



FILHA

SENTIDO COMÚN, FILOSOFÍA Y JUDAÍSMO EN FRANZ ROSENZWEIG

Kuri Herrera, Saúl. (2018). Sentido común, filosofía y judaísmo en Franz Rosenzweig. *Revista Digital FILHA*. [en línea]. Julio. Número 18. Publicación bianual. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas.

Resumen: El objetivo de esta comunicación es mostrar el modo en que el sentido común se presenta en el pensamiento de Franz Rosenzweig. Lo expondré en bloque, atendiendo a los motivos que justifican el objetivo y el título del escrito. Se trata de poner de manifiesto el mundo de la experiencia en el que resuena "aquello" que comunica al autor, acentuando el asomo del sentido común por la vía de Jerusalén. De cara al pensamiento pensante, al esencialismo y sus pretensiones atemporales, al culto por el concepto y por aquellos saberes que muestran el condicionamiento de toda experiencia, el pensador judío apela a un pensamiento hablante para el que todo "lo que es", es inseparable de lo que el ser humano experimenta en su tiempo. El ser humano tiene "sus respuestas", y éstas no son las que están más alejadas de él. Para Rosenzweig, el mundo judío es "lo más cercano", y es éste un "tesoro" que celebra, deseoso de mostrar sus "riquezas".

Palabras clave: mundo, experiencia, tiempo, revelación, paganismo.

Abstract: The objective of this communication is to show the way in which common sense is presented in the thought of Franz Rosenzweig. I will expose it in block, attending to the reasons that justify the objective and the title of the writing. The aim is to reveal the world of experience in which "that" which communicates to the author resonates, accentuating the hint of common sense by way of Jerusalem. In the face of thinking thought, essentialism and its timeless pretensions, the cult of the concept and those knowledge that show the conditioning of all experience, the Jewish thinker appeals to a speaking thought for which all "what is" is inseparable of what the human being experiences in his time. The human being has "his answers", and these are not the ones that are furthest away from him. For Rosenzweig, the Jewish world is "the closest thing", and this is a "treasure" that celebrates, eager to show its "riches".

Keywords: world, experience, time, revelation, paganism.

Introducción

Este artículo es un trabajo preliminar de un amplio estudio en el que intento mostrar el papel, el significado y el funcionamiento del sentido común en el pensamiento de Franz Rosenzweig, de manera específica, en la epístola a la posteridad intitulada "*Célula originaria*" de *la estrella de la redención* y, de manera general, en *La Estrella de la redención*, obra fundamental de Franz Rosenzweig y del pensamiento judío del siglo XX. En él quiero poner de manifiesto el modo en que el sentido común se presenta en el pensamiento del autor judío. Se trata tan sólo de un primer paso –entre otros tantos posibles– en el camino de exponer una tesis que el mismo Rosenzweig sostiene, donde afirma que su filosofía no hace otra cosa que mostrar lo que el sentido común siempre ha pensado (Cfr. Rosenzweig, 2005, p. 15). Esta afirmación, sostenida por Rosenzweig en *El nuevo pensamiento*, esto es, después de la redacción de la "*Célula originaria*" de *la estrella de la redención* y de *La Estrella de la Redención*, [i] justifica tanto el proceder del presente escrito como la generalización en que incurro con miras a cumplir el objetivo. Eso que el sentido común siempre ha pensado no es un pensamiento inventado (Cfr. Rosenzweig, 2005, p.15), sino algo universal que

han compartido los seres humanos (independientemente de las singularidades específicas de los pueblos y de los individuos), sea en el sentido del *mundo pagano* o sea en el sentido del *mundo revelado*.^[ii] Aquello que el sentido común siempre ha pensado, se manifiesta como “contenidos” *vivos* que comunican al *mundo de la experiencia*, y no, como ha podido pensarse, como “contenidos” *fijados* por la reflexividad que apunta al “saber fundamental”. ^[iii]

Si bien, en el pensamiento de Franz Rosenzweig el sentido común puede mostrar su funcionamiento en los términos del *mundo pagano* (tal y como el autor lo muestra o, mejor, permite que se note en la primera parte de *La Estrella de la Redención*), este informe se encamina a mostrar el asomo del sentido común por la vía de Jerusalén. Y esto, caminando través del “medio en tensión” por el que durante algún tiempo medita el pensador que, frente a la sociedad circundante, se siente llamado no a proseguir el camino que va de *Jonia a Jena*, sino aquel que dirige sus pasos a *Jerusalén*. ^[iv] Se comprenderá entonces por qué de los caminos que Franz Rosenzweig sigue en su esfuerzo por mostrar el significado y la vigencia de “su pensamiento”, elijo el camino por el que asoma el mundo *vivo* que resuena en la experiencia del autor, que atento a su sentido común de hombre judío, no intenta sustraerse a la tarea de pensar, y en el *medio* del mundo que lo impugna obligándole a impugnar.

Este texto está, pues, dividido en tres partes: En la primera parte, a partir de la afirmación de Franz Rosenzweig –señalada en el primer párrafo de esta introducción–, apunto al papel y al funcionamiento del sentido común, que ha de distinguirse de la filosofía. Es frente a ésta que la tarea de pensar se vuelve obligada, pues la importancia y vitalidad de este saber, solamente podrá ponerse de manifiesto enfrentando aquello que le impide al mismo mostrar *su* enseñanza. En el medio del mundo que impugna obligando a impugnar, despunta el mundo *vivo* que impulsa a tomar la palabra. Las referencias –de paso– al tiempo, a la alteridad, a la palabra, al lenguaje, a lo mundano, a lo divino, a lo humano, son en toda esta parte del texto meramente ejemplares, están en el camino del pensamiento de un autor que no puede renunciar a todo aquello que resuena en *su* experiencia. Un tanto distinta es la referencia –también de paso– a la “noción” bíblica *revelación*, que si bien es también ejemplar, está ya en el camino que resuena como “contenido” judío, esto es, como algo irrenunciable y que no puede dejarse de *testimoniar* (evocar y rememorar) por un autor que acepta al judaísmo, y que, como tal, está abierto a la confianza, al funcionamiento y las enseñanzas inherentes al mundo *vivo* del mismo.

En la segunda parte, tras señalar al “punto de Arquímedes filosófico” de Rosenzweig, a la “noción” de *revelación* que permite entrever “eso” *vivo* que comunica al pensador, procuro centrarme en el modo en que el judaísmo adviene en el autor. Para cumplir con esto, retomo la *Carta a Friedrich Meinecke*, que Rosenzweig dirige a su antiguo mentor luego de haber publicado *La Estrella de la Redención*. La referencia a dicha epístola está orientada por los “resultados” a los que conduce lo expuesto en la primera parte del texto. Ya no se trata de mostrar el significado y el alcance del sentido común, haciendo notar las problemáticas que dicho saber enfrenta o, por qué es que el autor parece estimar dicho saber. Tampoco se trata de elucidar la manera en que el sentido común funciona o, por qué es que el pensador se enfrenta a la filosofía idealista alemana, apostando por formular “su pensamiento” en los términos en los que lo hace. ^[v] Lo que trato en esta parte del trabajo, es mostrar el modo en que Rosenzweig se ve conducido al judaísmo. En la puesta en escena de esto, resalta no sólo la importancia que el pensador le asigna al judaísmo, resalta también el comportamiento de alguien que obra de acuerdo al sentido común de un hombre judío (ambas cosas las pongo de relieve –al final de este apartado– refiriéndome el artículo *Formación y sin parar*).

En la tercera parte, subrayo lo que procuro mostrar principalmente en el apartado precedente y, a la vez, hacer –en general– hincapié en aquellos elementos que justifican el título del presente manuscrito. Ello lo intento en principio –de modo sucinto– (e intermitentemente a través del resto del escrito), insistiendo en el papel que tiene para este pensamiento el *ser humano* y la filosofía; por una parte, el individuo concreto y su singularidad y, por otra, el *esencialismo* o la *idolatría* de la filosofía. Enseguida, como guía de lo subsecuente, retomo lo que Franz Rosenzweig dice sobre “lo lejano” y “lo cercano” en el artículo *Formación y sin parar*, que me sirve para entrelazar lo expuesto a lo largo

del presente trabajo y, al mismo tiempo, para encaminarme hacia el “final” del mismo. El ser humano tiene “sus respuestas”, y éstas no son las que están más alejadas de él. El acceso al judaísmo por parte del autor implica *confianza en el mundo de la vida* y en las respuestas en ella abonadas

Como ya se ha insinuado en lo hasta aquí expuesto, en este trabajo no apuesto por una exposición detallada del modo en que el sentido común se hace presente en la totalidad del pensamiento de Franz Rosenzweig, sino por una exposición general que atiende de manera central al modo como el sentido común judío asoma en la vida y en la obra del autor judío-alemán. Este trabajo no intenta, pues, ser exhaustivo, sí, en cambio, insisto, tan sólo un primer paso –o una presentación– del modo en que el sentido común se pone de manifiesto en el pensamiento del autor de *La Estrella de la Redención*.

1. Sentido común y filosofía

Para Franz Rosenzweig *La Estrella de la Redención* coincide con la manera en que el sentido común siempre ha pensado. A pesar de que a lo largo de la obra el sentido común es solamente mencionado en una ocasión, [vi] *El libro del sentido común sano y enfermo*, y *El nuevo pensamiento* –que sirven de introducciones para la comprensión de su obra magna–, subrayan la capital importancia de dicho saber, tanto para acceder al esclarecimiento como al contenido de *La Estrella de la Redención*. Rosenzweig afirma que su filosofía no hace otra cosa que mostrar lo que el sentido común siempre ha pensado (Cfr. Rosenzweig, 2005, p. 15). De acuerdo con esto, la explicitación sobre el papel y el significado del sentido común en su obra parece una empresa obligada en el camino de comprobar su tesis. Si, en efecto, a lo largo de las páginas de *La Estrella de la Redención* es posible advertir lo dicho, entonces, se ha de precisar cómo es que esto sucede, en qué medida y por qué. Pues la elucidación sobre el significado del sentido común en Franz Rosenzweig pondrá en evidencia no sólo la novedad de este saber, su manera de vivir la vida y las realidades que en ella verifica, sino también, habrá de mostrar la fuerza y la vigencia del pensamiento del autor judío-alemán.

Son varias las dificultades que aparecen tan pronto se intenta hacer explícito lo que Franz Rosenzweig entiende por sentido común. El alcance que el autor le otorga confronta el connatural prejuicio de quienes lo consideran como un saber menor, recluso en algún condicionamiento o estado de la condición humana. El influjo de los saberes filosóficos y científicos en el modo de concebir o aceptar la realidad, de asumirnos en el ritmo de la época actual, constituyen obstáculos que impiden poder enunciar la amplitud y la seguridad del sentido común. Sobre todo, claro está, si más dispuestos a entregarnos a las tendencias, concedemos mayor importancia a éstas que a aquellas respuestas en las que –en cierto momento– confiamos. [vii] ¿Puede decirse acaso que hay algo que el sentido común siempre ha pensado?, ¿no toda verdad está condicionada por lo histórico, lo social y lo cultural? Sin duda, el sentido común lejos de gozar del aplauso del tiempo en el que vive Rosenzweig (y el nuestro), parece relegado a un papel minúsculo de frente a los hitos y las filosofías del siglo que antecede al pensador, y, sin embargo, pese a que todavía parezca algo sobrado, una buena parte de la humanidad sigue encontrando las respuestas a sus preguntas más urgentes en el lenguaje ordinario, acompañándose de sentido común.

