosenzweig», *Les Études Philosophiques*, Mayo 2009 -2, PUF, París, pp. 218-231.
- CONTRERAS PELÁEZ, F. J.: *Kant y la guerra. Una revisión de La Paz perpetua desde las preguntas actuales*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2007
- CRÉPON, M. y DE LAUNAY, M.: «Rosenzweig et le “tournant” de la guerre», en F. Rosenzweig, *Confluences*, Vrin, París, 2003, pp. 7-17.

- CUESTA ABAD, J. M.: *Ápolis. Dos ensayos sobre la política del origen*, Losada, Madrid, 2006.
- DERRIDA, J.: *Les Yeux de la langue*, Galilée, París, 2012.
- : *Politique et amitié*, Galilée, París, 2011.
- : «Terror and religion», en P. Gratton y J. Panteleimon, *Traversing the Imaginary*, Northwestern University Press, Illinois, 2007, pp. 18-28.
- : «Les yeux de la langue. L'abime et le volcan», en *Magazine Littéraire* n° 430, abril 2004, París, pp. 42-45.
- : *Acabados*, trad. P. Peñalver, Trotta, Madrid, 2004.
- : *Voyous*, Galilée, París, 2003.
- : «Marx e hijos», en Sprinker, M. (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, Akal, Madrid, 2002.
- : *Foi et savoir*, Seuil, París, 2000.
- : *Adiós a Levinas. Palabra de acogida*, Trotta, Madrid, 1999.
- : *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Trotta, Madrid, 1998.
- : *El monolingüismo del otro*, trad. Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 1997.
- : *Espectros de Marx*, trad. J.-M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, 1995.
- : *Glas*, Galilée, París, 1974.
- DÍAZ, C.: *El Nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca, 2008.
- DÍAZ-SALAZAR, R.: *Democracia laica y religión pública*, Taurus, Madrid, 2007.
- DIDI-HUBERMANN, G.: *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas*, Abada, Madrid, 2009.

- DUQUE, F.: *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998.
- DUSSEL, E.: *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007.
- ESPOSITO, R.: *Categorías de lo impolítico*, trad. R. Raschella, Katz, Buenos Aires, 2006.
- : «Enemigo, extranjero, comunidad», en Cruz, M. (ed.), *Los filósofos y la política*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999, pp. 69-84.
- : *Confines de lo político*, trad. P. L. Ladrón de Guevara, Trotta, Madrid, 1996.
- FACKENHEIM, E. L., *Reparar el mundo*, trad. T. Checchi González, Sígueme, Salamanca, 2008.
- : *La presencia de Dios en la historia*, Sígueme, Salamanca, 2002.
- FAYE, J.-P.: *Los lenguajes totalitarios*, trad. M. A. Abad, Taurus, Madrid, 1974.
- FEIERSTEIN, R. L.: *Habitar la letra. Judaísmo, escritura y transmisión*, Acervo Cultural, Buenos Aires, 2011.
- : *Von Schwelle zu Schwelle. Einblicke in den didaktisch-historischen Umgang mit dem Anderen aus der Perspektive jüdischen Denkens*, Bremen, 2010.
- FERNÁNDEZ LIRIA, P.: *Hegel y el judaísmo*, Riopiedras, Barcelona, 2000.
- FORSTER, R.: *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- FRAIJÓ, M.: *A vueltas con la religión*, Verbo Divino, Estella, 2000.
- : *Fragmentos de esperanza*, Verbo Divino, Estella, 2000.

