

Rosenzweig: la temporalidad de la redención como principio teológico-político

Javier Toscano

Universidad de Paris IV-Sorbonne

Resumen: Este ensayo hace un análisis de la estructura de la temporalidad que Rosenzweig desarrolla sobre todo en su obra *La estrella de la redención* con el fin de ubicar, por una parte, un principio mesiánico con el que se organiza un ámbito teológico-político específico, y por otra, comprender la manera en que se refuncionalizan ciertos términos de la tradición profética judía para activar de manera concreta un sistema de pensamiento filosófico basado en la premisa de la otredad.

Palabras clave: temporalidad; redención; mesianismo; acto de fe; teología política

Abstract: "Rosenzweig: Temporality of Redemption as Theological-Political Principle" This essay analyses the temporal structure that Rosenzweig develops mainly in his work *The Star of Redemption* in order to locate, on one hand, a messianic principle that organizes a specific theologico-political realm, and on the other, to understand the way in which certain terms from the Judaic prophetic tradition are refuncionalized to activate in a concrete form a system of thought based on the premise of otherness.

Key words: temporality; redemption; messianism; act of faith; political theology

Presentación

El momento que vive el judaísmo en Europa, específicamente en Alemania, en el primer tercio del siglo XX, es singular y portentoso, tanto en sus impulsos teóricos como pragmáticos. En el plano filosófico, son varios y muy importantes los exponentes de un pensamiento germano-judío que impactaron de distintas maneras el ámbito intelectual de la época. Franz Rosenzweig fue uno de los primeros filósofos que investigó más a fondo y directamente las posibilidades de un sistema de pensamiento que estuviera en buena medida impregnado –fundamentado– por la experiencia cultural judía. Es cierto, este camino no se hubiera podido pensar –ni comentar– sin los antecedentes de un Schelling o un Nietzsche, y quizá fuera del marco que provee –incluso para disputarlo– la dialéctica hegeliana. En ese sentido, Rosenzweig genera una síntesis peculiar, cuyas resonancias alcanzan en buena medida la sensibilidad de otros pensadores posteriores¹. Y es que incluso si las visiones y opiniones sobre el judaísmo asimilado distan profundamente entre sí, varios autores encuentran temas y tratamientos comunes que dejarán sentir en sus propias experiencias de pensamiento. De todas formas, hay que advertirlo, la obra de Rosenzweig tiene aún ciertos resabios categoriales y metafísicos que otros estaban en camino de cuestionar. Sin embargo, lo que aquí buscamos al acercarnos a su visión es abrirnos a otra posibilidad, una en la que la experiencia del tiempo se reorganice de otra forma, bajo supuestos experienciales distintos, una lógica en la que los componentes éticos, estéticos y políticos juegan papeles importantes en una determinación de la experiencia del hombre en el mundo.

El siguiente texto es una búsqueda por acercarse a lo que constituye una forma de teología política basada en una organización específica de la temporalidad, y en el desplazamiento peculiar de un principio de excepción. Comenzaremos por hacer un breve repaso de la concepción de la temporalidad

¹ Walter Benjamin, por ejemplo, calificará la obra de Rosenzweig como “uno de los grandes trabajos de la academia alemana.” (Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, vol. III, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, pp. 169-71). Para Lévinas, Rosenzweig es un autor ineludible, tanto así que para él sería exagerado incluso “citarlo”, como se sabe que sugiere en el Prefacio a su *Totalidad e Infinito* de 1961. (cf. Lévinas, E., *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, París: Kluwer Academic, 1990, p. 14.)

en la tradición judía, así como de lo que implicó su irrupción en el mundo antiguo, para poder luego con ello entender la importante herencia con la que el pensamiento de Rosenzweig se vio investido.