El significado y el alcance que Franz Rosenzweig le otorga al sentido común, no está limitado y/o se reduce a una específica condición, entiéndase por tal un lugar o una instancia capaz de explicarlo; de exponer su comportamiento a partir de la dependencia de un orden precedente, o de una concepción del tiempo o de la realidad en sí que lo integre. El sentido común no se reduce a la coincidencia de puntos de vistas independientes de la relatividad de las culturas, a un conjunto de certezas naturales o universales, a la mera descripción de un estado de creencias o proposiciones aceptadas para una mayoría determinada y que pueden ser consideradas prudentes. Tampoco está limitado y/o se reduce a “su falta de reflexividad”, a una suerte de capacidad o inclinación de la “naturaleza” humana, circunscrito a un tiempo y lugar dado, una visión de las cosas, un conocimiento

ordinario o ideología dominante. Tal como Franz Rosenzweig lo comprende, excede a toda consideración que lo conciba como saber restringido. Se trata de un saber que en su singularidad posee alcance universal. No estamos ante un saber encasillado, ante un conocimiento precario, visión de las cosas o resultado de una ideología determinada, sino ante la amplitud de algo capaz tanto de sostener los supuestos de que parte (verificándolos en la realidad efectiva), como de dejarlos al punto, en su alteridad.

Para Franz Rosenzweig, el sentido común tiene una particular manera de comprender el tiempo y la realidad vivida, un modo propio de hacerse con las cosas y los acontecimientos. No se trata de algo limitado a una fase de la vida humana, de algo que dependa de límites temporales o geográficos, tampoco de una “capacidad de la inteligencia” o de una “condición inconsciente pero necesaria”. Diferenciándose de las definiciones que establecen una distinción tácita entre sentido común por una parte, y el conocimiento científico y filosófico por otra, y para las que aquél ocupa un nivel menor respecto a los alcances y resultados de éstos. Franz Rosenzweig subraya la relevancia capital del sentido común, que considera como un saber “superior” al saber de la ciencia. [viii] Esto lo intenta probar mostrando el funcionamiento del también llamado *sano entendimiento humano*, capaz de tratarse como “método de pensamiento científico” (Rosenzweig, 2005, p. 29). Ello implica poner en marcha una meditación en lo absoluto exenta de dificultades, pues se trata no sólo de exponer el modo o la manera en que el sentido común funciona, sino ante todo, ponerlo de manifiesto de cara a aquello que le impide mostrar *su* enseñanza. Puesto que la filosofía de la época en la que Franz Rosenzweig escribe ha seguido marcada por la primacía de la identidad entre *Ser* y *Pensar* (Hegel), horizonte principal desde el que se anuncia todo pretendido universal salido de él mismo, lo mismo que toda pretendida evidencia o testimonio experimental, es ineludible la puesta en cuestión del pensamiento como forma una y universal del *Ser*. Es inevitable que la clarificación del funcionamiento del sentido común deba de hacerle frente a cuanto le impide expresarse, a cuanto impide poner en claro su modo de conducirse. Es inevitable el enfrentamiento con la filosofía que atraviesa y alcanza a la época en la que Franz Rosenzweig escribe, pues sólo a partir de dicho enfrentamiento se hará evidente la retirada de la experiencia singular y, en consecuencia, el restablecimiento del peso y la vigencia de la palabra viva.

El planteamiento de la posición de Franz Rosenzweig, no sólo debe, pues, prestar atención al funcionamiento, fuerza, vitalidad y alcance del sentido común, sino también, debe mostrar la capacidad de este saber para mostrarse en su “independencia” y resistiendo a la filosofía, a la que, por cierto, se le descubre como impedida para las tareas cotidianas, para confiar en la *vida* y la *palabra*. Frente al imperativo que va de *Jonia* a *Jena*, y que exige pensar y dar cuenta del *ser esencial* o *fundamental*, llámese a éste *idea*, *substancia*, *esencia*, *realidad*, *existencia* o *concepto*; y, llegado el momento, en los términos del *yo*, del *sujeto*, de la *apercepción trascendental*, [ix] etcétera, Rosenzweig apela a la palabra en el *tiempo que sucede*. Se trata de un *pensamiento hablante* que guarda distancia respecto de las convicciones y “logros” del *pensamiento pensante*. [x] Es decir, de un pensamiento opuesto a todo esencialismo y para el que “lo que es” es inseparable de lo que el ser humano singular experimenta en *su* tiempo y a “su debido tiempo” (Rosenzweig, 2005, p.30).

En efecto, la estima que Franz Rosenzweig tiene por el sentido común, al que considera una enseñanza siempre pensada, abraza y acepta una manera de comprender y asumir la *vida* y el *tiempo*, de creer y pensar. No obstante, ello no le basta al autor para sólo quedarse o apegarse en su obra fundamental al aprecio que tiene por el sentido común, es decir, para intentar hacerlo hablar con su pura voz. Tanto en *La Estrella de la Redención* como en los escritos en los que Rosenzweig introduce a la comprensión de la complejidad de la obra (así como a clarificar las impresiones que ésta haya causado), el contacto con la filosofía es evidente, allende a esto, también el enfrentamiento con la misma. Y esto no por un gusto profeso del pensador por participar de la filosofía venida de Atenas, sino porque teniendo plena conciencia de la marca de dicho pensar en el “mecanismo de su funcionamiento mental” (Rosenzweig, 2007a, p. 58) —de manera concreta del año “1800” que a afecta su tiempo y generación— (Cfr. Rosenzweig, 2007a, p. 58), se da a la tarea de depurar su pensar de cara a lo que considera ha de superar. La relación que Franz Rosenzweig tiene con la filosofía determina el requerimiento del lenguaje que Rosenzweig precisa, lo mismo para

desanudar al sentido común de su atadura al *pensamiento pensante*, como para hacerlo expreso en su mayor envergadura. [xi]

La Estrella de la Redención muestra en su configuración el contacto, la relación y distancia del sentido común y la filosofía. Los pasos que sigue la obra, así como cada uno de sus apartados y libros, permiten entrever la vinculación y la separación del sentido común respecto a la filosofía. El sentido común resalta como universal saliendo de él mismo, poniéndose de manifiesto a partir de su extrema singularidad. El tiempo y la alteridad, la palabra y el lenguaje, son presentados como hechos inasimilables a una modalidad de sentido que se pretenda atemporal y/o esencial, haciendo notar lo que la experiencia testifica: lo *mundano*, lo *divino* y lo *humano* se relacionan de manera abierta y sin poder suprimirse entre sí; es decir, poniendo de manifiesto la imposibilidad de agotarse en el camino de la filosofía. La inercia de ésta a la reducción continua, su tendencia a permutar las *facticidades* (Dios, mundo, hombre) con que convive el sentido común, impone la tarea de su recusación. El sentido común atestigua los contenidos de sus vivencias, no se queda paralizado en el desentrañamiento de éstas. Que la filosofía haga suyos los contenidos con que convive el sentido común, que los “digiera” en “su Todo”, implica la “osadía” de intentar rescatar los “contenidos” con los que convive el sentido común de su inserción a dicho pensamiento, la difícil labor de tener que mostrar la ruptura respecto de esta manera de pensar.

Señalar el influjo que tiene el sentido común en la apuesta de Rosenzweig para conseguir la ruptura respecto de la filosofía de su tiempo, en la puesta en cuestión del pensamiento como forma una y universal del *Ser*; resaltar la *facticidades prelógicas* de *Dios, mundo y hombre*, mostrando estos *elementos* relacionándose con lo que el pensador comprende como la *revelación de la serie creación-revelación-redención*; apropiarse del significado de una gramática erótico-amorosa abierta a la fe y a la pluralidad de la experiencia, haciendo patente un pensar dialógico atento al tiempo y la alteridad, a la responsabilidad ética y a la vida en común (en la fiesta, en la oración y la plegaria); son cuestiones necesarias de ser expuestas en el camino de comprobar la tesis de que el sentido común es presente e inseparable de la configuración de *La Estrella de la Redención*. [xii] Imposible aquí exponer el camino, mucho menos probar la tesis de modo suficiente. Del todo admisible señalar al mundo que impulsa. Frente al *constantinismo* y sus resultados, [xiii] la sonoridad del mundo *vivo* judío: la puesta en escena de un descubrimiento que surge en el seno del compromiso entre el pensador y lo pensado.

El “punto de Arquímedes filosófico” de Franz Rosenzweig, expuesto a través de la “*Célula originaria*” de *la estrella de la redención* en los términos de una meditación que busca su dirección enfrentada al “medio conflictivo” que impone la filosofía especulativa del idealismo alemán, está relacionado de manera directa con la experiencia que el autor tiene de la *revelación*, que, por cierto, no ha de ser entendida y/o valorada como haciendo de cuenta que Baruch Spinoza no hubiese tenido lugar. “Acontecimiento en que el hombre despierta a su realidad originaria de sujeto personal” (Mosés, 1997, p. 52), la *revelación* está en el principio de una meditación que transita de la experiencia de una existencia personal, a la experiencia de una existencia colectiva. [xiv] No estamos ante la vuelta de un pensamiento preocupado por probar la participación del individuo concreto en un orden precedente, ante una suerte de verdad predispuesta a incluir o modelar la multiplicidad de las experiencias, haciéndolas comprensivas en una totalidad absoluta, que justifique y explique lo mismo el sentido de lo personal que de lo colectivo, sino ante la puesta en juego de una “noción” que, para Rosenzweig, no puede ser disuelta en un discurso específico. Previo al contacto con la filosofía, esta noción vivida por el universo judío se le ofrece a Franz Rosenzweig en su novedad inagotable, como punto de partida central que le permitirá madurar lo que más tarde considerará como *nuevo pensamiento* (Véase nota x).

Aquello que ha sido incorporado, engullido y puesto en cuestión (la revelación, el ser humano, Dios, etcétera), por el idealismo especulativo todavía imperante en la época en que escribe el pensador, ha de mostrarse como realidad “anterior” a toda subordinación (como algo que más allá del modo en que se muestra es la condición misma de su mostración), esto es, como *precondición originadora de origen y de sentido*. La *originariedad* de la experiencia del sentido común, no tiene en la identidad

de *Ser y Pensar* su sentido más propio, sí, en cambio, en la revelación singular y presente de una experiencia relacional abierta al *mundo*, a *Dios* y al *hombre*. Trátese de una experiencia relacional para la que tales *elementos* o *totalidades lógicas* son presupuestos ocultos e irreductibles entre sí, y que, *perpetuos*, participan de la *ruta* en la que el ser humano responde del *Otro* y de los *otros*, asumiendo en la singularidad de *su* existencia la *novedad* irrepitable del *acontecer*, en cuyo presente volandero el ser humano *nombra sus nombres*. [xv] Aquello que la filosofía considera poder –o no– demostrar, afirmar o negar, ha de mostrarse en su singularidad, como *algo inseparable del ser humano concreto y su tiempo*.