- FREUND, E.: *Die Existenzialphilosophie Franz Rosenzweig*, Hamburg, 1959.
- GALINDO HERVÁS, A.: *Política y mesianismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- : «¿Autonomía o secularización? Un falso dilema sobre la política moderna», en Reyes Mate y José A. Zamora (eds.), *Nuevas teologías políticas*, Anthropos, Barcelona, 2006., pp. 117-137.
- GARCÍA-BARÓ, M.: «La figura de la Estrella. Una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig», «Introducción a F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, trad. Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 11-39.
- : *La compasión y la catástrofe*, Sígueme, Salamanca, 2008.
- GAUCHET, M.: *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, trad. E. Molina, Trotta, Madrid, 2006.
- GIBBS, R.: *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton University Press, New Jersey, 1992.
- GLATZER, N.: *Franz Rosenzweig. His life and thought*, Hackett Publishing, EEUU, 1998.
- : «Das Frankfurter Lehrhaus», en W. Schmied-Kowarzik (ed.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, t. 1, Alber, Freiburg/Munich, 1988, pp. 303-326.
- GONZÁLEZ MADRID, A.: *Las tradiciones históricas de Israel*, Verbo Divino, Estella, 2000.
- GONZÁLEZ-MARÍN, C.: «Marx, Derrida, Justicia», en M. Beltrán, J. M. Mardones y R. Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la Modernidad*, Riopiedras, Barcelona, 1998, pp. 215-222.
- GORDON, P. E.: *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German*

Philosophy, University of California Press, Berkeley, 2003.

GOODMAN-THAU, E.: «Genealogie eines Dreiecks — Franz Rosenzweigs „Gritli“-Briefe», en *Im Gespräch. Hefte der Martin Buber Gesellschaft* n° 8, 2004, pp. 69-77.

HABERMAS, J.: «Arbeit, Liebe, Anerkennung», en *Die Zeit*, 18 de julio de 2009.

—: *Perfiles filosófico-políticos*, trad. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 2000.

—: *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.

—: *Israel o Atenas*, Trotta, Madrid, 2001.

—: *Fragmentos teológicos-políticos*, trad. J. C. Velasco, Trotta, Madrid, 1999.

—: *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990.

—: *Eine Art Schadensabwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987.

HALEVI, Y.: *Zionslieder mit der Verdeutschung und Anmerkungen von Franz Rosenzweig*, Bücherei des Schocken Verlag, Berlín, 1933.

HAVEL, V.: *Sea breve, por favor: Pensamientos y recuerdos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.

HEGEL, G. F. W., *Frühe Schriften, Werke I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

—: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986

[*Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Editorial Sudamericana, Buenos aires, 1975].

HEIDEGGER, M.: *Identidad y diferencia*, trad. A. Leyte y H. Cortés, Anthropos,

Barcelona, 1988.

HELLER, A.: *La resurrección del Jesús judío*, Herder, Barcelona, 2007.

HENNING, G.: *Walter Benjamin zwischen Marxismus und Theologie*, Olten Wolter Verlag, 1974.

HERZL, T.: *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage* [1896], Manesse Verlag, Zürich, 2006.

HESCHEL, A. J.: *Gott sucht den Menschen*, JVB, Berlín, 2000.

HIRSCH, A.: *Der Dialog der Sprachen. Studien zum Sprach –und Übersetzungsdenken Walter Benjamins und Jacques Derrida*, Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1995.

HOLLANDER, D.: *Exemplarity and Chosennes. Rosenzweig and Derrida on the Nation of Philosophy*, Stanford University Press, California, 2008.

HONIG, B.: *Emergency politics. Paradox, law, democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

KAFKA, F.: *Tagebücher*, Frankfurt, 1951.

—: *Cuadernos en octavo*, trad. C. Gauger, Alianza, Madrid, 1999.

KAJON, I.: *El pensamiento judío del siglo XX. Cinco biografías intelectuales*, trad. C. Kohan y P. Dreizik, Lilmod, Buenos Aires, 2007.

KANT, I.: *Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf*, en *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlín, 1968, t. VIII, pp. 15-32.

KAUFMANN, W.: *Hegel*, trad. V. Sánchez de Zavala, Alianza, Madrid, 1968.

