

## FRANZ ROSENZWEIG: SENTIDO DE LA HISTORIA Y CONCIENCIA JUDIA

### MULTIPLICIDAD VERSUS HÉGEL

Estudiar a F. R. significa empezar a preguntarse si los *acontecimientos históricos* poseen la última palabra frente a los *humanos deseos* de que las cosas sean de otro modo; si una actitud crítica ante los hechos significa algo distinto al consuelo con que se adormece la buena conciencia. Desde otra perspectiva, equivale a plantearse *qué sentido tiene ser judío hoy*.

Es conocido el reproche de que la fidelidad a la Ley eterna, ritualmente rememorada, implica una fuga de la historia y, *con ello, una condena al sinsentido*: ¡En definitiva, las cosas son como son, y no exigen del pensamiento más que imparcialidad (!?) y perspicacia —«profundidad», si se prefiere— a la hora de *describirlos*! ¡Es una insensatez *juzgarlos*! —grita el portavoz de tal concepción—. A lo sumo, el significado de la historia aparecerá al final de la misma, por lo que pretender sentarla ya en el banquillo es precipitarse: *sólo la totalidad* puede dar cuenta de las etapas de su itinerario, pues en ella éstas se cumplen —es decir, se reconocen y se justifican: adquieren sentido.

Esto es lo que dice la filosofía de la historia de corte hegeliano, a la que F.R. opondrá su *nuevo pensamiento*, cuyo alumbramiento refiere a su primo Rudolf Ehrenberg en la carta que le escribe el 18 de noviembre de 1917 desde el frente balcánico, y conocida como «célula originaria» —así la bautizó él mismo— de su obra fundamental *la estrella de la redención*, editada en 1921 y escrita en el campo de batalla en postales que enviaba a su casa <sup>1</sup>.

Precisamente, en esta carta, reconoce F.R. los derechos de la filosofía —entiéndase: la hegeliana, que representa su cumplimiento— a proclamar «su privilegiada existencia», dado que la forma del conocimiento que tiene de todas las cosas y de sí es la forma  $A = A$ , propia del «conocimiento lógico» (CO, 22).

1 Afortunadamente, disponemos ya de la traducción española (por cierto, excelente), a cargo de Isidoro Reguera, de dicha carta (en lo sucesivo: CO) y de las observaciones a *la estrella de la redención*, que con el título de *nuevo pensamiento* (en lo sucesivo NP) publicó F.R. en 1925: F.R., *El nuevo pensamiento*, Visor, La Balsa de la Medusa, Madrid 1989 (ed. F. Jarauta).

En el plano político, se trata de reconocer que la ontología y la filosofía de la historia hegelianas son corroboradas por los hechos (el Estado bismarckiano y la guerra), lo que ha de bastar «para demostrar la perversidad intrínseca de tal filosofía»<sup>2</sup>. Sin embargo, cuando el rompecabezas ya ha sido racional o idealmente compuesto, «el hombre (...) descubre de improviso que, a pesar de haber sido filosóficamente digerido ya hace mucho tiempo, él todavía está ahí (...) como “yo, que soy polvo y ceniza”» (CO, 23) o, lo que es igual, como simple *mortal*, para quien su propia muerte siempre llega demasiado pronto y, por cierto, carente de justificación. La muerte propia (que no es una simple nada; que el hombre *real*, *el que muere*, y no su idea, siente como *algo*) muestra que yo, «sujeto privado normal» (CO, 23), sigo ahí sin haber hallado sitio en el sistema, esto es, sin dar con el sentido que, en el seno de la totalidad, tiene *mi* muerte (no *la* muerte); con palabras de Lévinas: «en la medida en que el individuo englobado en la totalidad no ha vencido la angustia de la muerte ni renunciado a su destino particular, no se encuentra a gusto en la totalidad o, si se quiere, la totalidad no se ha “totalizado”»<sup>3</sup>. La tarea, entonces, consiste en elaborar un *nuevo modo de pensar* que reconozca el carácter *central* del sujeto para la verdad misma. No porque le preste la voz a ésta, sino porque «tiene que ser verdad para alguien» (NP, 76) que *da testimonio* de ella, porque, en el plano de la experiencia o de la realidad —y no en el de las esencias atemporales o ideas estáticas—, «la verdad deja de ser lo que “es” verdadero y se convierte en aquello que... quiere ser confirmado como verdadero» (NP, 76). Veamos, pues, cómo se enfrenta F. R. al problema de las relaciones entre verdad y yo; entre Dios y mundo y hombre. Asistamos, pues, a la... ¡filosofía de la conjunción y!