El despertar de Rosenzweig a su tradición, señalada en su referencia explícita a la *revelación*, pone sobre nuestra mira el camino que sigue un autor que frente a Atenas apela a Jerusalén. Y, por cierto, en una clave hermenéutica que nada tiene que ver con aquellas hermenéuticas planteadas en clave pre-moderna. El mundo *vivo* judío irrumpe en la experiencia singular de Franz Rosenzweig, que abierto a la gramática, al lenguaje y a la palabra, apela al *tiempo* y el *otro*: no a la intemporalidad de la esencia o los conceptos, no a la identificación del *otro* en “forma fija”, sino a la *temporalidad* de la palabra y a la impugnación del “orden” que todo identifica.

Estamos ante un pensamiento que en lo absoluto se basta a sí mismo, *el mundo de las cosas divinas, mundanas o humanas sucede sin aprehenderse, y el ser humano testimonia en su palabra y su tiempo la experiencia de lo nombrado en su instante. Lo puesto a los ojos es inescindible de la boca que lo pronuncia y, de todo aquello que teniendo “su antes” no puede rendirse en cuanto viene “después”*.

2. De las “necesidades objetivas” a las “necesidades personales”: carta a Friedrich Meinecke, “ímpetu oscuro” o judaísmo

Más allá de las reflexiones que analizan la validez o el estatuto de verdad de los juicios, de las tradiciones o las costumbres, de las religiones, de todo optimismo o pesimismo histórico-filosófico, el pensamiento de Franz Rosenzweig muestra en su desarrollo el camino que sigue un autor que frente a las “necesidades objetivas” –apunta en el paso de sus días– a las “necesidades personales”, privilegiando por mucho estas últimas. A pesar de la importancia que puedan tener –en la vida formativa de un pensador– los saberes universitarios, lo decisivamente personal no tiene su morada en salón de clase alguno o, acaso, la tiene solamente de manera limitada. No debe extrañar que aquello que se presiente de manera personal como algo importante pueda colisionar con aquellas exigencias señaladas en pruebas dirigidas a fortalecer los “talentos”. Tampoco, que frente a los límites impuestos las palabras se contengan, inseguras de lo que se haya podido asegurar, en la soledad o en la compañía, como convicciones, creencias o presentimientos. Asimismo, por todo lo aquí dicho, que frente a los límites impuestos pueda un ser humano querer tomar la palabra y, por cierto, no para caminar en la dirección señalada por saber alguno, por especialidad alguna (por ninguna de esas pruebas dispuestas a pulir las “competencias”), sino para darle cabida a todo aquello que resuena en la vida del ser humano singular de modo personal.

En su *Carta a Friedrich Meinecke* (2007b), fechada el 30 de agosto de 1920, Franz Rosenzweig le expone a su maestro algo que no supo expresarle en un encuentro que sostuvieron previamente en Berlín. En la misiva a la que aquí me refiero Rosenzweig busca exponerle al maestro las “necesidades *personales*” de su “trayectoria” (Cfr. p.85), algo que, a pesar de haber querido exponer convincentemente –en dicho encuentro– no pudo comunicar. Antes de entrar en materia, con miras a aclararle al maestro qué fue lo que le impidió expresarse del modo en que hubiese querido, el autor distingue entre “necesidades *personales*” y “necesidades *objetivas*” (Cfr. p.85). Enseguida hace notar que, si bien en las necesidades *objetivas* se puede creer, ellas no bastan para querer expresar lo que es vivido de manera personal. Y es que, para el remitente de la misiva, el error que tuvo ante Meinecke fue querer exponerle lo que para él “es decisivamente personal” (p. 85). Y esto, hacerlo,

además, “a partir de lo objetivo” (p. 85). Explicar lo que “es decisivamente personal a partir de lo objetivo” (p.85), es para Rosenzweig “a lo sumo sólo una confirmación visible de lo que hace mucho está íntimamente en la conciencia, y no más que eso” (p.85). Otra cosa sucede con aquello que es vivido de manera personal. Lo personal puede ser visto como algo independiente del punto de vista objetivo, implica hasta tal punto un sumergimiento en el mundo particular del individuo, que no debe extrañarnos que para poder referirlo se haga preciso atender a un lenguaje narrativo. [xvi]

En efecto, el apego de Rosenzweig al mundo en el que nace, crece y desarrolla, durante algún tiempo le lleva a asumir una posición objetiva sobre el mismo mundo. No obstante, dicha posición (para el momento en que es redactada la epístola), es incierta. [xvii] Lo que está puesto a la mira y a nuestras manos no se agota en “lo objetivo” (en el reinado y el lenguaje de la técnica y lo ente), presupone también la reverberación (posible) de algo capaz de avizorarse singularmente. Lo que Rosenzweig procura exponerle a Meinecke, independientemente de todo optimismo o pesimismo histórico-filosófico (es decir, independientemente de todo punto de vista objetivo), es algo que le ha ocurrido, algo que ha bloqueado –como el profesor le hizo saber al antes discípulo– “el camino simple y recto señalado para” su “talento” (Cfr. p. 85). Sobreponiéndose a lo que considera una “especie de cobardía moral” (p.85), que le hizo intentar explicarse ante el maestro “a partir del aspecto objetivo” (p.85), Rosenzweig procura, dicho en sus propias palabras: “hacer a un lado la vergüenza y hablar desde mí mismo” (p. 85). Utilizando un lenguaje metafórico, le hace saber a Meinecke que en 1913 experimentó un “colapso” tal que, “de pronto” advirtió haberse encontrado “en medio de ruinas, o mejor dicho”, que su “camino corría entre irrealidades” (Cfr. p. 86). Precisamente, ese camino que su “talento” o, más bien, sus “talentos” le “señalaban” (p. 86). Y así declara, “entonces percibí cuán absurdo era ser dominado por el talento y servirse a uno mismo” (p. 86). Ante esto, también declara haberse sentido sobrecogido.

El sobresalto causado por el modo en que durante algún tiempo se condujo, empuja a Rosenzweig a hacerle notar a Meinecke cuál es el mundo en el que ha podido sentirse reconfortado. Frente al “hambre de formas”, frente a esa “hambre sin sentido ni propósito”, y que se “autopropulsaba insaciablemente” (p. 86), Rosenzweig le hace saber a Meinecke que decidió descender a la “bóveda” de su “íntimo ser”, a aquel lugar en el que sus “talentos” no pueden más seguirlo (Cfr. p. 86). Ya no más la “insaciable receptividad”, ya no más la infatigable búsqueda de “unidad” en el medio de la “pluralidad” (Cfr. p. 86). Sí, en cambio, el acercamiento al “viejo cofre cuya existencia jamás había olvidado” (p. 86), y que había sido presente, según sus propias palabras: “en los grandes momentos de mi vida” (p. 86). Ya no más el deseo de un pensamiento filosófico-prometeico, afanado en comprender la totalidad de las cosas atendiendo a sus solas fuerzas (tal y como si este pensamiento fuese impermeable y del todo ajeno a las aspiraciones y los contenidos del lenguaje teológico-político), [xviii] sino la convicción decidida de alguien que se presta a la labor de zapador del mundo que jamás olvidó, y que, obrando en consecuencia, se presta a cavar “capa por capa hasta llegar a la base del cofre” (p. 86) y, por cierto, tan sólo para darse cuenta de la imposibilidad de tocar “fondo” (Cfr. p. 86). Haciendo referencia a la excavación del cofre que jamás olvidó, a la extracción de cuanto sus brazos lograron sacar, y al hecho de “casi” haberse olvidado de que, mientras en todo ello se ocupaba –como lo dice– “estaba... en el sótano de mí mismo” (p. 86), el que suscribe la misiva enfatiza no sólo lo inagotable de la bóveda en que buscó sus riquezas, enfatiza también hasta qué punto estuvo solo en su búsqueda, hasta qué punto el camino por el que se decidió a marchar ha sido recorrido en solitario. [xix] Tal es, dicho de modo sucinto, la senda que sigue el pensador, la dirección por la que arriba al universo que venera y admira. Será desde aquí, desde esto narrado como un acontecimiento pasado, desde donde se dispondrá a volver a los “pisos superiores” (p. 86), decidido a esparcir “los tesoros que había tomado” (p. 86); todos esos tesoros que, por cierto, “no se esfumaron a la luz del día” (p. 86). No le queda duda a Rosenzweig, de que en el descenso a la bóveda de su más íntimo ser encontró sus “bienes y legados más personales” (p. 86), de que no trataba con “cosas prestadas” (p. 86). Y no le queda duda de que, al poseer y manejar dichos bienes y legados tiene también lo que antes le faltaba: “el derecho a vivir, e incluso a tener talentos” (p. 86). Pues, como escribe, “ahora era yo el que los tenía y no *ellos* los que me tenían a mí” (p. 86).

Haciendo de lado el lenguaje metafórico, ese modo de narrar que Rosenzweig requiere –en su *Carta a Friedrich Meinecke*– con miras a poder describir lo personal, se dirige de inmediato a hacer notar lo que para él es esencial. Los pasos de la descripción metafórica, del “colapso” sucedido, del “descenso” llevado a cabo, de la “excavación”, “extracción” y consecuente deseo de esparcir los “tesoros” encontrados, lo conducen no sólo a referir cuál es el mundo que él más desea y vivifica, lo conducen también a resaltar cuál es el mundo por el que no puede más seguir, y que, aún más, se hace preciso abandonar. No debe extrañar que el descenso de Franz Rosenzweig a la bóveda de su más íntimo ser no lo empuje más al estudio académico, que para él no pueda tener más una “importancia central” (p. 87), y mucho menos, si se toma en cuenta que lo que más le importa es precisamente ese “ímpetu oscuro” que Meinecke le señaló, y del que Rosenzweig es consciente “sólo al darle el nombre de ‘mi judaísmo’” (p. 87). [xx] Como quiera que sea, claro le queda al pensador que “el espíritu” que ha visto “no es un demonio” (p. 87). Y claro le queda también, que a pesar de que “el autor de *La Estrella de la Redención* (...) es de otro calibre que el autor de *Hegel y el Estado* (...) a fin de cuentas el nuevo libro no deja de ser (...) un libro” (p. 87). Para el momento en que Rosenzweig escribe su epístola, lo en verdad importante no es sino “la pequeña –y a menudo minúscula– ‘exigencia del día’...” (consigna de Goethe que Rosenzweig cita), “eso, y ya no escribir libros” (p. 87). [xxi] Estamos ante un conocimiento que no se considera “un fin en sí mismo”, sino ante todo “un servicio” (p. 87); un “servicio para el ser humano, y ni por asomo un servicio para las ‘tendencias’” (p. 87). Para el remitente de la misiva, “el conocimiento es libre en sí, no permite que nadie le prescriba las *respuestas*” (p. 87). Tal es la “herejía” del pensador “respecto de la ley básica y no escrita de las universidades” que, para él, el conocimiento si acaso algo puede prescribir es tan sólo “las *preguntas*” (p. 87). “Ni la curiosidad científica ni el aspecto estético” (p. 87) satisfacen a Rosenzweig. Aquello que lo aleja de la universidad, aquello que lo impulsa a transitar por el camino en el que más se siente satisfecho, no es, en lo absoluto, una conciencia objetiva, “clara” y “distinta”, sino precisamente ese “ímpetu oscuro” que él mismo reconoce como su judaísmo.

