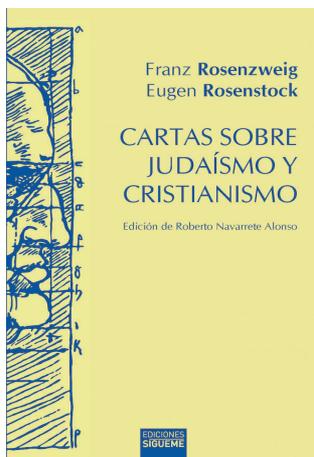


Cartas sobre judaísmo y cristianismo

ROSENZWEIG, F. & ROSENSTOCK, E.

*Edición de R. Navarrete Alonso,
Salamanca, Sigueme, 2016*



La correspondencia mantenida durante los años de la Gran Guerra entre el filósofo judío Franz Rosenzweig y el historiador del derecho y filósofo, también de origen judío pero convertido al protestantismo, Eugen Rosenstock, puede considerarse sin duda uno de los mayores testimonios históricos y espirituales de la época, así como uno de los documentos más valiosos para explorar la ambigua y tensa relación existente, por una parte, entre el judaísmo y el cristianismo, así como, por otra, entre la religión y la política. En este intercambio epistolar se abordan cuestiones que con mucho exceden el contexto concreto del que surgen y al que responden –el enfrentamiento, cordial pero no por ello menos intenso, entre dos amigos de origen judío con motivo de la reluctancia de uno de ellos, Rosenzweig, a convertirse al cristianismo, una vez que ya lo hubo hecho el otro, Rosenstock–, adentrándose cada uno de los correspondientes en una profunda interpretación de la historia universal con vistas a justificar su propia posición, siempre en divergente acuerdo con el otro.

El cuerpo del epistolario que constituye esta apasionada discusión viene precedido por una breve nota del propio Rosenstock en la que delinea de modo taquígráfico el “nuevo pensamiento” que Rosenzweig comienza a barruntar en las *Cartas* y que ambos, cada uno por su lado, elaborarán de manera sostenida. Pues, aunque la muerte truncase prematuramente la obra de Rosenzweig, no resulta aventurado afirmar que *La estrella de la redención* es ya un escrito de “madurez”, en el que ya están perfiladas y sistematizadas las intuiciones fundamentales que hicieron a Rosenzweig desmarcarse de la tradición filosófica “de Jonia a Jena”. Con mayor razón aún cabe decirlo en el caso de Rosenstock, quien en su exilio americano desplegará hasta su muerte (1973) una ingente y multiforme obra en la que abarcará temáticas tan diversas como la sociología, la lingüística, la historia, etc., atravesadas todas ellas por el aliento de la Revelación.

A continuación, el lector encuentra el documento que está en la raíz de y desata toda la polémica que ahora podemos reconstruir en castellano gracias a la presente edición: la carta de Rosenzweig a Rudolph Ehrenberg del 31 de octubre de 1913. En ella se nos describe de forma vívida y pregnante aquella “conversación nocturna de Leipzig” en la que Rosenstock habría disuadido a Rosenzweig de continuar por la senda del marcionismo –que se manifestaba, epidérmicamente, como un relativismo, pero que en el fondo consistía en un desgarramiento entre la Revelación y el mundo similar al del heresiarca gnóstico, ante el que Rosenzweig sólo fue retenido por la admonición severa que contra el gnosticismo representa el primer versículo de la Biblia– y le habría conminado a convertirse al cristianismo. Rosenzweig, aceptando la mayor (la necesidad de superar el marcionismo, fundamental para comprender el impulso del que nace su periplo filosófico tal y como revelan las últimas tendencias en los estudios rosenzweiguianos, eminentemente los de B. Pollock, a los que remite muy pertinentemente el editor en su estudio conclusivo), niega, sin embargo, la conclusión, por mucho que llegase a acariciar la idea de la conversión (eso sí, *como judío*, en la estela de las primeras generaciones de cristianos): “Seguiré siendo judío” es la respuesta de Rosenzweig ante la exigencia de su amigo y la declaración que abre el diálogo infinito en el que nos sumerge este libro.

Una de las grandes aportaciones de la presente traducción, amén de su innegable interés intrínseco, es sin duda su relevancia para el estudioso de cualquiera de las dos figuras que la protagonizan. Si bien Rosenzweig se ha ido abriendo paso lenta pero incesantemente en el mundo editorial hispanohablante (no en escasa medida gracias a la denodada labor de traducción e interpretación del editor, R. Navarrete), los recogidos en esta edición son los primeros textos de Rosenstock que ven la luz en lengua castellana y que bien pueden servir como introducción a la inquietud general de la que brotó su extensa obra y a las grandes líneas temáticas que la conforman.

Por otra parte, la correspondencia entre ambos pone en evidencia la decisiva fecundación recíproca que se produjo entre ambos pensadores, ninguno de los cuales es cabal y plenamente inteligible, por lo que de aquí se colige, sin el otro. Rosenstock, de formación histórica y jurídica, quien a la sazón estaba ya trabajando como *Privatdozent* dentro del ámbito de su especialidad académica, aprende de Rosenzweig, como él mismo dice, la osadía del filosofar. Esta lo llevará a elaborar un pensamiento tan *sui generis* (como es usual decirlo hoy: tan “interdisciplinar”), abarcando ámbitos tan distantes como complementarios que el *establishment* académico de Harvard, en donde recalca justo después de la II Guerra, lo rechazará, viéndose relegado por consiguiente a una pequeña universidad de provincias, el Dartmouth College, donde trabajará siguiendo el patrón del “nuevo pensamiento” hasta el final de sus días. Rosenzweig extrae de Rosenstock, por su parte, el afán por filosofar “en forma de calendario”, atendiendo, no al tiempo abstracto y lineal de la filosofía de la historia, sino a la nietzscheana “recurrencia de lo mismo”, a los repliegues y periodicidades en que el tiempo cristaliza en virtud de su origen en la vida social. Ambos, en definitiva, eran bien conscientes de la necesidad de reinventar la filosofía *post Hegel mortuum*, tras la recapitulación hegeliana del saber que, al concluir la “filosofía”, ha hecho del “filósofo” un individuo superfluo en su inercia doxográfico-profesoral. El filósofo, si quiere ser verdaderamente tal, ha de asumir el riesgo de arrojarse a las turbulentas aguas de la vida y de la historia, de las que nadie sale indemne por completo y que el concepto no puede reducir a unidad estable y omniabarcante.