KREUZER, J.: «Hölderlin im Gespräch mit Hegel und Schelling», en *Hölderlin-Jahrbuch 1997-1999*, Edition Isele, Ulm, 2000, pp. 51-72.

- KROCHMALNIK, D.: «Buber und Rosenzweig als Erzieher», en W. Krone, T. Reichert y M. Siegfried (eds.), *Dialog, Frieden, Menschlichkeit*, VBB, Berlín, 2011, pp. 185-210.
- KOHR, J.: «*Gott selbst muss das letzte Wort sprechen...*». *Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweigs*, Karl Alber, Freiburg/München, 2008.
- LAMY, L. : «De la traduction comme vecteur clandestin de la rédemption: Franz Rosenzweig ou l'utopie messianique en l'absence de Dieu», en *TTR: traduction, terminologie, rédaction*, vol. 17, n° 1, Asociación Canadiense de Traductología, Canada, 2004, pp. 195-214.
- LASTRA, A.: «Obedecer. De Rosenzweig a Levinas» en Andrés Alonso (ed.) *Emmanuel Levinas, La filosofía como ética*, Universitat de València, Valencia, 2008, pp. 91-104.
- LEFORT, C.: *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, trad. Pedro Lomba, Trotta, Madrid, 2010.
- : *La incertidumbre democrática*, trad. E. Molina, Anthropos, Barcelona, 2004.
- : *L'invention démocratique*, Fayard, París, 1994.
- LELLOUCHE, R.: «Les juifs dans l'utopie», en E. Bloch, «*Symbole: les Juifs. Un chapitre "oublié" de L'Esprit de l'utopie*», Éclat, París, 2009.
- LEVINAS, E.: *De la evasión*, trad. Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid, 2000.
- : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, París, 1998 [*Totalidad e infinito*, trad. D. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1977.]
- : *Alterité et transcendance*, Fata Morgana, París, 1995.

- : *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, París, 1994.
- : *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca, 1987.
- : «Judaïsme “et” christianisme», en *A l'heure des nations*, Les éditions de Minuit, París, 1988, pp. 189-196.
- : «Franz Rosenzweig: Une pensée juive moderne», en *Les Cahiers de la nuit surveillée*, nº I, París, 1982, pp. 65-78.
- : *Difficile liberté*, Albin Michel, París, Le Livre de poche, 1976.
- LEYTE, A.: *Las épocas de Schelling*, Akal, Madrid, 1998.
- LOSURDO, D.: *Heidegger et l'ideologie de la guerre*, PUF, París, 1998.
- LÖWITH, K.: *Heidegger, pensador en un tiempo indigente*, trad. R. Setton, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- : *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Madrid, 2006.
- LÖWY, M. y SAYRE, R.: *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, trad. Graciela Montes, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.
- LÖWY, M.: *Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie*, Éditions de l'éclat, París, 2010.
- : «Messianismus im Frühwerk Gershom Scholems», en *Im Gespräch. Hefte der Martin Buber Gesellschaft*, nº 2, Heidelberg, 2001, pp. 24-34.
- : *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central*, trad. H. Tarais, El

cielo por asalto, Buenos Aires, 1997.

LUBAC, H. D.: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. I De Joaquín a Schelling*,

trad. J. H. Martín, Encuentro, 2011.

LUCAS, A.: *El trasfondo barroco de lo moderno (Estética y crisis de la Modernidad en la filosofía de Walter Benjamin)*, UNED, Madrid, 1992.

LUKÁCS, G.: *El asalto a la razón*, trad. Wenceslao Roces, Grijalbo, Barcelona, 1976.

—: *El joven Hegel*, trad. Manuel Sacristán, Grijalbo, Barcelona-México, 1970.

MARCUSE, H.: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*,

Alianza, Madrid, 2003.

MARDONES, J. M.: *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica*,

Sal Terrae, Santander, 2005.

—: *Síntomas de un retorno*, Sal Terrae, Santander, 1999.

—: *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Anthropos,

Barcelona, 1999.