## DIOS Y YO: LA REVELACION

En la carta a la que nos referíamos, F. R. se esfuerza en ordenar y comunicar su *nueva* manera de entender la relación entre lo infinito y lo finito, entre lo absoluto y lo relativo. Se trata de pensar la relación reflejada por la conjunción «y» sin inclinarse ni hacia el idealismo (o sus trasuntos teológicos, el panteísmo y el misticismo) ni hacia la mera yuxtaposición de entidades tales que la autonomía que les fuese propia cerrase el paso a toda verdadera relación entre ellas. Es cuestión de evitar tanto la *identidad vacía* característica de la noche

2 Stéphane Moses, 'Hegel pris au mot. La critique de l'histoire chez F.R.', en *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3, 1985, pp. 331-332. Dice este autor: «Hegel había mostrado que la civilización de la Europa moderna representa el estadio final, es decir, el cumplimiento supremo del proceso de la historia universal. Llevando la lógica de las ideas hegelianas hasta el fin, ¿no hay que decir entonces que la quiebra de la Europa de los Estados es al mismo tiempo la quiebra de la misma historia universal?» (Id., *Systeme et revelation. La philosophie de F.R.*, Seuil, Paris 1982). En su tesis doctoral (en 1912), F.R. estudia a Hegel, *Hegel y el estado*, 2 vols., Berlín 1920.

3 *Ethique et infini*, Livre de Poche, 1982, p. 70. «La muerte es, en este sentido —dice este mismo autor en otro lugar—, el límite del idealismo» (*Le temps et l'autre*, P.U.F., p. 58).

en la que todos los gatos son pardos, como la *diversidad* que desembocaría en una atomización tal de las esencias —tan cerradas sobre sí— que tan sólo le cabría hablar de multiplicidad a una mirada panorámica, esto es, en tercera persona <sup>4</sup>. Uno y otro caso significarían el reino de la *indiferencia absoluta*, donde cualquier cosa *podría* convertirse en punto de unión entre lo absoluto y lo relativo, pero donde ninguna *tendría que hacerlo* (CO, 31). En esta concepción sólo tienen sentido relaciones abstractas, *indiferentes a las particularidades*: «Este es el mundo sin un punto central determinado, el mundo de derecha e izquierda, de adelante y atrás, *donde todo puede convertirse en cualquier instante en derecha e izquierda, adelante y atrás, y donde un mínimo instante de espera puede dar al futuro el color del pasado*» (CO, 31; cursiva nuestra): un mundo, pues, sin novedad, sin futuro, sin tiempo: sin diferencia.

Pero es preciso, para fijar ese centro, que «eso relativo, tal como es ahora, polvo y ceniza vacilante, se mantenga (...) *sobre sus propios pies*» (CO, 27), que no sea una mera sombra de las ideas en la que el absoluto proyecte su despliegue o un mero intermediario sin densidad alguna, a través del cual lo infinito pase sin mancharse ni romperse. Es necesaria «la personalidad libre (...) <ese> “milagro en el mundo del fenómeno”», al decir de Kant, a la que le queda el “recuerdo” de aquella vida *presistemática*», como muestra el que siga sacudiendo «aún los barrotes del sistema» (CO, 28; cursiva nuestra): éste sería el profundo sentido del egoísmo, aunque su verdad provendrá de la conmoción que es la revelación —como veremos más adelante.

Pues bien, el absoluto, Dios, *necesita* —dice F.R.— para surgir, para «*generarse*», este relativo «auténticamente no-divino, que quiere existir sólo para sí mismo (...) que <sólo> se ama a *sí mismo*» (CO, 27 y 32). De esta manera, el hombre (abismo al que Dios desciende en su proceso de «*interiorización*» (CO, 27), «*es realmente el comienzo*» (CO, 29). Este es el sentido que tiene la afirmación: «revelación es orientación. Después de la revelación hay en la naturaleza un “arriba” y “abajo” real (“cielo” y “tierra”), no susceptible ya de relativización (...) y un “antes” y “después” real y estable en el tiempo» (CO, 20-21). Esta es la respuesta a la tarea que da impulso a la carta: «(...) desde un punto de vista puramente filosófico (...) deslindar la revelación de todo conocimiento puramente humano» (CO, 19-20). La revelación demanda a ese hombre que dice yo, lo *necesita*; éste es uno de los elementos típicamente judíos de su pensamiento: que el hombre es el *encargado* de la redención, ¡y no Dios! <sup>5</sup>.