I. La experiencia del tiempo del judaísmo en el mundo antiguo

Mircea Eliade refiere muy claramente lo que significó la emergencia de una religión revelada, monoteísta, para el conjunto de creencias del mundo antiguo². En una época en la que dominaba en los ritos religiosos un entendimiento cíclico o periódico del tiempo, irrumpió con el judaísmo una forma por la que ciertos sucesos se conformaron de una manera única, irrepetible, e irreversible. Para el judaísmo primitivo, toda calamidad que necesariamente trae el curso de los acontecimientos en la sucesión que hoy identificamos como “historia” era considerado como un castigo de Yahvé por los pecados a los que se había abandonado el pueblo elegido. Ninguna derrota militar, ningún desastre natural, ningún sufrimiento era absurdo, pues más bien era una sanción necesaria dirigida por Dios para que el pueblo judío cumpliera su destino. Cada vez que este vivía una época de paz y prosperidad económica relativa, se consideraba que se alejaba de las enseñanzas divinas; solo las catástrofes regresaban al pueblo a la fe del verdadero Dios. La aparición de los profetas no hizo sino reforzar y amplificar este modelo por medio de visiones aterradoras en las que anticipaban nuevos castigos de Yahvé al pueblo que no había podido conservar su fe. Y en la medida en que tales catástrofes efectivamente se realizaban, las profecías se validaban y los eventos históricos ganaban una significación religiosa. En ese sentido, gracias a los profetas que interpretaban los eventos contemporáneos a la luz de una fe rigurosa, la historia de estos eventos se transformó en una especie de teofanía negativa. La época de las profecías en el judaísmo primitivo es el inicio de una valorización de la historia, de manera que toda catástrofe no solo adquiere sentido, sino que incluso devela una coherencia secreta, íntima, que expresa la existencia de una voluntad divina única. Esto trae varias innovaciones en el pensamiento prototípico de la antigüedad. Mientras que para otros pueblos las divinidades eran figuras creadoras de gestos arquetípicos, titanes en sus propias luchas, de las que los hombres eran simples accesorios, para el judaísmo Dios es una personalidad que interviene sin cesar en la historia, que muestra su voluntad a través de las invasiones, las batallas, las derrotas. De la misma manera, las

² Cf. Eliade, M., *Le mythe de l'éternel retour*, Paris: Gallimard, 1969, pp. 120-30.

figuras históricas no aparecen como héroes mitológicos, sino como individuos que alguna vez existieron, dudaron, sufrieron. La cronología de los hechos se respeta en buena medida, y se genera un verdadero sentimiento del flujo del tiempo histórico y de los eventos que tienen lugar en él. Puede decirse así que los judíos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia (el pasado) como epifanía de Dios: incidencia de la divinidad en el tiempo del mundo. Esto es, pues, lo que implica el sentido profundo y ortodoxo de la revelación.

Pero no solo los profetas signaron la relación sagrada con los acontecimientos pasados o presentes. El mesianismo marca la relación con el futuro: es el anuncio de la regeneración que vendrá a reintegrar la pureza y la integridad original al mundo. Un orden temporal distinto se sitúa así no solo en el origen, en la creación, sino también hacia el final de la historia: escatología del tiempo. El mesianismo le da un sentido ulterior a los acontecimientos pasados y presentes, pues asegura que el mundo se salvará un día de una vez por todas, y que la historia cesará de existir. “La irreversibilidad de los eventos históricos y del tiempo se compensa por la limitación de la historia dentro del tiempo”³. La redención promete revertir el sufrimiento, terminar con la catástrofe que es la continuidad histórica. Eso ocasiona también que, como ha recalcado Yosef Yerushalmi, destrucción y redención queden dialécticamente vinculados. Se dice que “el día que el templo fue destruido, nació el mesías”⁴.

En términos filosóficos, sería un error contrastar la temporalidad judía y la griega caracterizando a la primera por una linealidad y a la segunda como cíclica⁵. Asistimos a un fenómeno mucho más sutil: la emergencia de

³ *Ibid.*, p. 129.

⁴ Yerushalmi, Y.H., *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle & Londres: UWP, 1996, p. 23.