MARION, J.-L.: «Le système ou l'étoile», en *The review of metaphysics. A*

philosophical quarterly, nº 46, The Catholic University of America,

Washington, junio 1983, pp. 429-443.

MARX, K.: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, trad. José María Ripalda,

Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

—: *Zur Judenfrage y Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Die*

Frühschriften, Alfred Kröner, Stuttgart, 2004, pp. 237-291.

MATE, R.: *Tratado de la injusticia*, Anthropos, Barcelona, 2011.

- : «La religión en una sociedad postsecular», en VVAA, *Religión y laicismo hoy*, Anthropos, Barcelona, 2010, pp. 93-110.
- : *La herencia del olvido*, Errata Naturae, Madrid, 2008.
- : *Luces en la ciudad democrática. Guía del buen ciudadano*, Pearson-Alhambra, Madrid, 2007.
- : *Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Trotta, Madrid, 2006.
- : «Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas», en R. Mate y J. A. Zamora (eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Anthropos, Barcelona, 2006, pp. 27-63.
- : «El Nathan de Lessing y el Nathan de Rosenzweig», en J. Jiménez Lozano *et al.*, *Religión y tolerancia. En torno a Natán el sabio de E. Lessing*, Anthropos, Barcelona, 2003, pp.
- : *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003.
- : *Por los campos de exterminio*, Anthropos, Barcelona, 2003.
- (ed.): *La filosofía después del Holocausto*, Riopiedras, Barcelona, 2002.
- : «La incidencia filosófica de la teología política de J.B. Metz», en J.B. Metz, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 157-190.
- : *Heidegger y el judaísmo*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- : *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*, Akal, Madrid, 1999.
- : «Ilustraciones y judaísmo», en M. Beltrán, J. M. Mardones y R. Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la Modernidad*, Riopiedras, Barcelona, 1998, pp. 209-213.

- : *Memoria de Occidente*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- : «De la invertebración de España al ocaso de Europa», en Teresa López (ed.), *Política de la vitalidad*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 173-187.
- : *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- : *Mística y política*, Verbo Divino, Estella, 1990.
- MAYER, R.: «Martin Buber et Franz Rosenzweig. Leur position à l'égard d'Israel», en Arno Münster, *La pensée de Franz Rosenzweig, op. cit.*, pp. 149-162.
- MAYORGA, J.: *Revolución conservadora y conservación revolucionaria*, Anthropos, Barcelona, 2003.
- : «El topo en la historia. Franz Kafka o la esperanza en un mundo sin progreso», en M. Beltrán, J. M. Mardones y R. Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la Modernidad*, Riopiedras, Barcelona, 1998, pp. 223-238.
- METZ, J. B.: *Memoria passionis*, Sal Terrae, Santander, 2007.
- : *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- : *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, Grünewald, Mainz, 1997.
- : *La fe, en la historia y la sociedad*, trad. M. Olasagasti y J. M^a Bravo, Cristiandad, Madrid, 1979.
- : *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünewald y Patmos, Mainz, 1968.
- MAURO-ZORITA, E.: «Introducción» a Benjamin, *Crítica de la violencia*, Biblioteca Nueva, trad. H.A. Murena, Madrid, 2010.
- MIRES, F.: «Política como religión», en Cuadernos del CENDES, vol. 27, n° 73, enero-abril, 2010, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 1-30.
- MOLTMANN, J.: *Teología política. Ética política*, Sígueme, Salamanca, 1987.

MOSÈS, S.: *Kafka. Exegesis de una leyenda*, trad. L. Claravall, Ediciones del Subsuelo, Barcelona, 2012.

—: *Franz Rosenzweig, Sous l'Étoile*, Hermann, Paris, 2009.

—: *Más allá de la guerra*, trad. D. Barreto y H. Santana, Riopiedras, Barcelona, 2005.

—: *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Bayard, París, 2003.