De esta incertidumbre inicial –Rosenzweig confiesa no saber qué son en verdad, tanto el uno como el otro, una vez efectuado el tránsito al que acabamos de aludir, pues no cabe reconocerlos ni como eruditos ni como filósofos académicos– arranca una nueva experiencia intelectual abierta a los problemas infinitos que plantea lo real sin la salvaguardia de aparatos conceptuales previos que nos permitan encorsetarlo y limarle sus aristas. Como sentencia Rosenzweig en un raptó casi mariano –no en vano, Schelling, el Schelling que ofrece un contrapunto *positivo* y *fáctico* al panlogismo hegeliano, representa una de las figuras seminales del nuevo pensamiento, e intérpretes de Schelling y Marx, tan autorizados como metodológicamente alejados, como M. Frank, E. Dussel y G. Bensussan han rastreado por ello una cierta filiación schellinguiana de Marx–: “El *nous praktikos* debe ahora hacerlo todo, incluso pensar: el *nous theoretikos* ha dejado de ser una parte del alma *humana*” (p. 49). Se trataba, pues, como señala Rosenzweig, de dejar de filosofar, como hacía el idealismo, “en la forma del *alma*”, para pasar a hacerlo “en la forma del *mundo*”.

Tanto para Rosenstock como para Rosenzweig tal “deshegelianización” de la filosofía pasa ineludiblemente por un retorno a Kant, a quien Rosenstock, tras reco-

nocerle el mérito de haber comprendido la ineludabilidad conceptual de todo pensamiento enraizado en el lenguaje, llega a denominar “el mayor de los judíos” (p. 132), anticipándose con ello varias décadas a las lecturas de Jacques Derrida (sobre todo, en *Clamor* e “*Interpretations at war*. Kant, el judío, el alemán”) acerca del antisemitismo “filosófico” de Hegel y su crítica de las antinomias kantianas como puramente abstractas, negativas y unilaterales, así como refractarias a toda totalización.

No obstante, sería incorrecto encuadrar el nuevo pensamiento en el marco del neokantismo de la época, ante cuya deriva cientificista los dos correspondientes muestran una prudente cautela. Más complejas son, por el contrario, sus valoraciones de esa indispensable figura de la inteligencia alemana de principios de siglo que fue Hermann Cohen, el más eminente de los neokantianos. Por un lado, Rosenstock, aun reconociendo la honda impresión que en él ha dejado su vigorosa personalidad, le reprocha un vago y difuso cosmopolitismo en connivencia con los prejuicios ilustrados y liberales de la privacidad de la “fe” religiosa y la “racionalidad” del orden civil nacional, que darían lugar al difícil ensamblaje de *Deutschum* y *Judentum*. Rosenzweig, por su parte, protesta enérgicamente contra tal descalificación realzando la dimensión estrictamente crítica y filosófica de la obra de Cohen, y alegando que lo que Rosenstock presenta es más bien una caricatura de la Ilustración que sólo atiende a la tergiversación de su espíritu originario. Además, admira en el autor de *La religión de la razón* a uno de los primeros (tal vez, el primero) intelectuales europeos en haberse hecho cargo filosóficamente de las insólitas novedades que aporta la revelación bíblica, o Jerusalén, a la conceptualidad filosófica, o Atenas.

Universalidad y judaísmo son precisamente la piedra de escándalo para el cristiano Rosenstock, quien asume naturalmente la función pedagógica de Israel tan prolijamente discutida en la literatura patristica, pero le niega su vocación universal *post Christum natum*, tras el advenimiento del devenir *histórico* del cristianismo y el devenir *cristiana* de la historia. En este sentido es en el que Rosenstock le exige a Rosenzweig que, aun como judío, tome en serio el dogma cristiano de la *caecitas judaeorum* (recordemos que, hasta la constitución *Lumen gentium* y la declaración *Nostra aetate* del Vaticano II, en la liturgia católica de Viernes Santo aún se seguía orando *et pro perfidis Judaeis*), esto es, que incorpore a su propia elaboración del judaísmo la necesidad “económica” (en el sentido de la *oikonomía* soteriológica de los Padres griegos) de la “misión” cristiana (excluyendo desdeñosamente al Islam, hay que advertirlo); cosa que cumplirá Rosenzweig sobradamente en la *Estrella* al esgrimir la metáfora de la *estrella* (Israel) de cuyo fuego se alimentan los *rayos* (Iglesia) para difundir su luz.

Como nota Navarrete en su estudio conclusivo, no desemboca este proyecto (ni el de Rosenzweig ni el de Rosenstock) en una suerte de ecumenismo ingenuamente irenista: las fricciones ineliminables son asumidas como tales, pero, en virtud del *y* a cuyo través se vehicula el nuevo pensamiento, estas dejan de ser –sin perder un ápice de su polemicidad– una obstrucción al diálogo para convertirse, por el contrario, en su condición misma de posibilidad.

EUGENIO MUINELO PAZ