⁵ Con todo, varias interpretaciones insistieron por algún tiempo en la oposición simplista lineal/cíclica para las concepciones judía y griega. Entre otras, cf. Cullman, O., *Christ and Time: the Primitive Christian Conception of Time and History*, Londres: SCM Press, 1951; Marsh, J., *The Fullness of Time*, Londres: SPCK, 1952; Bowman, T., *Hebrew Thought Compared with Greek*, Londres: SCM Press, 1960; Muilenburg, J., “The Biblical View of Time”, en: *The Harvard Theological Review*, LIV, 4(1961), pp. 225-252. Una actitud más sensata se halla en Barr, J., *Biblical Words for Time*, Londres: SCM Press, 1969, para quien el corpus bíblico y las estructuras lingüísticas son insuficientes para generar un concepto claro y distinto del tiempo, una precaución metodológica que hay que tomar en cuenta en este tipo de análisis, y con la que prevenimos nuestro propio desarrollo. En la obra más cercana de Trompf, G.W., *The Idea of Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation*, Berkeley: UCP, 1979, el autor se ve en dificultades al describir las festividades religiosas judías que tienen lugar anualmente bajo el modelo lineal que le atribuye a las mismas, lo que constituye un punto crítico de quiebre para este tipo de simplificaciones. (Cf. sobre todo

una concepción del tiempo como repetición en diferencia que se contrapone a la noción griega de repetición en identidad (como se elaboraba, por ejemplo, con los estoicos).

Esto tiene una consecuencia específica en la vivencia de la temporalidad, que puede resumirse con el ejemplo del sacrificio de Abraham. Como Eliade ha identificado⁶, el sacrificio de Abraham repite, desde un punto de vista formal, el sacrificio del primogénito que era frecuente en el mundo antiguo oriental. El primer hijo –se consideraba entonces– pertenecía a Dios. En el oriente arcaico, ciertas doncellas debían pasar una noche en el templo, después de la cual quedaban preñadas por la divinidad (en este caso por su representante: el sacerdote, o su enviado: un extranjero). El sacrificio del primogénito le reintegraba así a la divinidad lo que le pertenecía. Y la sangre joven regeneraba la energía de una divinidad vieja, agotada. En un cierto sentido, Isaac era también hijo de Dios, porque había sido ofrecido a Abraham y a Sarah cuando esta ya había pasado hace mucho la edad fértil. Pero Isaac había sido producto de la fe, era hijo de la promesa y de la fe. Su sacrificio por parte de Abraham, aunque se asemeja a los sacrificios de los primogénitos del mundo paleo-semítico, se diferencia radicalmente por su contenido. Y por tanto, cuando la divinidad exige el sacrificio a Abraham, lo que en otras culturas hubiera sido habitual, se convierte aquí en un acto de fe. Abraham no comprende la razón del sacrificio, y, sin embargo, lo cumple, porque es Yahvé quién lo ha ordenado. Pero a partir de este acto, aparentemente absurdo, Abraham funda la experiencia religiosa judía de la fe. En ella, el acto de fe es un instante de afirmación del individuo frente a una fuerza que lo trasciende, para constatar un evento en el curso de la historia en el que Dios se revela. O para decirlo de otra manera, en el acto de fe, el individuo consigue por un instante un quiebre en el orden de la temporalidad cronológica en el que se inserta la eternidad (entendida esta de manera amplia como lo otro del tiempo), a la vez que le sirve a Dios como vehículo para que se revele en la sucesión del tiempo terrenal. El acto de fe se configura así como la contrapartida de la revelación: su complemento, y la acción que, orientada al futuro, anticipa la posibilidad más concreta de la redención. Así pues, la estructura del acto de fe permite la presentación de lo eterno en el seno de la sucesión cronológica. Pero no solo eso. Cada acto de

pp. 116-20, 134-9, 156-64). Un acercamiento terminológico más reciente y más sólido en Beckwith, R.T., *Calendar, Chronology and Worship. Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden-Boston: Brill, 2005.