Antes de seguir con otros aspectos, detengámonos en este yo. ¿Puede, por ejemplo, exigir que Dios le ame? Frente a Spinoza y Goethe, F. R. subraya que además de eso «debe exigir que sea Dios quien lo ame a él primero»

4 «Todas las relaciones se dan sólo entre terceras personas: el sistema es el mundo de la forma de la tercera persona; y no sólo el sistema teórico, sino que, en tanto que el hombre se hace objeto de sí mismo, en tanto que él quiere *hacer* algo consigo o de sí, *entra en la tercera persona*, deja de ser yo (nombre y apellidos), se convierte en “el hombre” (con su ramo de palma)» (CO, 29).

5 Véase E. Lévinas, ‘Entre deux mondes’, en *Difficile Liberté*, Le Livre de Poche, 1984, p. 269.

(CO, 30), quien lo reconozca como una esencia o una substancia irreductible. Esto es consecuencia de considerar al hombre con su densidad propia y no como un punto que se disuelve en las relaciones de la trama: el hombre es algo humano, y no un mero engendro de la naturaleza o una posesión de Dios (en contra de los reduccionismos que son el materialismo y el panteísmo) <sup>6</sup>. Dicho esto, se entiende por qué es del todo erróneo ver en ese reconocimiento del hombre por parte de Dios el comienzo de un idilio dulzón con el que pueda aquél consolarse de la dura brega. Dios le llama para encomendarle una tarea, la más dura de todas: luchar por la justicia en la historia, ¡en cuyo seno no encuentra, sin embargo, lugar: utopía! «Todo acto —dice F. R. en una carta de 1910— se convierte en culpable desde que penetra en la historia (...); por lo que es preciso que Dios salve al hombre no a través de la historia, sino realmente como “Dios de la religión”» <sup>7</sup>.

Dios se revela al hombre amándolo (primer aspecto de su salvación); revelación y amor son uno: «La revelación es este amor» —dice Lévinas <sup>8</sup>—. Pero este amor es un *mandamiento* de amar, y de amar *ahora*, es decir, indefinidamente; el judaísmo representa, así, la permanente renovación del amor divino por parte del hombre a lo largo de su vida. Porque éste es el carácter que posee esta relación que es la revelación: que no es una relación pensada, sino *vivida*, realizada en una vida, en un *tiempo* abierto por el mandamiento de amar *ahora*. De modo que «el hombre al que Dios habla es el hombre verdadero y no un receptáculo de ideales, en absoluto, como el héroe de la tragedia en su rígida obstinación» (NP, 54-55).

Como habrá adivinado ya el lector, este hombre que es yo, y al que Dios se revela en el amor que *ordena* amar, recibe dicha revelación como una conmoción, como una auténtica *dis*-locación de su confortable instalación en el sistema: «El precepto de amar al prójimo, una obviedad bien temperada allí, se convierte aquí en sonido de trombón, puesto que no se dirige al hombre en cuyo pecho palpita un anhelo de *entrega* voluntaria, sino al yo sordo, sepultado en su propia yoidad, a ese yo del que no se puede presuponer más que se ama a *sí mismo*» (CO, 31-32) <sup>9</sup>. La revelación es, pues, un verdadero terremoto que saca al hombre de sus casillas a la intemperie del exilio, es decir, a la fidelidad de la palabra y del tiempo. Es un *acontecimiento central* para el hombre, al que descentra o saca de sí, pero al que, paradójicamente, por ello (por arrancarlo del mundo de lo ilimitadamente posible), lo orienta en el sentido de lo *permitido* y *obligado*, del amor mandado para con alguien singular, «a quien le haya sucedido lo mismo, un prójimo que sea como tú» (CO, 32). Sólo entonces dispondrá el hombre de «un limitado hogar», puesto que «por la revelación el hombre llega a *adueñarse* de su propia entrega a los ideales» (CO, 33 y 34; cursiva nuestra), sin la cual se daría ciego a cual-

6 Ver NP, 49-51.

7 *Briefe*, Berlín 1935, p. 55 (cit. en S. Mosès, op. cit., p. 328).

8 Op. cit., p. 266.

9 «La revelación se introduce como una cuña en el mundo» —leemos en la p. 35.

quiera de ellos o no lograría desenredarse del trágico «conflicto de deberes» (CO, 35) <sup>10</sup>.