La vuelta de Franz Rosenzweig al judaísmo, testimonia el colapso advenido en un camino transido por realidades no verificables sino prestadas. Secundando la tradición a la que siente pertenecer, nuestro pensador rechaza la disociación del individuo de su comunidad. Ello subraya la sanidad de un espíritu al que no se le ocurre pensar que puede bastarse a sí mismo. Sin malestar, Rosenzweig admite que las respuestas a sus preguntas han sido precedidas. El sentido común tiene sus respuestas, y ellas pueden palparse lo mismo en los términos cristianos que paganos. No obstante, pensar de acuerdo al sentido común de un hombre judío no es entregarse a “cosas prestadas”, tampoco permitirse amedrentar por la época en turno, sino hacerlo en consonancia con el universo del cual se considera partícipe.

Enfrentar el *pensamiento asimilador* desde el sentido común, implica devolverle a éste la palabra y poner de relieve su enseñanza. No significa regresar al cauce del *pensamiento pensante*, tampoco revolverse en la pelea por “lo objetivo”, empecinándonos en decir “lo real”, ya por la vía de la “esencia” o de “lo posible”. Significa ser capaces de recuperar el mundo de la confianza y del funcionamiento del sentido común, percatándonos de hasta qué punto el modo en que éste se conduce puede ser visto en su independencia, como algo dinámico e irreductible. Significa ser capaces de advertir la potencia y la vitalidad del *mundo vivo del habla*. Esto es, de un *pensamiento hablante* que es inseparable de la experiencia singular y de todo aquello que está implicado en el *nombrar*. Por ende, pues, significa apelar a un pensamiento ajeno a la pretensión de agarrar a la cosa, y no para dejarla suelta sino a nuestra merced (Cfr. Rosenzweig, 2005, pp. 29-30). Y es que en el *mundo vivo del habla* lo que tenemos es solo la experiencia de vínculos que se nos escapan. Lo fundamental no es el pensamiento que es atemporal, sino el hablar que está ligado al tiempo, y que, singularmente, no es ajeno al otro que permite entrar en conversación (Cfr. Rosenzweig, 2005, p. 33).

Pensar de acuerdo al sentido común de un hombre judío es pensar de acuerdo al mundo *vivo* del judaísmo. No es pensar en los términos en los que Kafka se refirió a la relación del hombre judío con la sociedad circundante en la *Carta a mi padre*. Es decir, en los términos de un judaísmo que “aspira a fusionarse con la sociedad dominante, preservando vestigios dispersos de una tradición que se ha

vuelto incomprendible” (Mosés, 1997, p. 29), que se afana “en un estilo de vida ‘híbrido’, bloqueado a medio camino entre una fidelidad puramente formal al pasado y la utopía de una absorción perfecta en el mundo exterior” (Mosés, 1997, p. 30). Pensar de acuerdo al sentido común de un hombre judío es saber que más allá de todo intento de preservar vestigios dispersos, el mensaje más íntimo del judaísmo no puede quedar a medio camino entre la fidelidad formal al pasado y la espera de la redención. Ni fidelidad ciega al pasado ni expectativa perpetua, el sentido común judío acepta la *novedad del acontecer* que, se presenta al *ser humano* como experiencia irreplicable en la que se da el testimonio de lo que *acontece*, de aquello que *sucede* sin aprehenderse.

En verdad, para Franz Rosenzweig, el judaísmo no es un legalismo encerrado y ocupado en sí mismo, tampoco un formalismo moral o una confesión que pide ser reconocida como verdadera o falsa, sino un hecho que atraviesa al ser humano. Como lo señala en el artículo intitulado *Formación, y sin parar* (2007c), “la persona judía no significa ninguna demarcación contra otras formas de humanidad” (p. 92), y se “le hace una injusticia a lo judío de la persona judía si se le pone en una misma línea con su germanismo” (p. 92). Sin estar delimitado por ningún particularismo (nacional o cultural), lo judío sólo encuentra límite en lo ilimitado de lo humano. [xxii] No le queda duda al pensador de que es legítimo pensar de acuerdo a las necesidades personales, atendiendo a los tesoros encontrados, pues, como lo dice: “el judaísmo debe ser para los judíos no menos universal, no menos penetrante y no menos vinculado a todo lo que el cristianismo lo es para los cristianos, o el paganismo para los paganos” (p. 93). En verdad, para el autor, que nace a “su pensamiento” en el medio del conflicto entre Atenas y Jerusalén, “lo que lo hace judío está dentro del mismo ser humano” (p. 94), es “algo imponderablemente pequeño, pero inconmensurablemente grande” (p. 94). Contra “los espíritus modernos (...) lo judío no se ‘experimenta’”. Como mucho, se lo vive. Quizá ni siquiera eso. Se lo es”. (p. 94). Y ello, no porque haya sido fundado, sino porque es un hecho que excede todo intento de cercarlo. [xxiii]

3. De "lo lejano" y "lo cercano": judaísmo, ser humano y confianza

Entre la generalidad de lo impersonal y la irreductibilidad de lo singular, Franz Rosenzweig experimenta aquello que lo estimula. No es el Estado, la ciencia, el progreso o la técnica lo que ha de ser reivindicado, sino el *ser humano*, único absoluto en sí mismo que no puede negociarse en provecho de colectividad o futuro alguno. Haciendo suyo el espíritu de los profetas judíos, Rosenzweig se opone a la *idolatría* de la filosofía, al *esencialismo*, a la glorificación –paralizante– de los conceptos, a la anulación del individuo concreto. La decantación es a favor de este último. Pues, no es ni de las alturas de la especulación filosófica, ni de la perspicacia más lúcida, de donde toma su sentido fundamental la vida humana. Perseverar en lo “profundo” no es garantía de sanidad de espíritu. Antes que reflexionar sobre la quintaesencia de lo real, la vida humana dice y nombra en singular. Es así como experimenta las facticidades de Dios, el hombre y el mundo, que precediendo todo ordenamiento lógico son los prerequisites de todo saber. La oposición a la *idolatría* no ha de abandonarse, pues de ninguna manera ha de negarse el orden y *la Orden* que *llamando* hace responsables. [xxiv] El ser humano no es igual a la esencia, su tiempo es particular y presente, y las facticidades con que convive –si bien pueden permutarse– no son eliminables. Antecediendo todo *esencialismo*, toda *idolatría*, aquello que se revela *sucede* (sin aprehenderse), dándose en el tiempo que cada quien vive, siempre de manera renovada.

Ante todo, no es por lo lejano que se entiende lo cercano: es lo cercano y no lo lejano lo que merece atención. Si lo más lejano puede ser pensado, es en virtud de lo más cercano (y esto, en el momento correspondiente y no en cualquiera). [xxv] Lo más cercano no es una “idea” o un “orden de ideas” (dispuesto por o para), sino algo más bien próximo a una predisposición anímica, algo abierto y que atraviesa para, llegado el momento, dotar de sentido (de manera consciente o inconsciente) y, también, prestarse para ser olvidado. Lo más lejano es encontrado en lo más cercano. Y es aquí, en este encuentro, donde saltan a su plenitud las respuestas a las preguntas que competen. (Y ello, lo mismo si las respuestas son asentidas por el ser humano que en ellas confía, que si son requeridas

—llegado el momento— para cuestionarlas y, obrando en consecuencia, para poner en el lugar de las respuestas cercanas las más lejanas). [xxvi] El ser humano no encuentra —en primera instancia— las respuestas a sus preguntas en lo que está más alejado de él. En realidad, se habla desde una tradición, desde un lugar. Si es posible creer en ideas o ideales; si es posible desconfiar; tomando distancia respecto toda tradición y religión, poniendo en entredicho las creencias, sembrando la duda en las “certezas”, es porque cada uno es depositario de confianza. Que la duda de la filosofía concluya en principios, certeza o incredulidad, hasta el punto de ponerse en el lugar de lo más cercano, no es sino la consecuencia lógica de un universo desfasado de los mundos y los “lugares” desde los que hablamos; es decir, de todas aquellas respuestas que han sido depositadas en las más diversas comunidades, tradiciones y religiones. Se toma conciencia de lo lejano sólo después de que las palabras significan. Ha sido en un cierto momento y no en cualquiera que ha sido posible lo imposible, que las certidumbres humanas han dejado de ser igual a sí mismas para terminar probándose como meros posibles.

En efecto, en el pensamiento de Franz Rosenzweig es patente un movimiento que oscila entre lo más cercano y lo más lejano. De acuerdo con dicha oscilación, lo que el pensador vive como lo más cercano es el universo judío en que se inscribe, y que, comunicándole le permite apelar a la singularidad de su experiencia de hombre judío. Lo más lejano es el esencialismo de la filosofía, que, negando las palabras de que se fía el sentido común, sustituye la confianza de éste por la búsqueda prioritaria del “ser esencial”. Si Rosenzweig vitaliza su pensamiento a partir de los “viejos términos judíos” (Rosenzweig, 2005, p. 40). [xxvii] es porque ello es para él lo más cercano. Si decide acercarse al judaísmo —buscando en él las respuestas a sus preguntas—, es porque es ahí donde se siente más pleno. En lo más cercano asoma lo más propio (el individuo concreto, su lenguaje y sus experiencias, lo universal y lo lejano como consecuencia), como secuela, también lo universal (que no renuncia a lo particular, que no claudica en la totalidad). El acceso al judaísmo por parte de nuestro autor implica confianza en el *mundo de la vida* y en las respuestas en ella abonadas. Lo más cercano para el pensador judío-alemán es un hecho, punto de partida sin partida en el *logos* griego, predisposición anímica que llama a la *fidelidad* judía.