—: *El ángel de la historia*, trad. A. Martorell, Cátedra, Madrid, 1997.

—: «Walter Benjamin und Franz Rosenzweig» en *Spuren der Schrift*, Athenäum, Frankfurt, 1987, pp. 73-100.

MÜNSTER, A.: «Une esthetique de la Rédemption: Rosenzweig et les esthétiques modernes», en A. Münster (ed.), *La pensée de Franz Rosenzweig*, PUF, París, 1994, pp. 177-198.

NANCY, J.-L. y LACOUÉ-LABARTHE, P.: *El mito nazi*, trad. J. C. Moreno Romo, Anthropos, Barcelona, 2002.

NANCY, J.-L.: *La Déclosion. (Déconstruction du christianisme, I)*, Galilée, París, 2005.

—: *La experiencia de la libertad*, trad. Patricio Peñalver, Paidós, 1996. Barcelona-Buenos Aires, 1996.

NANCY, J.-L. y BENSUSSAN, G., «Du Messianisme», en *Iris. Annales de philosophie*, Université Saint-Joseph, Beyrouth, Líbano, n° 25, 2004, pp. 2-12.

NEHER, A., *L'existence juive. Solitud et affrontements*, Seuil, París, 1962.

PALMIER, JEAN-MICHEL, *Walter Benjamin*, Les Belles Lettres, París, 2010.

PEDEMONTE I FEU, B.: *El subjecte convocat. Estudi transversal del pensament de Buber, Rosenzweig, Lévinas, Marion i Ricoeur*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2007.

- PEÑALVER, P.: «Justicia con Derrida o el hamletismo en la deconstrucción», en Mate, R., y Zamora, J.-A., *Justicia y memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*, Anthropos, Barcelona, 2011, pp. 151-196.
- : *Argumento de alteridad*, Caparrós, Madrid, 2001.
- PETITDEMANGE, G.: «Hegel et Rosenzweig. La différence se faisant», en *Les Cahiers de la nuit surveillée*, París, 1982, pp. 159-160.
- PISIER, E., DUHAMEL, O., CHÂTELET, F.: *Historia del pensamiento político*, trad. P. J. Aguado, Tecnos, Madrid, 2006.
- PÖGGELER, O.: «Between Enlightenment and Romanticism: Rosenzweig and Hegel», en Paul Mendes-Flohr (ed.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, Brandeis University Press, New England, 1988.
- : «Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus», en *Hegel-Studien Beiheft 4*, 1968, pp. 17 y ss.
- RAMIS DARDER, F.: *La comunidad del amén. Identidad y misión del resto de Israel*, Sígueme, Salamanca, 2012.
- RANCIÈRE, J.: *La Méésentente. Politique et philosophie*, Galilée, París, 1995.
- RASHKOVER, R.: *Revelation and Theopolitics. Barth, Rosenzweig and the politics of Praise*, T&T Clark International, Londres/New York, 2005.
- RICOEUR, P.: *Amor y justicia*, trad. T. Domingo, Trotta, Madrid, 2010.
- : *Sí mismo como otro*, trad. A. Neira, Siglo XXI, Madrid, 1996.
- : *Lectures 1. Autour du politique*, Seuil, París, 1991.
- RIDER, L., J.: «Mittleuropa». *Posición histórica de Alemania en la Europa central*,