⁶ Cf. Eliade, M., o.c., pp. 126-128.

fe posterior de un individuo que profese la religión judía conecta a su vez con el acto originario de Abraham, con lo que el judaísmo puede lograr la fundación de una comunidad trans-histórica a través del tiempo. En ese sentido, el acto de fe, tan breve y fugaz como pueda ser, es ya en sí mismo un momento constitutivo de comunidad. Y en esa afirmación de un individuo que accede a lo a-crónico, al ámbito de la otredad del tiempo, el instante oportuno –el momento del kairós griego– se eleva a un estatuto religioso y fundacional que no había alcanzado anteriormente bajo ninguna otra cultura.

Ahora bien, aunque con el judaísmo primitivo la historia de un pueblo se vuelve parte efectiva de su escritura sagrada, la confección del canon bíblico en los albores del siglo II termina con ese proceso de historización. La época de los profetas da lugar al tiempo de los rabinos, intérpretes que se acercaban a los textos sagrados para extraer ejemplos de vida y generar lecturas que iluminaran el presente, siempre envuelto en un velo de caos y desasosiego. Pero para los rabinos, la precisión histórica ya no era un tema de cuidado, las suyas eran lecturas atemporales, lo que daba lugar a pliegues fantásticos en la sucesión cronológica, anacronismos implícitos, diálogos imposibles entre personajes y épocas, reinvencciones y reinterpretaciones variadas; toda una serie de prácticas de una plasticidad temporal en las que trataban de hacer vivir el espíritu del pueblo en exilio. Con todo, la Biblia no era para los rabinos un archivo del pasado, sino una serie de patrones revelados de la historia sagrada. Para ellos era claro que esa historia tenía un propósito –el establecimiento del reino de Dios en la tierra– y se veían a sí mismos como exegetas cuya responsabilidad era seguir las latencias de una historia secreta bajo la superficie del mundo manifiesto. Para ello ya no requerían de nuevos relatos, que dieran testimonio de su propio tiempo, sino de nuevas lecturas, que les dieran la clave del tiempo en que vivían. Esta forma de acercarse al pasado habría de continuar impasiblemente, hasta que, entre el final del Renacimiento y los inicios de la Ilustración, una nueva conciencia sobre su propio pasado comenzó a emerger. *La estrella de la redención* de Rosenzweig es uno de los momentos culminantes en que esa tradición se abre en una nueva dirección.

II. La diferencia específica del judaísmo frente al cristianismo según Rosenzweig

Nos dirigiremos ahora a analizar de qué manera el proyecto de Rosenzweig se estructura a partir de la tradición profética judaica, y a la vez se diferencia de ella. Comenzaremos por examinar la forma general en que

para el filósofo se conjugan dos modelos de pensar la historia, y poco a poco entraremos en las sutilidades de un sistema de los tiempos que tiene en la posibilidad de la redención (y sus consecuencias políticas) su punto culminante, su precipitación.

Metodológicamente, *La estrella* de Rosenzweig puede entenderse como un ejercicio de fenomenología de la religión⁷. Uno de los componentes más importantes en este camino es el de la delimitación de la experiencia del tiempo del judaísmo, que se diferencia de la experiencia del mismo que proporciona el cristianismo. En un inicio, este es sobre todo el reconocimiento de un marco cultural, que en el orden del argumento hacia una forma de entender la política podría parecer una petición de principio, si luego no tuviera su transformación en cuanto activo filosófico dentro de un sistema específico de pensamiento, como lo veremos. Así pues, para Rosenzweig, el individuo formado en la fe cristiana queda designado por una “vía”, en la que se concibe siempre más o menos como un “pagano en camino de devenir cristiano”⁸. Por su parte, el individuo formado en la fe judía solo puede configurarse como tal en una “vida” en la que se percibe a sí mismo como parte de una comunidad que se inscribe en la continuidad de las generaciones. El judío nace; el cristiano se hace⁹. Desde este punto de vista, el judío se sumerge en una suspensión del tiempo que identifica como un sentimiento de “eternidad”, pues se retira de la historia de las naciones, de su cultura y de sus guerras, para dar testimonio de su inamovible sujeción a las enseñanzas de la Torah. El cristiano, por su parte, busca vencer el tiempo histórico trabajando en su seno, con el fin de elevarse por encima del mismo y de conferir al conjunto del mundo la confesión cristiana¹⁰. En este sentido, la experiencia judía de la anticipación de la redención es la de una eternidad ya vivida colectivamente en el tiempo periódico de un año litúrgico que no está apegado a los ritmos de la historia: el Mesías no ha llegado aún, pero anticipando su llegada en cualquier momento, la comunidad se alista ya a recibirlo, está volcada siempre ya hacia Dios. Por el contrario, el cristianismo se toma en serio la historia cronológica del mundo –es lo que aprendió a hacer a partir del legado profético del judaísmo– por lo que