El sentido común en Franz Rosenzweig implica la constatación de un hecho insoslayable: el deber de ser-judío, de no poder dejar de serlo. Nuestro pensador no evita apuntarse en este universo, porque no evita lo que le parece inevitable: la heteronomía del mandato, del orden y *La Orden*, es la enseñanza del judaísmo. Y en Rosenzweig, no se trata ya sólo de “una enseñanza cuyas tesis pueden ser verdaderas o falsas (...), *la misma existencia judía es un acontecimiento esencial del ser, la existencia judía es una categoría del ser*” (Lévinas, 2004, p. 229). Y lo es, no porque esté sometida a la autoridad de la historia, tampoco porque esté sujeta al *Ser*, a las disputas sobre la *esencia* o la *existencia*, sino porque —aun en los momentos más difíciles— su especificidad se mantuvo resistiendo a la *idolatría*, llámese ésta histórica, filosófica, conceptual y, claro está, al *legalismo* de la tradición propia. [xxviii] En verdad, no estamos ante la pretensión de “legislar” un “mundo en sí”, sino ante la constatación de aquello en lo que tiene confianza el sano sentido común de un hombre judío para el que “las palabras judías” no son pasajeras, sino que, aun siendo viejas, “participan de la eterna juventud del Verbo” (Rosenzweig, 2005, p. 41). Y ello, no le queda duda a Rosenzweig, hasta el punto de que “cuando el mundo se abra” a dichas palabras “ellas lo renovarán” (Rosenzweig, 2005, p. 41).

En contra de la historia en cuyo fuero se integran la totalidad de los pueblos y los individuos, del *culto* al condicionamiento de la experiencia humana y de la incorporación de ésta a la jurisdicción de los acontecimientos, lo judío testimonia tanto la condición extranjera de un pueblo como la irreductibilidad de la experiencia de sus individuos. Enraizado en sí mismo, el universo judío no admite ser engullido, ha de mantenerse en sí mismo, sin aferrarse en exceso a un hogar u olvidar su exilio, [xxix] sin apartar a la memoria de su sentido, que no pasa, que es recuerdo presente y vivo (Cfr. Rosenzweig, 1997, pp. 356-361). El judaísmo como una “categoría del ser”, es un hecho que atraviesa al ser humano, que está en éste —como arriba lo indiqué— antes e incluso después de todo afán de cercarlo. Lo que testimonia el judaísmo como hecho es el orden y *La Orden*, el *Mandato*. Su

sentido no va orientado por el pensamiento que piensa el *ser* de Dios, el mundo o el hombre; el pensamiento es sólo la evidencia de un hecho revelado.

Franz Rosenzweig aportó a la sensibilidad judía del siglo XX, la plenitud de un pensamiento atento a las preguntas y las respuestas del ser humano. Según Emmanuel Lévinas, su vida y obra nos permiten advertir un movimiento que “sigue siempre el mismo camino [...] va al judaísmo a partir de lo universal y humano” (Lévinas, 2004, p. 229). Yendo de la vida a la Ley, y no de la Ley a la vida (Cfr. Rosenzweig, 2005, p. 42), el autor de *La Estrella de la Redención* acentúa la apertura de la universalidad judía. En lo absoluto nos encontramos ante un saber que se funda en principios, estamos ante un saber que como el judaísmo en general se caracteriza por ser un diálogo por excelencia con lo otro que sí. Lo que dota de universalidad a este pensamiento, no es su fijación en el *sistema*, sino la salida de éste. El sentido común no se las ve con *esencias* o *ideas*, evadido de la Totalidad trata con su “mismidad”. Y ésta no apunta al Todo, no queda inscrita en la especulación sobre “su ser”, pues admite su apertura y su “más allá del ser”. En la palabra hay promesa, novedad incesante, y el ser humano confía en la palabra que nombra en el presente, y en este no se somete lo que excede, lo que consigo carga su pasado. La palabra humana verifica la realidad efectiva, y ésta no se agota tematizándose, explicitando lo *sido* por lo presente. El sentido común en la obra de Franz Rosenzweig tiene el estatuto de un saber riguroso. Lo que éste enseña no está por debajo de las ciencias. Si este pensar puede considerarse “científico”, es por su “historicidad a-histórica”, por dar sentido a lo que no tiene su origen de sentido sólo consigo. El acontecer del lenguaje es relación vinculatoria, confianza en la palabra, señal de una promesa revelada como signo de lo *infinito*. El sentido común judío es subjetividad extrema, vida en la apertura de la exterioridad. La *facticidad*, el estar aquí en el aquí, no presupone sólo un modo de ser, admite la alteridad. [xxx]

Nacido en Fráncfort Alemania en 1886, y muerto en 1929. Hijo del judaísmo y de su vocación universalista, Rosenzweig ve el modo como “las respuestas judías a los problemas precedían a esos problemas” (Lévinas, 1997, p. 64). André Neher en su trabajo: *La filosofía judía moderna* (1985) hace notar el lugar excepcional que en la historia del judaísmo posee Franz Rosenzweig. Es la aventura de un hombre que descubre sus razones de ser y de expresarse en el seno de su tradición. Ya no más Kant, Hegel y la religión, ni el debate entre el Dios de los filósofos y el de los patriarcas, ni siquiera el debate con el Dios de Abraham, Isaac y Jacob –en perspectiva cristiana–. Es el pensamiento judío con sus propios valores, métodos particulares y lenguaje personal quien se expresará en la interioridad de una necesidad específica, y Franz Rosenzweig, al formular en el seno del pensamiento la realidad del sentido común, realizará a plenitud los aspectos nuevos del judaísmo, insuflado por éste en:

Su ritmo interno (...) que no es otro (...) que el del hombre judío del siglo XX, perdido en los caminos del pensamiento europeo, seducido por la atracción del cristianismo, operando luego una gigantesca vuelta a sí mismo, un regreso a la casa del Padre, en la cual vuelve a encontrar, no sin dificultades, el lugar que nunca habría debido perder (Neher, 1985, pp. 210-211).

y en el lenguaje de la tradición judía, sobre todo de “la tradición mística, que celebra su renovación” (Neher, 1985, pp. 210-211).

Consideraciones finales

Lo que Franz Rosenzweig presiente como algo “personal” y “cercano” (y no como algo “objetivo” y “lejano”), lo impulsa a enfrentarse a la filosofía utilizando los términos de ésta (a lo largo de toda la “*Célula originaria*” de *la estrella de la redención*, y de la primera parte de *La Estrella de la*

Redención), a poner de manifiesto un *pensamiento narrativo y gramatical* que relata el modo en que la experiencia está abierta a la *creación*, a la *revelación* y a la *redención* (segunda parte), para sólo expresarse hasta el final en términos propiamente judíos (en la última parte). La comprensión del sentido común en *La Estrella de la Redención* puede realizarse atendiendo a la meditación sobre los *elementos del mundo pagano* (primera parte), o a la *ruta* en la que destacan “categorías” del mundo bíblico (segunda parte), y claro está, atendiendo a las *figuras históricas* de judaísmo y el cristianismo (tercera y última parte). De acuerdo con lo dicho, se puede afirmar –siguiendo la terminología de Emanuel Lévinas– que Rosenzweig requiere del lenguaje de lo *Mismo* para salir de lo *Mismo*, que ello sucede de manera central a lo largo del primer apartado de *La Estrella de la Redención*, y que no sucede de la misma manera en la segunda parte, en la que entra en juego un pensamiento *narrativo y gramatical*. De acuerdo con esto, mientras en el apartado dedicado a los *elementos* con los que convive el paganismo y la filosofía predomina el lenguaje de ésta, en el apartado dedicado a la *serie creación-revelación-redención* resuena un lenguaje que discrepa del expuesto en el anterior. Si en el primero el tiempo no importa, en el segundo es fundamental. Las “nociones” *creación, revelación y redención* expuestas en la segunda parte de *La Estrella de la Redención*, son *figura* en la que se articulan las formas de la gramática (Cfr. Rosenzweig, 1997, p. 153), muestran la *ruta* en la que se vuelven *patentes* los *elementos* desplegados a lo largo de la primera parte de la obra. A pesar de su resonancia bíblica, dichos “términos” no deben conducir a pensar que uno está ya implicado de lleno –en este apartado– en la órbita del judaísmo. La apuesta de Franz Rosenzweig para seguir el camino de sus “necesidades personales” lo impulsa a seguir al judaísmo que en este trabajo se resalta, sin embargo, ello no debe de conducirnos a considerar que la obra mayor del autor judío-alemán es sólo un libro judío.

**

A través de este escrito he intentado mostrar el modo en que el sentido común se presenta en el pensamiento de Franz Rosenzweig. Lo he intentado siguiendo un camino específico y que justifica el título del escrito. El sentido común asoma comunicando en el medio de la filosofía que impugna al pensador. El compromiso de éste con el pensar no lo lleva a renunciar a “aquello” que resuena en su experiencia. Todo lo contrario, lo impulsa a meditar en el mundo *vivo* que a ésta se presenta. El *mundo de la vida* no se disuelve en la *esfera del pensamiento*, y tampoco lo hacen el *mundo pagano* y el *mundo revelado*. El *tiempo que sucede* y la *palabra*, el *testimonio* y el *acontecimiento*, el *nombre* y los seres humanos que dicen *sus nombres*; es decir, el *mundo de la vida* y de la experiencia en la que asoma lo divino, lo mundano y lo humano (el mundo mítico, plástico y trágico dirá también Rosenzweig en la primera parte de *La Estrella de la Redención*), no se agota en la meditación sobre “su ser” (en el camino abierto en que se indica “lo que es” y “no es”), y así tampoco lo hace la *revelación*. Hontanares inestimables, paganismo y judaísmo abrevan al *nuevo pensamiento* del autor: la experiencia no se agota en “forma fija” o “saber fundamental”; la *vida* y la *palabra* están abiertas al punto de vista y a la instantaneidad.

“Aquello” que se permite pensar como “descubrimiento importante” (la revelación), en los términos seguidos por ese “ímpetu oscuro” vivido como próximo (el judaísmo), anticipa el camino por el que se habrá de mostrar a la experiencia liberada del condicionamiento en el que la sumerge la filosofía, para el autor judío, por antonomasia *idealista*. [xxxi] Consciente de la importancia de la crítica bíblica o, mejor dicho, de la crítica al Antiguo Testamento llevada a cabo por Spinoza en *El tratado teológico-político* (libro clásico de la crítica bíblica y del Estado liberal), y en general, de la empresa teológica-política impulsada por la filosofía moderna, y que consiste –dicho lacónicamente– en probar la imposibilidad de la revelación, el autor judío lleva a cabo como asevera Emile Fackenheim (2008) un “retorno pos-moderno a la fe judía pre-moderna” (p. 49). Dicho retorno da cuenta del esfuerzo monumental al que se aboca “el más grande filósofo judío desde Spinoza” (p. 86); es una muestra no sólo del “ancestral compromiso judío con la presencia de Dios en la historia” (p. 98), sino también de la reafirmación del “amor entre Dios y el hombre tal como es reflejado en el *Cantar de los cantares*” (p. 98). Esta reafirmación del libro bíblico confirma no sólo la audacia del autor frente a la filosofía,

sino también ante la tradición judía ante la que él mismo se descubre. Por una parte, refleja el esfuerzo de un pensador que de cara al “pensar genuino” de la filosofía (Hegel), apela al derecho a expresarse en “sus propias palabras”. Por otra parte, rebasa las tradiciones judías y cristianas, pues si éstas “enfatan la radical particularidad del amor divino-humano alegorizado por el amor humano” (p. 99.), Rosenzweig va más allá, “la revelación no es sólo judía o cristiana, sino universalmente humana” (p. 99.). El amor de la amante a la amada es amor universal y siempre nuevo, acontece no como “es” o “debe de ser”, sino de “otro modo que ser” (Cfr. Rosenzweig, 1997, p. 219). Rosenzweig anticipa e impulsa la meditación de Emmanuel Lévinas, este “otro modo que ser” impugna el horizonte del *Ser*, conmina a responder al *llamado* de una exterioridad por excelencia ética.