- trad. Ana García, Idea Books, Barcelona, 2000.
- RIPALDA, J. M.: «Lo político imposible», en Jacobo Muñoz (ed.), *Melancolía y verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, pp. 131-137.
- RITTER, J.: *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt, 1965.
- ROUDINESCO, É.: *A vueltas con la cuestión judía*, trad. A.-P. Moya, Anagrama, Barcelona, 2011.
- ROUX, G. «Sur “Ehyé asher Ehyé”: L’ouverture des temps», en *Iris. Annales de Philosophie*, Univeristé Saint-Joseph, Beyrouth, Líbano, vol. 25, 2004, pp. 81-97.
- SANTNER, E. L.: *On the Psychotheology of everyday life. Reflecntions on Freud and Rosenzweig*, The University of Chicago Press, Chicago, 2001.
- SAMUELSON, N. M.: *Moderne jüdische Philosophie*, Rowohlt, Hamburgo, 1995.
- SCATOLLA, M.: *Teología política*, trad. H. Cardoso, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.
- SCHELLING, F.W.J.: *Las edades de mundo*, trad. J. Navarro Pérez, Akal, Madrid, 2002.
- : *Introduction à la philosophie de la mythologie*, trad. J.F. Courtine y J.F. Marquet, Gallimard, 1998.
- : *Philosophie der Offenbarung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977.
- SCHLEGEL, J.-L.: «Lévinas et Rosenzweig», en *Les Cahiers de La nuit surveillée*, Verdier, París, 1984, pp. 50-70.
- SCHLUCHTER, W. (ed.), *Max Webers Studie über das Antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.

SCHMIED-KOWARZIK, W.: *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte*

Bewährung, Aberlt Verlag, 1991.

—: *Der Philosoph Franz Rosenzweig, 1886-1924 (II Bände)*, Freiburg, 1988.

SCHMITT, C.: *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Trotta, Madrid,

2007.

—: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaem*, Colonia, Greven,

1950 [*Nomos de la tierra, en el derecho de gentes del Jus publicum europaeum*,

CEC, Madrid, 1979].

—: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*,

Duncker & Humblot, Berlín, 2004.

—: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder*

Politischen Theologie, Berlín, 1970.

—: *Catolicismo y forma política*, estudio preliminar, trad. y notas de C. Ruiz

Miguel, Tecnos, Madrid, 2000.

SCHOLEM, G.: «*Hay un misterio en el mundo*». *Tradición y secularización*, trad.

M. Abella, Trotta, Madrid, 2006.

—: «Zur Neuauflage des *Stern der Erlösung*», en *Judaica I*, Suhrkamp,

Fráncfort del Meno, 1997, pp. 226-234.

—: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970 [*Conceptos*

básicos del judaísmo, José Luis Barbero, Trotta, Madrid, 2000.]

SCHNÄDELBACH, H.: *Filosofía en Alemania 1831-1933*, trad. Pepa Linares,

Cátedra, 1991.

- SCHWARTZ, M.: *Metapher und Offenbarung. Zur Sprache von Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung*, PHILO, Berlín/Viena, 2003.
- SICRE, J. L.: *De David al Mesías*, Verbo Divino, Estella, 1995.
- : *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella, 1992.
- SIMON, E.: «Franz Rosenzweig und das jüdische Bildungsproblem» [1931], en W. Licharz (ed.), *Lernen mit Franz Rosenzweig*, Arnoldshainer Texte, Frankfurt, 1984, pp. 206-220.
- SLOTERDIJK, P.: *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, trad. Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2011.
- SPENGLER, O.: *La decadencia de Occidente*, trad. M. G. Morente, Alianza, Madrid, 1998.
- : *Años decisivos. Alemania y la evolución histórica universal*, trad. Luis López-Ballesteros, Espasa-Calpe, Madrid, 1962.
- STEMBERGER, G.: *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, C.H. Beck, Munich, 2009 [*El judaísmo clásico. Historia y cultura del periodo rabínico*, trad. Lorena Miralles Maciá, Trotta, 2011].
- SUCASAS, A.: *Levinas. Lectura de un palimpsesto*, Riopiedras, Buenos Aires, 2006.
- : *Memoria de la ley. Ensayos sobre pensamiento judío*, Riopiedras, Barcelona, 2002
- : *El rostro y el texto*, Anthropos, Barcelona, 2001.
- TAUB, E.: *El mesianismo, la Shoá y el Estado de Israel en la construcción de la identidad judía moderna: ¿puerta al antisemitismo en el siglo XXI?*, manuscrito de la ponencia presentada en el Congreso Poder ser diferente sin temor: antisemitismo y exclusión, ayer y hoy, CSIC (Madrid), 7-9 de marzo 2012.