⁷ Para este desarrollo cf. Gordon, E., *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, Berkeley & Los Angeles: UCP, 2003, pp. 138-143.

⁸ Ricœur, P., “La ‘figure’ dans L’Etoile de la Rédemption de Franz Rosenzweig” (1988), en: *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, París: Seuil, 1994, p. 64.

⁹ Cf. Rosenzweig, F., *Der Stern der Erlösung*, Raffelt, A. (ed.), Friburgo: Universitätsbibliothek, 2002, p. 441.

¹⁰ Cf. Yerushalmi, Y.H., o.c., p. 93.

su experiencia de eternidad ha de ser co-extensiva a la sucesión cronológica, en vez de aparecer encerrada en ella misma: de la Encarnación del verbo a la llegada del Juicio Final, el cristiano atraviesa el mundo fundando culturas y Estados, transformando culturas paganas en sociedades cristianas. “Así, la cristiandad toma el control del tiempo al hacer del momento una época que-hace-época. Desde el nacimiento de Cristo, solo hay presente... Todo lo que precedió al nacimiento de Cristo, incluyendo los profetas y los oráculos sibilinos, son historia pasada, ya detenida de una vez y para siempre. Y el futuro, pendiente inciertamente pero inexorablemente atrayente, es el Juicio Final”¹¹. Rosenzweig identifica progresivamente al cristianismo con la historia del mundo; la fe cristiana implica un dominio del tiempo desde el interior. El judaísmo, en cambio, le da la espalda a ese suceder temporal. El cristiano quiere ganarse la eternidad, es su consuelo; el judío vive ya en ella, y solo espera que el mundo llegue a su fin para entregar sus cuentas.

Pero las diferencias en la experiencia de la temporalidad no acaban allí. Para los judíos de aquella época, la profecía estaba ligada a la tierra –la tierra prometida– y no, como para los cristianos, al tiempo –en el día de la reencarnación. Y a la inversa, la noción de identidad del pueblo se fundaba en el judaísmo en las raíces del tiempo, mientras que para los pueblos cristianos esta pasa por nociones territoriales: cercanía, lengua, parecido morfológico y dominio político. Es por eso que, según Rosenzweig, el periodo de creación de los Estados-nación en el siglo XIX constituyó una continuidad de la fe religiosa cristiana, un paso más en el carácter de expansión de su mensaje ecuménico^{12/13}. Pero quizá la divergencia más importante que encontramos entre ambos caminos sea en torno a la noción de redención. De acuerdo con Rosenzweig, no existe en el cristianismo una celebración de la redención en

¹¹ Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, p.377.

¹² Es por ello también que en el seno del judaísmo se combatió muchas veces el mesianismo activista que buscaba una redención “en el curso mismo de la historia”. Y es también esta la razón por la que la corriente sionista de principios del siglo XX, así como el establecimiento del Estado de Israel, comportan verdaderos retos e interrogantes en el nivel teológico de esta fe. (Cf. Yerushalmi Y.H., *o.c.*, p. 24).

