



El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia

Franz ROSENZWEIG

Traducción de Iván ORTEGA
y presentación de
Olga BELMONTE

Hay que congratularse sin duda del acontecimiento editorial del que aquí nos hacemos eco. Franz Rosenzweig no es ya desde luego un desconocido en el mundo filosófico hispanohablante. Su figura se ha consolidado, lenta pero seguramente, desde aquellas traducciones pioneras de hace un par de décadas. A tal consolidación contribuirá notablemente esta cuidada edición de *El país de los dos ríos*, una atinada selección, magistralmente traducida y anotada, de algunos de los textos más relevantes contenidos en el tercer volumen de sus obras completas, intitolado significativamente *Zweistromland*, en alusión a Mesopotamia. Pues, en efecto, como con gran acierto se nos dice en la presentación, Rosenzweig quiso construir una filosofía *del* y después de dos milenios de filosofía del *por tanto*¹. Avanzó por esa vía hacia la radical irreductibilidad de las distintas esferas y de los distintos mundos, de los interlocutores implicados en el diálogo en que la existencia consiste. Filosofía de la mala infinitud, podría argüirse, ignorando ingenuamente que la sedicente infinitud que se engloba a sí misma y a su otro, lo finito, traiciona, al aferrarse obstinadamente a lo absoluto del concepto y de sus síntesis, un relativismo desesperado que, incapaz de asimilar la alteridad del otro, decide simple y llanamente decretar su ser-superado.

¹ F. Rosenzweig, "Paralipomena", en *El país de los dos ríos*, traducción de Iván Ortega y presentación de Olga Belmonte, Madrid, Encuentro, 2014, p. 275.

Muy diversamente procede el Nuevo Pensamiento de Rosenzweig, empeñado en una revisión crítica, seria y profunda del hegelianismo que tan bien conocía. Para esclarecer este punto resulta altamente provechoso el texto con que da comienzo el volumen. Se presenta en él el gran hallazgo filológico al que llegó Rosenzweig a causa de la minuciosa preparación de materiales para el trabajo en su tesis doctoral sobre Hegel y el Estado. Como es sabido, la controversia sobre la autoría de tales páginas, tan ricas y preñadas de consecuencias, está todavía abierta. En cualquier caso, a Rosenzweig le asistían poderosas razones para sostener la paternidad schellinguiana de las mismas, si bien la caligrafía procedía de la mano de Hegel. En alguna parte de su correspondencia confiesa Rosenzweig que había sido todo un destino que le estuviese reservada la misión de descubrir el *Schellingianum*, como él le llamaba. Pues él también persiguió ese giro “en dirección a la «experiencia»”² al que Schelling se fue aproximando a lo largo de todo su itinerario. Con Schelling se tornó por primera vez evidente en dónde residía la especificidad insólita del idealismo alemán tan grandiosamente culminado en Hegel: en su constitución *sistemática* en el más estricto sentido. Heidegger detectó exactamente lo mismo en sus lecciones sobre las *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana*. Ni Aristóteles ni los escolásticos, por muy “sistemáticos” que nos parezcan, habían tratado de establecer una conexión tan rígida entre el sentido unitario y metafísico del *ser* y la totalidad efectiva de *lo que es*. Schelling, más allá del cliché de ser el *Proteo* del idealismo alemán, fue su primer gran crítico, el primero que reparó en que la presunta ecuación entre la racionalidad y la efectividad no era sino la consumación de un pensamiento negativo cerrado sobre sí mismo e impermeable a la donación de la experiencia; un pensamiento, en fin, que, en su afán de pensar “propriadamente”, de remitir ontoteológicamente lo fundado a su fundamento, abandona la confianza en el “sano sentido común”.

En tal crítica de la filosofía negativa, presente de un modo más o menos latente en todas las rupturas posthegelianas tan magníficamente descritas en los estudios de Karl Löwith, se inserta convencidamente el proyecto rosenzweigiano. Es natural, por tanto, que se inclinase por los temas que habían estado más candentes en las atormentadas postrimerías decimonónicas y en el incipiente s. XX. Tras Hegel, una vez que el Espíritu ha cobrado conciencia de sí, ahora que lo sabemos todo, surge inopinadamente la pregunta por la *voluntad* de saber. ¿Qué queremos saber? La especialización como tecnificación del conocimiento parece eludir sin mayor dificultad la cuestión, pero las mentes más perspicaces (piénsese en Nietzsche o en Weber) se la plantearon de un modo insoslayable. Y Rosenzweig también, respondiendo que “los grandes molinos de la ciencia que todo lo aprehende sistemáticamente, sólo empiezan a moler cuando hay acontecimientos decisivos en sentido práctico que están ya, desde hace tiempo, en marcha en el mundo”³. La ciencia del judaísmo, en la que Rosenzweig se volcó en los últimos años de su vida, no estaba exenta de tal condicionamiento práctico, y él lo sabía bien. Su nacimiento se debía a la emancipación moderna de los judíos y sus rasgos fundamentales emulaban los de la teología liberal protestante. Sin embargo, Rosenzweig propugnó, en la estela nietzscheana de una vida enriquecida y potenciada por la ciencia, una expropiación del saber en poder del “especialista” para transmitirlo a una comunidad cuyos vínculos internos y tradicionales estaban en vías de disolución⁴.

² “El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán”, *op. cit.*, p. 36.

³ “La ciencia y la vida”, *op. cit.*, p. 77.

⁴ En realidad, tal disolución estaba siendo ejecutada por la propia teología liberal, ya que, como señala Rosenzweig secundando el pronóstico de Franz Overbeck, “el mayor triunfo de la teología hostil a la revelación es [...] el haber mostrado la revelación como mitología” (“Teología atea”, *op. cit.*, p. 331).