—: *La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2008.

—: «La filosofía geométrica de Franz Rosenzweig: la redención como concepción del tiempo», en T. Borovinsky, F. Ludueña Romandini y E. Taub (eds.), *Posteridades del hegelianismo*, Teseo, Universidad de Belgrano, Buenos Aires, 2011, pp. 127-145.

TAUBES, J.: *Eschatologie occidentale*, Éditions de l'éclat, París, 2009.

—: *La teología política de Pablo*, trad. M. García-Baró, Trotta, Madrid, 2007.

—: *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, trad. S. Villegas, Katz, Buenos Aires, 2007.

THEUNISSEN, M.: «Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis Diskussion in Anschluss an Hegel», en *Philosophische Rundschau*, Beiheft 6, Tübingen 1970, pp. 22 y ss.

—: *Hegels Lehre vom absolutem Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlín, 1970.

TÖNNIES, F.: «Besprechung von Franz Rosenzweig, Hegel und der Staat», *Zeitschrift für Politik* n° 13, 1923, pp. 172-176.

VV.AA.: *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*, Campus, Frankfurt, 2009.

VALLADOLID BUENO, T.: *Democracia y pensamiento judío*, Universidad de Huelva, 2003.

—: *Por una justicia posttotalitaria*, Anthropos, Barcelona, 2005.

VATTTIMO, G.: *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México, 2003.

VILLACANA, J. L.: *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

VOGT, J.: *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee*, Guadarrama, Madrid, 1974.

WEBER, E.: «Gedächtnisspuren, Jacques Derrida und die jüdische Tradition», en Werner Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000, pp. 461-487.

WEBER, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. L. Legaz, Península, Barcelona, 1988.

—: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1988.

WAYNE, W. F.: «Transcendence in the Light of Redemption: Adorno and the Legacy of Rosenzweig and Benjamin», en *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 61, nº 3, otoño de 1993, pp. 539-551.

WOLIN, R.: «El diálogo germano-judío: los hitos de un malentendido», en *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, trad. María Condor, Cátedra, Madrid, 2003, pp. 51-64.

ZAMORA, J. A.: «Mesianismo y escatología: la resurrección política de Pablo», en *Iglesia Viva* nº 241, enero-marzo 2010, Valencia, pp. 71-110.

—: «La provocación de las víctimas. A vueltas con la filosofía de la historia», en Alberto Sucasas y José Antonio Zamora (eds.), *Memoria-política-justicia*. En diálogo con Reyes Mate, Trotta, Madrid, 2010, pp. 109-128.

—: «Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin», en G. Amengual, M. Cabot y J.L. Vermal (eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Trotta, Madrid,

2008, pp. 83-138.

—: «¿Se puede hablar de un pensamiento judío?: Alteridad, autoridad de las víctimas y

mesianismo», en R. Mate y R. Forster (eds.), *El judaísmo en*

Iberoamérica, Trotta, Madrid, 2007, pp. 25-70.

—: «Monoteísmo, intolerancia y violencia. El debate teológico-político sobre la

“distinción mosaica”», en R. Mate y J. A. Zamora (eds.), *Nuevas teologías*

políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente, op.cit., pp. 179-208.

—: *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004.

ZARKA, Y.-C.: *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, trad. T.

Valladolid, Anthropos, Barcelona, 2008.

ZIZEK, S. et al.: *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*, trad. C. Piña,

Amorrortu, Buenos Aires, 2010.

—: *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Barcelona, 2009.

—: *The invisible reminder. On Schelling and related matters*, Verso, Londres-Nueva

York, 2007.

—: *El títere y el enano*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

—: *El frágil absoluto*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2002.

—: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Barcelona,

2001.