## FILOSOFIA Y RELIGION

Con la *revelación* (centro inconmoviblemente fijo), el comienzo y el fin del mundo obtienen sentido: su comienzo es *creación* y su fin es *redención*. Ninguna de las tres figura por anticipado los conceptos en los que el Espíritu Absoluto hegeliano tomará conciencia reflexiva de sí: la religión, por ser, a los ojos de F. R., más básica, no viene antes que la filosofía, como pensaba el autor de la *fenomenología del espíritu*. La relación entre Dios y el mundo, el modo concreto o «desformalizado» (según Lévinas <sup>11</sup>) como se realiza la unión de ambos (representada por la *y*), es la *creación*, cuya significación profunda, plenamente antiidealista, es que *el mundo no es su razón de ser, que ésta le precede, le es anterior en un pasado irremediamente pasado*, esto es, *irrecuperable o inasimilable por él*. Este sería el sentido ontológico del pasado: la imposibilidad de diluir en el mundo su razón: las cosas no toman de su facticidad su justificación. Por su parte, la conjunción del hombre y el mundo se concreta como *redención*, lo que significa que el ser-en-el-mundo del hombre pasa por el otro hombre, lo verdaderamente *otro*, lo realmente *diferente*. El tiempo se *futuriza* o, si se quiere, el futuro *sucede* como tarea *que hay que cumplir*: el mundo de los fenómenos, aun remitiendo a sí mismo, denuncia una carencia esencial, la de su propio ser, que corresponde al hombre proporcionarle; a la evidencia de la apariencia el hombre redentor añade la realidad del ser: así accede el mundo a ser Reino —así llama F. R. al mundo acabado, humanizado: redimido.

Pero hay más, pues al hombre no le es dado hacerse presente en el mundo el futuro, *como tal futuro*, más que por medio del *rito conmemorativo*, «en la experiencia del tiempo cíclico» <sup>12</sup>. Vemos, pues, que el sentido ontológico del rito es «la anticipación misma de la eternidad» <sup>13</sup>, pero —ya lo hemos dicho— *como deber infinito*, es decir, *como utopía*. El *imperativo de la utopía* es consecuencia de esta manera de concebir la relación entre Eternidad y Tiempo consistente en *temporalizar la eternidad*, sin que ello equivalga a desnaturalizarla, sino, por el contrario —y aunque suene paradójico—, a *realizarla*: ¡la Eternidad cumpliéndose en el Tiempo! Así sí tiene sentido la expresión «vida eterna», pues no resultan incompatibles ambos conceptos, aunque no quepa entenderla como la gozosa escapatoria del tiempo, de la dura brega, sino como

10 Respecto a esa ceguera, dice Lévinas: «Una simple espontaneidad ya no es posible después de tanto saber, y la anarquía de las protestas individuales de los pensadores subjetivos, como <F.R.> los llama, así Kierkegaard o Nietzsche, amenaza con todas las *Schwärmerei* <exaltaciones, fanatismos> y con todas las crueldades del mundo» (loc. cit., p. 260).

11 Prefacio al libro de Mosès, *Systeme et revelation*, citado en nota 2.

12 Lévinas, loc. cit., p. 271.

13 Loc. cit. Por tanto, «la existencia judía es una categoría del ser» (p. 256).

el *encargo* de Dios al hombre de instaurar una *comunidad de justicia*, sin la que el mandamiento del amor quedaría en mero desideratum confortador y empalagoso.

## EXPERIENCIA: EXTERIORIDAD Y HABLA

Hay además otro sentido profundo del rito, que podemos expresar, después de lo dicho, brevemente con estas palabras: «La comunidad judía es (...) una comunidad que tiene la eternidad en su *naturaleza* misma»<sup>14</sup>. Entiéndase dicha naturaleza no en sentido biológico, sino religioso; concretamente, la referencia última de este término es lo que no creemos exagerado considerar como la gran enseñanza del pueblo de Israel: el *monoteísmo*, cuyo significado profundo —dice hermosamente Blanchot— es «la revelación de la palabra como del lugar donde los hombres se mantienen en relación con lo que excluye toda relación: lo infinitamente Distante, lo absolutamente Extranjero. Dios habla y el hombre le habla»<sup>15</sup>. *Que el mundo se encuentre siempre en la situación de no haber concluido su creación todavía* (apertura del futuro), por tanto, que la redención no haya culminado la creación (no haya conducido la ebullición de las individualidades finitas y objetivas a la unidad y la permanencia de la *vida*), no significa que no haya nada: queda, orientando, la Revelación, esto es, el *lenguaje como Palabra*. Añade Mosès que precisamente «es a través del ejercicio del lenguaje como el hombre hace advenir la Redención al mundo»<sup>16</sup>.