Obedeciendo a tales directrices se fundó el *Freies Jüdisches Lehrhaus* de Frankfurt, promovido en primera persona por Rosenzweig, de cuya actividad docente podemos forjarnos una cabal idea a partir de los textos que conforman la segunda parte, «El aprendizaje y la formación judía». La misión pedagógica de tal institución no se orientaba ya, como había procurado el maestro Hermann Cohen, hacia la convergencia entre *Deutschtum* y *Judentum*. La Gran Guerra no había pasado en balde, y el nacionalismo que la provocó no podía ser en modo alguno coextensivo a la judeidad del judío, cosa que Rosenzweig se encargará de mostrar con eficacia en *La estrella de la redención* con su tesis de la metahistoricidad judía, anticipación litúrgica de la paz mesiánica. Lo judío no representa, pues, una opción más dentro del abanico moderno de los –Ismos. No es una religión, ni una confesión; no se deja circunscribir a “una esfera vital entre esferas vitales”⁵. Es más bien la vida que, infundiéndoles su savia, sostiene las distintas esferas, las vivifica. Es por ello que, en el límite, la judeidad del judío convoca a la humanidad del hombre, sin pretender, a la manera de las filosofías de la historia, ostentar la representación de su realización histórico-universal. No hay teodicea de la historia porque “la cultura es politeísta en sí misma”⁶. La unidad que se proclama en el *shemá* (“tu Dios es uno”) opera la desconexión de la historia universal en virtud de la promesa dirigida al futuro, apuntando a la redención por venir. Así, cabría parafrasear la oración, diciendo que Dios *será* uno, del mismo modo que la humanidad *será* una.

Y sólo desde esta exterioridad puede regresarse al mundo con la mirada serena de quien reconoce, al ponerlas en suspenso, sus relatividades. Mas, como sabemos al menos desde Nietzsche, sólo se llega a una plena serenidad atravesando antes la hora más silenciosa. O, como tan kierkegaardianamente sentencia Rosenzweig: “El saber duda (*zweifelt*). La fe sólo puede desesperar (*verzweifeln*)”⁷. Tal es la condición previa de la perturbación del orden inmutable de la ipseidad. Perturbación que Rosenzweig llama *acontecimiento*, y de cuya descripción tomará buena nota ese gran rosenzweiguiano, alumno de Heidegger, que fue Emmanuel Levinas. La transfiguración de una subjetividad que gravita en torno a sí misma conduce a la experiencia de una libertad que ya no es, como quiso Fichte, *causa sui*, sino elección, estar elegido. Recibir un mandato, por tanto, que viene de fuera. ¿De fuera de dónde? Ni más ni menos que del ser. Habla Rosenzweig del “peligro de la palabra «ser»”⁸. La libertad no “es”, pues precisamente me hace dejar atrás lo que meramente “soy”, esto es, un yo aislado en su soledad (soledad, no “con Dios, sino con algún demonio de locura”⁹), para abrirme a la experiencia del “tú eres” y posibilitar la pluralidad del “nosotros”. Rosenzweig toma el lenguaje como la dimensión en que la libertad humana en tanto que pasividad hunde sus raíces. El lenguaje, diría Levinas, viene a coincidir con la epifanía del rostro. “El discurso surge de la mirada que me mira, de la expectativa de que podría hablar”¹⁰. En *Totalidad e infinito*, como se sabe, pueden encontrarse proposiciones casi literalmente idénticas. También allí se nos presenta el acontecimiento ético como intención profunda del lenguaje que se realiza en la comunión del mundo, o, dicho de otro modo, en la instauración de un mundo común. Se desquicia así, en este regreso al mundo tras el acontecimiento, la frágil arrogancia de las *Weltanschauungen*, cada una de las cuales se tiene a sí misma por *la* cosmovisión por excelencia. Rosenzweig levanta acta de tal

⁵ “Formación sin final”, *op. cit.*, p. 170.

⁶ “La ciencia de Dios”, *op. cit.*, p. 108.

⁷ “Fe y saber”, *op. cit.*, p. 86.

⁸ “La ciencia del hombre”, *op. cit.*, p. 146.

⁹ *Ibid.*, p. 145.

¹⁰ “Introducción al pensar judío”, *op. cit.*, p. 197.

desmoronamiento con el esbozo de una fenomenología de los mundos, muy cercana a Weber, en la que éstos “han de pasarse revista los unos a los otros y han de ser examinados en cuanto a su realizabilidad efectiva”¹¹. La despedida de Hegel adquiere en este punto todo su requerido desencanto: no hay síntesis última en virtud de la cual la comprensión total de los mundos dé lugar a *un* mundo, pues la comunión del “mundo real” imposibilita justamente la subsunción dialéctica de la alteridad. “Con ello”, dictamina Rosenzweig sobre la era posthegeliana, “el *hombre* ha entrado en la filosofía y ésta ha llegado a su final”¹².

A todos estos temas y a muchos más (destaca, sobre todos, la discusión sobre paganismo, judaísmo y cristianismo a lo largo de los tensos apuntes de *Paralipomena*) podrá acceder el lector a través de estas páginas, enjundiosas y estimulantes, que recomendamos tanto al lector ya familiarizado como al que quiera introducirse ya sea en Rosenzweig o en el pensamiento judío contemporáneo en general.

Ficha técnica del libro:

Título:	El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia
Autor:	Franz ROSENZWEIG
Editorial:	Madrid, Encuentro, 2014
Número de páginas:	364

Eugenio MUINELO PAZ