Frente al orden establecido de la civilización occidental, como afirma Stéphane Mosés (1997): “la vuelta a las fuentes de la identidad judía” (p. 31); no la asimilación sino una tendencia opuesta, la disimilación (Cfr. p. 31). Frente a la indeclinable pretensión de Occidente de “negar la alteridad radical del judaísmo absorbiéndolo en su propio horizonte, el *ímpetu* especulativo de Rosenzweig consistirá en tratar de arrancar al judaísmo de esta alineación” (p. 32). El hombre singular desde su angustia mortal enfrenta a la filosofía, a todos aquellos saberes que reducen la experiencia, procurando mostrarla como algo condicionada o dependiente. La Gran Guerra en la que Franz Rosenzweig participa –en las trincheras del frente alemán– refleja la ruina de la historia del *Ser* y del *Estado*, impulsa a impugnar el *Todo* ante el cual el ser humano se “esconde como un gusano en los repliegues de la tierra desnuda” (Rosenzweig, 1997, p. 43).

De cara a la amenaza del “exterminio inconcebible”, a la filosofía que sonrío con “su vacía sonrisa”, mientras las “criaturas entrechocan de angustia por el más acá”, apuntando “hacia un más allá del que ella nada quiere oír” (Cfr. Rosenzweig, 1997, p. 43), la retirada del ser humano singular del *Todo* que lo envuelve. Y es que “sólo lo singular puede morir”, y “sólo puede morir aquello que no es totalidad” (García Baró, 1994, p. 703). [xxxii] Es posible advertir el instante en el que el pensamiento no es ya más “pensamiento del *Todo*”. Para el autor judío está claro, está permitido tomar la palabra, dar testimonio de que la *revelación* tiene “su antes” y “después” (Cfr. Rosenzweig, 2007a, pp. 61-62), no renunciar a pensar en lo *Otro* y en *otro modo que ser*. Sentido común pagano y sentido común judío, la plétora inagotable de lo humano, lo mundano y lo divino, la desbordación incesante de aquello que antecede e impele, pero no se subordina (...), sino tan sólo un poco, lo suficiente, para una vez más –y en cualquier sitio– permitir avizorar lo pre-sistemático: *más allá del ser* y de la *Historia*.

Que no quepa duda, el pensamiento de Franz Rosenzweig barrunta el camino por el que avanzan algunos de los más importantes pensadores judíos del siglo XX. *La Estrella de la Redención* comunica al análisis político-crítico de la sociedad llevado a cabo por Walter Benjamin; el esfuerzo de Rosenzweig en pensar en la *revelación* en un sentido post-spinozista presta su impulso a la “vida filosófica” por la que pugna Leo Strauss; la oposición a la idea de totalidad desplegada por el pensador judío-alemán en *La Estrella de la Redención* impresiona tanto a Emmanuel Lévinas, que éste no duda en considerarla en *Totalidad e infinito* (1987) como algo “demasiado presente en este libro como para ser citado” (p. 54). En general, pues, el influjo de Franz Rosenzweig en los pensadores mencionados y otros como Gershom Scholem, Emil Fackenheim, André Neher o Jacques Derridá, es inestimable. No obstante, los estudios sobre la relación o el influjo de Rosenzweig en estos pensadores, dejan mucho que desear. Y ello, sin temor a equivocarme, no sólo por el casi absoluto desconocimiento de Rosenzweig en el mundo hispanoparlante, sino también por el generalizado “carácter doctrinario” de una filosofía que –con o sin su pesar– es deudora del siglo de las luces, y a la que mucho le cuesta –o no le interesa– pensar en los términos “oscuros” del mundo revelado y el lenguaje religioso. Y es que lo que comenzó con la emancipación política de la filosofía respecto a la teología, luego del advenimiento del mundo tecnológico y la racionalidad instrumental, ha terminado por desembocar en la incomprensión y la indiferencia a todo aquello que no se acople a su estructura.

Nacida del combate contra el “reino de la oscuridad” y la “superstición”, la salvaguarda de la libertad de pensamiento llevada a cabo por la filosofía europea a partir del siglo XVII –en una alianza secular

con el Estado moderno—, empuja a un mundo —contradictoriamente— abundante en “nuevos ídolos” y “trascendentalismos” que han terminado por ponerse en el lugar que debía ocupar la “libertad de pensamiento”. [xxxiii] El trascendentalismo del sujeto y, posteriormente, del signo y del lenguaje, rechaza para sí un “carácter doctrinario” y suele adjudicárselo al “doctrinario metafísico”, tal es su fe que a ella “se entrega” —digámoslo así— “religiosa” y “filosóficamente”. La “cultura” liberal, que desemboca en la existencia de ese tipo de filósofo que poco o nada quiere saber de cuestiones “teológicas” o “metafísicas”, que pasa de largo la importancia fundamental que dichas cuestiones puedan tener para “la vida filosófica” (Strauss), abreva de una cierta fe sin confesarlo (en mi mente está tanto la propuesta teológico-política de Leo Strauss como *El capitalismo como religión* de Walter Benjamin).

El final de este texto es sólo un comienzo, como lo advertí al principio, lo que he expuesto —en el desarrollo del texto— es tan sólo un estudio preliminar, apenas un camino de ingreso al pensamiento de Franz Rosenzweig. Mostrar la relación del sentido común con el pensamiento del autor judío procurando comprender el significado, el papel y el funcionamiento del también llamado “sano entendimiento humano”, no es una empresa sencilla, sino todo lo contrario. Todavía más si esto se intenta poner de manifiesto en relación directa con la “*Célula originaria de la estrella de la redención*” y *La Estrella de la Redención*. En estos textos, la a menudo inextricable escritura de Rosenzweig dificulta la comprensión indisputada a la meditación paciente. Penetrar en ellos relacionándolos con el sentido común es todo un reto para el que lo pretenda. Pero, ¿no es esta también una labor a la que alguien se pueda prestar? El manuscrito a la vista es sólo un paso en este sentido. Como arriba lo indico, entre los hablantes de lengua hispana el pensamiento de Franz Rosenzweig es casi desconocido, la tentativa de mostrar el papel y el significado del sentido común en la obra de Franz Rosenzweig está abandonada, sin embargo, parece una empresa obligada en el camino no sólo de la introducción del pensamiento del autor judío, sino también en la búsqueda de resaltar el aporte que puede brindar a la reapropiación del *mundo de la experiencia*.

El influjo y el alcance del universo teológico-político del Estado liberal, que ha generado un pensamiento que se regodea en su “no fanático” y “puro” secularismo, para desde éste someter el lenguaje religioso (léase “oscuro”) a sus placeres y gestos irónicos, no ha contribuido en la sobria reapropiación de contenidos que son a pesar de todo fundamentales para la comprensión de un país como México. El acercamiento al pensamiento de Franz Rosenzweig por la vía del sentido común, espero contribuya tanto a hacer comprensible el significado que éste tiene para el autor judío, como en general en la introducción de este pensamiento en el panorama filosófico de México.

El *mundo de la vida* no se reduce a los “gustos teóricos”, al gozo en el que se deleitan los “placeres cognitivos”, que con frecuencia suelen regocijarse considerando comprender mejor a los seres humanos de lo que ellos mismos lo hacen. La experiencia no está clausurada, y es lícito suponer que el ser humano puede advertir no sólo la impugnación del orden que lo identifica, sino también la fuerza y el sentido de aquello que lleva consigo la vida.

Bibliografía

- Calasso, R. Octubre 2018. La última superstición. *Letras libres*. 32-37.
- Fackenheim, E. (2005). *¿Qué es el judaísmo? Una interpretación para nuestra época*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Lilmod.

- Fackenheim, E. (2008). *Reparar el mundo*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- García Baró, M. (1994). La filosofía judía de la religión en el siglo XX. En Manuel Fraijó (Ed.). *Filosofía de la religión*. Estudios y textos. (pp. 701-729). Madrid, España: Editorial Trotta.
- Garrido Maturano, Á. E. (2005). La consumación del arte en el silencio. En Garrido-Maturano, Á. E. (Ed.). *El nuevo pensamiento*. (pp. 205-248). Argentina: Adriana Hidalgo editora.
- Hegel, G. W. F. (2008). *La fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kafka. (1985). *Carta al padre*. México: Premia editora de libros.
- Lévinas, E. (1987). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lévinas, E. (1997). *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós Editores.
- Lévinas, E. (2004). *Difícil libertad, Ensayos sobre judaísmo*, Madrid: Caparrós Editores.
- Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Meier, H. (2006). *Leo Strauss y el problema teológico-político*. Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.
- Mosés, S. (1997). *El ángel de la historia*. España: Ediciones Cátedra.
- Neher, A. (1985). La filosofía judía medieval. En *Historia de la filosofía*. Volumen Tercero. (pp. pp. 202-235). México: Siglo XXI.
- Neher, A. (1985). La filosofía judía moderna, en *Historia de la filosofía*, Volumen Noveno. (pp. 205-211). México: Siglo XXI.
- Neher, A. (1997) La filosofía hebrea y judía en la antigüedad, en *Historia de la filosofía*, Volumen Primero. (pp. 52-77). México: Siglo XXI.
- Rosenzweig, F. (1997). *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Rosenzweig, F. (2001). *El libro del sentido común sano y enfermo*. Madrid: Caparrós Editores.
- Rosenzweig, F. (2005). *El nuevo pensamiento*. Argentina: Adriana Hidalgo editora.
- Rosenzweig, F. (2007). *Lo humano, lo divino y lo mundano*. Argentina: Ed. Lilmod,
- Rosenzweig, F. (2007a). "Célula originaria" de la estrella de la redención. En Burello, Marcelo G. (Ed.). *Lo humano, lo divino y lo mundano*. (pp. 55-72). Argentina: Ed. Lilmod.
- Rosenzweig, F. (2007b). Carta a Friedrich Meinecke. En Burello, Marcelo G. (Ed.). *Lo humano, lo divino y lo mundano*. (pp. 83-88). Argentina: Ed. Lilmod.
- Rosenzweig, F. (2007c). Formación, y sin parar. En Burello, Marcelo G. (Ed.). *Lo humano, lo divino y lo mundano*. (pp. 89-104) Argentina: Ed. Lilmod.

- Ruiz Pesce, R. E. (2005). Del Tú al Nosotros en judíos y cristianos. En Garrido-Maturano, Á. E. (Ed.). *El nuevo pensamiento*. (pp. 73-124). Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

- Spinoza, B. (1975). *Tratado teológico-político*. México: Juan Pablos Editor.