En concreto, acerca del *habla*, F. R. tiene páginas de antología y, en cualquier caso, centrales para la *novedad* de su pensamiento, que, en pocas palabras, estriba en acoger la verdad *nómada*<sup>17</sup>, no apegada a la tierra y, por ello, dispuesta siempre a levantar el campamento y a plantar la tienda en otros parajes; un pensamiento, pues, que haya aprendido a *esperar* (NP, 59), porque, fiel a la *experiencia*, siga ligado a la *temporalidad*<sup>18</sup>: frente al pensamiento de esencias —que no quieren saber nada del tiempo (NP, 58)—, la *comunicación o el contacto* («Verbindung»; CO, 31). Esto sólo es posible para el «pensamien-

14 Lévinas, 'Entre dos mondes', loc. cit., p. 270.

15 M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 187.

16 *Systeme et revelation*, p. 137.

17 Escribe Blanchot: «El éxodo, el exilio, indican una relación positiva con la exterioridad, cuya exigencia nos invita a no contentarnos con lo que nos es propio (es decir, con nuestro poder de asimilar todo, de identificar todo, de referir todo a nuestro Yo). El éxodo y el exilio no hacen más que expresar la misma referencia al Afuera que tiene la palabra existencia (...)» (op. cit., p. 186). La *ex-sistencia* heideggeriana, asomada al mundo, ¿es apertura a la verdadera exterioridad? Con otras palabras, ¿es la Diferencia Ontológica la auténtica Diferencia, esto es, la Distancia infinita imposible de ser salvada por ningún tipo de «apropiación» (Er-eignis)? Ver al respecto: Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, Grasset 1977, en particular pp. 255-315.

18 «Pues en la única realidad que experimentamos esa separación <entre los tres elementos esenciales: Dios, Mundo y Hombre> se salva tendiendo puentes, y *todo lo que experimentamos son experiencias de tales tendeduradas... Sólo se abren en sus relaciones, sólo en la creación, revelación, redención*» (NP, 61; cursiva nuestra).

to hablante» (NP, 63), asomado al exterior, pues vive «de la vida del otro» (NP, 62).

El «pensador hablante», la contrario que el *solitario* «pensador pensante», está expuesto a lo nuevo, a que «suceda realmente algo» (NP, 62), ya que «no sé de antemano lo que el otro me va a decir, porque ni siquiera sé lo que yo mismo diré; ni si voy a decir algo siquiera» (NP, 62). En definitiva, tomar en serio al *tiempo* es necesitar al *otro*, «alguien concreto y determinado, y no unas simples orejas (...), sino también una boca» (NP, 63; cursiva nuestra) que me puede interpelar e incluso contradecir.

Esta es la característica definitoria del judaísmo frente al cristianismo, según F. R.: que *ya* tiene o anticipa la eternidad (el Reino o Mundo Redimido —humanizado porque *justo*—), por su pertenencia a una *comunidad* en la que vive periódicamente mediante el rito, la certidumbre de aquélla «a través de los lazos carnales que la atan a sus ancestros y a sus descendientes»<sup>19</sup>. Esta comunidad, como hemos dicho antes, se sostiene en la *fidelidad a la palabra* por la que se ha aliado a Dios en la tarea redentora. Dicha fidelidad implica —según Lévinas— «una extranjería en el curso de la historia, un enraizamiento en sí mismo»<sup>20</sup>.

Creemos poder concluir, después de todo lo dicho, y retomando la pregunta con la que iniciábamos estas líneas, que el sentido profundo que hoy puede tener para nosotros el pensamiento de F. R. es el de que «nos permite —con palabras de Lévinas— resistir a las pretendidas necesidades de la historia», esto es, «afirmar el derecho que posee la conciencia de juzgar un mundo maduro en todo momento para el juicio, antes del final de la historia y con independencia de este fin, es decir, un mundo poblado de personas»<sup>21</sup>.

JESUS MARIA AYUSO DIEZ

19 Lévinas, loc. cit., p. 270. Intimamente ligada a esto se halla la *teoría mesiánica del conocimiento*, «que (...) valora <las verdades> según el precio de su confirmación y según el vínculo que crean entre los hombres». Líneas antes leemos: «(...) el camino conduce, más allá de las verdades con las que el hombre no repara en esfuerzos, hasta aquéllas que éste no puede confirmar sino con la ofrenda de su vida y, finalmente, hasta aquéllas cuya verdad sólo puede confirmar el compromiso vital de todas las generaciones» (NP, 77). Ver sobre la misma el ensayo de R. Wiehl, 'La experiencia en el nuevo pensamiento de F.R.', que completa el volumen de la edición española del *nuevo pensamiento de F.R.* (ver referencia en la nota 1).

20 Loc. cit.

21 Op. cit., p. 280 y 281 (cursiva nuestra).