Notas

[i] Es decir, después de la “concepción” de *La Estrella* (la *Célula...*) y la obra “terminada” (*La Estrella...*), respectivamente.

[ii] El término pagano en la obra de Rosenzweig, no se comprende “de un modo valorativo, sino sólo descriptivo de la estructura constitutiva del pensar ‘puro’, previo a la contaminación o ‘impureza’ de la revelación bíblica. Es un concepto que apunta a ‘Atenas’ previo a su encuentro –conflictivo o dialogal– con ‘Jerusalén’”. (Ruiz Pesce, 2005, p. 83).

Toda la primera parte de *La Estrella de la Redención*, intitulada *Los elementos o el perpetuo antemundo*, “contiene una filosofía del paganismo que intenta mostrar que la verdad del mundo pagano es todavía una verdad vigente, aunque no revelada” (Löwith, 2006, p. 106).

En palabras de Rosenzweig: “el paganismo no es ni más ni menos que la verdad aunque ciertamente en forma elemental, invisible y no revelada”. (Rosenzweig, 2005, p. 26).

El *mundo revelado*, distanciándose del *mundo pagano*, acepta el *mandato*, el *orden* y *La Orden*. Dios *llama* al ser humano singular, y no para que evite ser responsable de los seres humanos, sino para que sea capaz de serlo. La realización de una sociedad justa es inseparable para el mundo bíblico –y/o revelado– de la responsabilidad ante los *otros*, el *Otro* y “lo otro”.

[iii] Se podrá entonces entender por qué en el cuerpo del presente texto las referencias hechas al tiempo, a la palabra, a lo divino, a lo mundano, a lo humano y, por supuesto, a la “noción” de revelación, etcétera, están en el camino de una exposición que no trata dichas referencias como si estuviesen “fijadas”, a merced de un saber o de una ciencia específica, sino en los términos de una exposición abierta al *mundo de la experiencia*.

[iv] Si bien, afirmar que en el pensamiento de Franz Rosenzweig el sentido común puede mostrar su funcionamiento en los términos del *mundo pagano*, es afirmar una tesis que, para poder demostrar es preciso probar, en este trabajo –dicha tesis– la presupongo (sin que esto signifique que en ella me concentre). Y esto, lo mismo fundado en la proposición de Rosenzweig que indica que su filosofía no hace otra cosa que mostrar lo que el sentido común siempre ha pensado, que fundado en la comprensión de los “resultados” a que conduce toda la primera parte de *La Estrella de la Redención*. En toda esta parte, *Dios*, *Mundo* y *Hombre* son mostrados como *Elementos* que a pesar de poder permutarse son impermutables, y que, como *facticidades* constituyen *supuestos pre-lógicos* a toda tentativa de pensarlos en la intimidad de un lazo. Tal y como sucede en el camino de la historia de la identidad entre *Ser* y *Pensar*. Ese “medio en tensión” al que hago referencia, y que “durante algún tiempo” se constituyó en el horizonte principal en el que Rosenzweig pensó (antes de la realización y la culminación de *La Estrella de la Redención*), es a la vez “estancia” y “paso” de los “contenidos” del *mundo pagano* a los “contenidos” del *mundo de la revelación*.

En el texto que presento, están involucrados “contenidos” afines a la totalidad de la experiencia humana, que son presentes a su modo y/o su manera a lo largo y ancho del planeta (en tal dirección se inscriben las referencias que nombro en la nota anterior, y a las que me refiero en el cuerpo de este manuscrito). Pero, también está involucrado un “contenido” más específico, como es el caso de

la referencia a la revelación. Este “término” bíblico, fundamental en las religiones reveladas, está en el texto presente en el camino por el que Rosenzweig asiente a su sentido común de hombre judío. Como se habrá de mostrar adelante (tanto en esta introducción como casi a final de la primera parte), la referencia a este “término” acentúa el paso por el que tránsito del primero al segundo apartado y, no sobra decirlo, del segundo al tercero.

El “medio en tensión” que “durante algún tiempo” prevalece en el pensamiento del autor, puede ejemplificarse en los términos de una colisión entre Atenas y Jerusalén, o, si se quiere mejor, haciendo referencia a la toma de conciencia del autor, que frente a la sociedad circundante (“la cultura alemana”) apela al mundo *vivo* de su tradición (el judaísmo). Esa sociedad circundante en cuyo seno la *asimilación* creció (como nunca antes en la historia del judaísmo sucedió), es el medio mismo en el que la *disimilación* se vuelve obligada para nuestro autor. (Cfr. Mos?s, 1997, pp. 29-48).

[v] Si en el cuerpo del presente trabajo entrecomillo la proposición “su pensamiento”, es porque tengo en cuenta –y no olvido– la afirmación hecha por el mismo Rosenzweig en el sentido de que lo que su pensamiento sostiene no imagina “haberlo inventado”, ni tampoco ser él “el único en enseñarlo”, sino que, antes bien, “el sano entendimiento siempre ha pensado así”. (Rosenzweig, 2005, p. 15).

[vi] En el libro tercero del primer volumen de *La Estrella de la Redención*, subtulado *El hombre y su sí mismo o metaética*, Rosenzweig dice: “Del hombre ¿tampoco sabemos nada? El saber que el sí mismo tiene de sí, la autoconciencia, lleva fama de ser el más seguro de todos los saberes. Y el sano sentido común se revuelve aún con más dureza que la conciencia científica, cuando se habla de quitarle de bajo los pies este verdadero y literal fundamento auto-comprensible del saber”. (Rosenzweig, 1997, p. 103).

[vii] Esto es, a todas aquellas respuestas que han sido depositadas y confirmadas en las más diversas tradiciones, comunidades y religiones.

[viii] Y esto último, no porque el sentido común esté “por encima” del saber de la ciencia, sino porque el saber del sentido común excede a la especialización de ésta.

[ix] Rosenzweig (1997) dice: “El *yo*, el *sujeto*, la *apercepción trascendental*, el *espíritu*, la *idea*: todos son nombres que toma el Sí-mismo, este único elemento que aún queda, fuera del Mundo y de Dios, una vez que se ha resuelto a ocupar el lugar del A=A generador” (p. 108).

[x] Para Franz Rosenzweig hay una diferencia explícita entre la filosofía y el pensar no-filosófico del sentido común, entre lo que él llama el *pensamiento pensante* y el *pensamiento hablante*. De acuerdo con esto, el *pensamiento pensante* busca preservarse en la atemporalidad de los principios que alcanza, queriéndose conservar en la revelación del ser esencial. Su meta no admite que Dios sea Dios, que el hombre sea hombre y que el mundo sea mundo, y ello, sobre todo, porque han de reemplazarse, reduciéndose o anulándose entre sí. En fin, porque su modo de conducirse tiene por seguro que “todo debe de ser algo ‘propiamente’ diferente”. (Rosenzweig, 2005, p. 19).

Solitario, el *pensamiento pensante* “sabe por anticipado sus pensamientos” (Rosenzweig, 2005, p. 34), que corrobora en la construcción vehemente de su sistema –hasta el punto de que si no le pareciera así consideraría su labor superflua–. Apelando a la atemporalidad, a la generalidad, este pensar procura en la elucidación de la esencia lograr vindicar lo que pondera, el alcance y la verdad de su sistema. Por otra parte, el *pensamiento hablante*, que no es otro –para nuestro autor– que el del sentido común, “está ligado al tiempo” y “vive sobre todo la vida del otro” (Rosenzweig, 2005, p. 33); sin que pueda o quiera abandonar el suelo del que se alimenta, el *otro* es por excelencia quien fomenta el diálogo verdadero, y, ello, no sólo *cara a cara*, sino incluso en el propio hecho del decir. Y es que:

En el mismo momento en que se desarrolla el diálogo verdadero acontece algo; yo no sé por anticipado lo que el otro me dirá, porque de hecho yo aún no sé lo que yo mismo voy a decir, podría incluso ser que el otro abra el diálogo, e incluso es éste el caso en la mayor parte de los diálogos (Rosenzweig, 2005, p. 34).

Sin que pueda anticipar nada, el *pensamiento hablante* o dialógico del sentido común, tiene “que esperarlo todo, depender del otro para lo más propio” (Rosenzweig, 2005, p. 34). He aquí, pues, “la diferencia entre el viejo pensamiento y el nuevo, entre el pensamiento lógico y el pensamiento gramatical”. (Rosenzweig, 2005, p. 34).

[xi] Y es que sólo un pensar capaz de salir adelante del contacto con la filosofía puede sostener su saber con verdadera fortaleza. Condición ineluctable de un saber afanado en mostrar la fuerza y la vitalidad de su modo de conducirse es que no se amedrente ante lo que le impide expresarse, que no eluda cuanto lo problematiza, sino que sea capaz de sobreponerse a aquello que impide salir adelante, no sólo para poder decirse sin trabas, sino también para hacer manifiesto hasta qué grado puede fungir como verdadero sostén. Rosenzweig debe pues, romper con el *sistema de la filosofía*. Pero debe de hacerlo filosóficamente y en diálogo con ésta última. Sólo así puede el autor mostrar la potencia de “su pensamiento”. Precisamente porque “aquello” que el sentido común considera como suyo ha sido engullido por la filosofía, es necesario hacer notar ese “aquello” que si bien “posee” lo que se le adjudica está empero “más allá” del “encierro” en que se le pueda pretender tener. A partir del contacto con la filosofía y el consecuente abandono de su pretendida primacía se hace evidente lo mismo la remisión de la filosofía al *Ser* o la *esencia* como la imposibilidad de hacer sucumbir en los dominios de la filosofía los supuestos y las certidumbres con que convive el sentido común.

[xii] El presente artículo es tan sólo un paso en el camino de mostrar la tesis a que aquí me refiero.

[xiii] Esto es, frente a una lectura del cristianismo que comprende a éste en un sentido puramente monoteísta y en relación directa con el Todo del Estado (haciendo caso omiso de las implicaciones teológico-políticas que tiene para el cristianismo el supuesto de la fe en el Dios trino), y para la que todo lo religioso o secular participa del Espíritu Absoluto (que media, subyuga y pone a su servicio toda resistencia y diferencia), Rosenzweig apela –dicho con cuidado y de manera sencilla– a un *pensar creyente* que es dicho y asentido en singular, y que antes de ponerse a merced de la *razón histórica* la cuestiona a título de la emergencia incesante de la *novedad*. Es decir, apela no a la filosofía de Hegel que parece marcar el final de constantinismo cristiano, y ser empero –a la vez– la expresión misma de su prosecución (o si se quiere mejor, el presagio de su fin). No más la mediación hegeliana de todas las cosas, no más la asimilación absoluta que absorbe lo religioso y lo secular en lo indivisible, sino la resistencia decisiva de una oposición ajena a toda implicación en la historia del *Sentido* que todo lo incorpora.

Frente a la tentativa de una concepción del mundo que separa la esfera religiosa de la esfera secular al tiempo en que las une (Hegel), afirmando no sólo su carácter omniabarcante sino además demostrándolo, y que no vacila en justificar o, mejor, en ejercer la fuerza con miras de mostrar su universalidad o, aún más, su unilateralidad omnicomprendiva: la novedad incesante e instantánea del *suceso*, la apelación a un *tiempo del hoy* que impugna la idea de un progreso histórico, y que pone en el centro de atención la experiencia del ser humano singular, que vive y se angustia ante su muerte, que está abierto a la esperanza y al *Otro* y los *otros* que lo *llaman*. (Cfr., Fackenheim, 2008, pp. 22, 118, 157; Mos?s, 1997, pp. 20, 22, 24, 32).

[xiv] Mosés (1997) afirma: “Toda la economía de *La Estrella de la Redención* se articula alrededor del paso desde la existencia personal, dominada por la experiencia de la revelación, a la existencia colectiva, dominada por la experiencia de la redención” (p. 55).

[xv] Mientras que en la primera parte de *La Estrella de la redención*, Rosenzweig se las ve con dichas *totalidades lógicas* o *elementos*, y muestra que éstos no son sino *perpetuos*, en la segunda parte trata de la *ruta* por la que se vuelven *patentes*. Los títulos de los primeros dos volúmenes de *La*

Estrella de la Redención son elocuentes. El primero, *Los Elementos o el perpetuo antemundo*; el segundo, *La Ruta o el mundo siempre renovado*.

[xvi] Toda una tesis mostrar si este desplazamiento del punto de vista objetivo al punto de vista personal puede tener analogía con el desplazamiento del lenguaje lógico y/o conceptual al lenguaje narrativo y/o gramatical llevado a cabo por Rosenzweig en *La Estrella de la Redención*. Esto es, con el paso de la primera parte a la segunda parte de la obra. Y es que, si en efecto, en la configuración de *La Estrella de la Redención* se puede notar el reflejo de la vida del autor, no parece inadmisibles entrever en el paso del punto de vista objetivo al punto de vista personal cierta analogía con el uso del lenguaje que el pensador utiliza de la primera a la segunda parte de su obra capital. Pues, si en la primera parte de *La Estrella de la Redención*, el autor apela a un lenguaje lógico e intemporal, en la segunda parte apela a un lenguaje narrativo y que toma en serio el tiempo (pasado, presente y futuro). No parece pues, exagerado decir que en el momento en que Rosenzweig escribe las líneas sobre las que medito, se vislumbra ya el desplazamiento del *viejo pensamiento* al *nuevo pensamiento*.

[xvii] Para el momento en el que Rosenzweig escribe su *Carta a Meinecke*, *La Estrella de la Redención* ha sido escrita. En ésta, como Mosz (1997) dice:

Rosenzweig mostrará que no hay discurso “objetivo” sobre la verdad, sino que todo conocimiento se refiere a la verdad a partir de un punto determinado del espacio y de un momento determinado del tiempo. La verdad no es nunca un concepto absoluto, sino que se revela *hic et nunc*, siempre diferente, para sujetos que ya están situados en un punto determinado del mundo. Conocer consistirá no tanto en identificar objetos de conocimiento como en reconstruir el campo de visión en el que aparecen (p. 37).

Más adelante me referiré de modo somero al significado que Rosenzweig le da al conocimiento.

[xviii] Esto es, ya no el afán de alguien entregado a las disquisiciones abstractas del pensamiento filosófico, ávido de encontrar las respuestas a las preguntas no en el mundo ya dispuesto, sino en el camino “auténtico” de ese individuo que ha de separarse de las “ingenuidades” de los “otros”, y que apunta –siempre que puede y a pesar de todo– a subrayar qué es aquello que sí o no es “preciso reconocer”.

[xix] En verdad, la decisión de Rosenzweig de dirigirse a la “bóveda” en que busca sus respuestas, no es, a pesar de la relación estrecha de la filosofía con la teología cristiana un camino agotado. Tal y como el que nos presenta con su clara indiferencia –o deliberado rechazo– una buena parte de las filosofías afanadas en expresarse como haciendo de cuenta que sentada está la “superación” de dicha relación.

[xx] Es, de hecho, ese “ímpetu oscuro” que Rosenzweig reconoce como su judaísmo, uno de los motivos por los que el pensador no puede más seguir por la vía de los estudios universitarios, demasiado entregados a ímpetus menos oscuros y sí, por el contrario, más “claros” y “distintos”. Frente a las preferencias de los centros universitarios, hijos de la Ilustración y sus prejuicios, de las novedades irradiadas por la ciencia: los estudios todavía afanados en meditar sobre la importancia del mundo revelado parecen en verdad demasiado atrasados.

La fama de que goza el secularismo en México, en más de un sentido parece estar asentada –hasta la fecha– sobre el olvido y la indiferencia, sobre la miopía y el rechazo a poder vislumbrar los contenidos teológico-políticos sobre los que está fundado el país. Y esto ha sido acentuado por la “historia oficial” que se tendió a imponer desde los albores del liberalismo.

[xxi] Lo urgente no es la erudición, no es tampoco el deseo insaciable de saber, esa actitud inquieta e incoercible que abrumada por su propio regocijo, reniega de todo aquello en lo que los seres humanos singulares confían.

[xxii] Rosenzweig (2007) afirma:

El judío no es una parte limitada en él, que se delimita con otras limitaciones, sino una fuerza ya grande, ya pequeña, que sostiene y atraviesa la totalidad de su ser (...) esta fuerza, así como no se acota al interior del individuo judío, tampoco lo demarca hacia 'afuera'. Justamente, lo hace ser humano. Algo bastante raro para el cerebro miope de un nacionalista: este ser judío no es ninguna barrera que delimita a los judíos ante algo que se delimita a sí mismo. Sólo lo limitado puede encontrar sus límites en lo limitado. Lo ilimitado se pone límites sólo en lo ilimitado. El judío encuentra sus límites no en la condición de alemán o francés, sino únicamente en la de humano, que es algo tan ilimitado, algo tan humano como él mismo: en la del cristiano, en la del pagano. Sólo con ellos podría equipararse el judío. (p. 93).

[xxiii] Se comprende por qué, como adelante lo veré y aquí lo anticipo, “la existencia judía” podrá ser vista como una “categoría”.

[xxiv] Los pensadores judíos, desde tiempos de Filón asumen la misión de los profetas: resistencia a la *idolatría*, a todo legalismo y “entrega” que socave o pretenda suplantar a la experiencia.

[xxv] “Lo más lejano sólo se deja atrapar en lo más cercano, en lo eventualmente más cercano del momento correspondiente. Todo ‘plan’ es ya de antemano falso, precisamente porque (...) es un plan.” (Rosenzweig, 2007c, p. 100).

[xxvi] Lo lejano se resguarda en la distancia o se presta para, puede bien ser Dios supremamente poderoso –o infinito hasta la ausencia– que pensamiento crédulo de sí, bien una idea o un conjunto de ideas dispuestas a nuestra *entrega*, que todos aquellos conceptos y tendencias que tiende a ocupar el lugar en el que durante algún tiempo estuvo la confianza.

[xxvii] “He recibido el nuevo pensamiento en estos viejos términos judíos, de manera que lo he reproducido valiéndome de ellos”. (Rosenzweig, 2005, p. 40).

[xxviii] Tal es la lucha de los profetas contra el legalismo judío y su particularismo.

[xxix] Puede entenderse por qué para Emil Fackenheim –como lo indica García Baró en su prólogo a *La Estrella de la Redención*–, “el judaísmo del Exilio llega a su madurez intelectual extrema en Rosenzweig”. (Rosenzweig, 1997, p. 14).

[xxx] Soy consciente de lo problemático que es aquí referirme a este pensar como “científico”, justificarlo de modo sucinto en virtud de su “historicidad a-histórica”, por dar sentido “a lo que no tiene su origen de sentido sólo consigo”. También de lo sombrío que es sostener refiriéndome al lenguaje y de modo preciso a la palabra, que ésta es “señal de una promesa revelada como signo de lo infinito”. No obstante, si a ello me he aventurado, es empujado por el deseo de adelantar algunas de las temáticas que pueden ser abordadas en el camino de la elucidación del sentido común del autor. Pero, sobre todo, queriendo resaltar en estas palabras –así sea por la resistencia o el rechazo que provoquen– la envergadura de un pensar que, de cara al “pensar genuino” (Hegel) de la filosofía, pondera su amplitud y su alcance en la “lectura ‘independiente’ de sus términos”. En tal sentido, lo que aquí he señalado tiene su justificación en su contraparte, en la disposición a rechazar lo dicho en nombre de una época que, para el pensador, va de *Jonia a Jena*. La configuración de *La Estrella de la Redención* y el esfuerzo enorme que Rosenzweig despliega en ella para salir de la estructura de la filosofía, “no para seguir hablando en griego” sino para lograr “liberar la voz propia” (cristiana, judía e incluso pagana), asume el reto de confrontar a la filosofía en sus términos, de vitalizar las venas de la tradición propia, buscando hacerlas resonar por encima de su inserción al pensamiento del *Todo*.

[xxxi] Y esto último, no porque no haya contado con argumentaciones que se planteasen en una dirección opuesta, sino porque avalándose en la primacía de sus premisas, descartó lo que no se incorporase a su punto de partida. Sin importar si es la actividad cognoscitiva la que prefigura la realidad material o ésta la que precede al pensamiento, la posición desde la que se interroga por el

sentido del *Ser* no acepta con facilidad alteridad. Que la realidad sea pensable implica la tentativa de circunscripción de lo pensado. Ello es patente en la resistencia o negativa a aceptar supuestos ajenos a este *primado*, que, fungiendo como modelo lógico engulle todo lo que excede, integrándolo e identificándolo en el interior de su horizonte sistemático. El conocimiento como totalidad es vislumbrable en la subsunción de lo particular en lo general, en la resolución de lo diferente en *identidad*, en la constatación de lo singular como *Todo*. La marcha de la filosofía –que va de *Jonia a Jena*– denota con denuedo el afán por comprender la *ultimidad* de las cosas. Este esfuerzo es según Rosenzweig fundamentalmente idealista y encuentra su ejemplo más fehaciente y depurado en Hegel, pináculo del pensar omniabarcante.

[xxxii] De la angustia ante la muerte surge la fractura de la identidad entre *Ser* y *Pensar*, el des-quite de la tradición del *Logos* que es también “tradición de Poder” (Mosés, 1997, p. 32).

[xxxiii] La sociedad entendida como *ídolo* es el marco de toda referencia y de todo significado, el lugar común del que surgen y al que se dirigen todos los actos humanos. Convirtiéndose en uno con lo religioso, y restringiendo todo discernimiento sobre lo supernatural (Simone Weil), para la sociedad secular no hay *más allá* capaz de ayudar a lo que está *dentro* de ella. No es exagerado afirmar que la sociedad como “todo orgánico” precisa del *culto* a sí misma, tampoco, que es una de las más duras y difíciles supersticiones por reconocer, pues es sólo en ella –y sus instituciones– en quienes los “fieles” laicos “deben” confiar y seguir confiando. (Cfr. Calasso, 2016, pp. 32-37).