¹³ Rosenzweig se expande en el tema del nacionalismo como continuación de la cristianización en un momento importante de sus intercambios epistolares. En una carta escribe: “El sentido del nacionalismo es que los pueblos no se contentan más de creer que son de un origen divino (creencia que tenían ya los pueblos paganos), sino también que están en marcha hacia Dios. Como esta creencia es la base de todos los estados modernos, es inevitable que a 1789 le siga 1914-1917; y muchos otros ‘de... hasta’ no faltarán aquí” (Rosenzweig, F., “Der Mensch und sein Werk”, *Briefe und Tagebücher*, vol. I, Rosenzweig, F. y E. Rosenzweig-Scheinmann (eds.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1979, p.281; en adelante, MW).

sentido estricto. Para esa fe, la redención ya tuvo lugar con la aparición de Cristo en la Tierra –el redentor– al menos en el momento de su crucifixión, y quizá más precisamente, desde su nacimiento mismo. Por tanto, en la conciencia cristiana, todo se congrega alrededor del principio y para el principio, y la distinción entre revelación y redención se oscurece. Mientras que en el judaísmo las ideas de creación y revelación se conjuntan con la de redención solo al final de los tiempos, en el cristianismo la redención es prácticamente parte del momento inicial, un fragmento de la creación que en un momento determinado se revela¹⁴. Evidentemente, la diferencia no es banal. Y la relación de la redención para ambos cultos no termina en su negación de una parte y afirmación en la otra. En la medida en que la redención es para Rosenzweig “la siembra de la eternidad en lo vivo”¹⁵, esta característica funda la base de buena parte de la articulación de su sistema de pensamiento, tal como veremos en lo que sigue.

III. El judaísmo como método o el sistema de la filosofía en clave mesiánica

En palabras de su propio autor, *La estrella de la redención* no es un libro judío o sobre el judaísmo, sino un sistema de filosofía en toda la extensión de la palabra¹⁶. ¿Cuál es entonces la razón de que explore tan a fondo la idea del judaísmo religioso sobre la que pretende fundarse? ¿Por qué hacer un énfasis en la contraposición con el cristianismo? Tal vez ambas preguntas se respondan en una sola afirmación, una clave tangencial bajo la que hay que leer toda esa obra. Rosenzweig es contundente: “el judaísmo es mi método, y no mi objeto”¹⁷.

Si esto es así, *La estrella* es el despliegue de una metodología en la que se lleva a cabo una meditación crítica sobre las condiciones mismas de la acción a partir de un ordenamiento otro del tiempo, un orden que se funda en un principio específico: la posibilidad de acceso a la eternidad, según lo constata la experiencia cultural de un pueblo. Esto es así porque la redención en el judaísmo es un acto no acometido, una promesa futura y postergada,

¹⁴ Cf. Rosenzweig F., *La estrella de la redención*, p. 409.

¹⁵ *Ibid.*, p. 410.

¹⁶ Cf. MW, pp. 185 y 400.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 720. Esto es lo que Lévinas desarrolla justamente a partir de una interpretación de Rosenzweig cuando en uno de sus artículos sobre aquel, describe el sentido del judaísmo como “categoría del ser”, (cf. Lévinas, E., “Entre deux mondes (La voie de Franz Rosenzweig)”, en: *Difficile Liberté*, París: Albin Michel, 1976, pp. 253-281. Cf. también nota 52 más abajo.)

“que hace que el pensamiento de eternidad, que parecía contenerse en la copa del instante, llegue al tope y se desborde sobre la orilla”. En ese sentido, “la eternidad no es más que esto: que el tiempo ya no tiene derecho a un lugar entre el momento presente y la consumación, y que todo el futuro debe aprehenderse hoy”¹⁸. Ahora bien, el programa de Rosenzweig desarrolla sobre la noción de la temporalidad un sistema que es primordial explicitar para entender el sustento profundo y la originalidad de su pensamiento, eso que hace del judaísmo una metodología sin duda peculiar. A continuación, nos abocaremos al examen de sus elementos centrales, con el fin de entender hacia el final cómo se articulan en un pensamiento político particular.

IV. Temporalidad (I): creación y revelación

Rosenzweig mismo es puntual en designar la temporalidad como uno de los componentes centrales de su sistema en tanto una nueva forma de pensar. En su texto *El nuevo pensamiento (Das neue Denken)* de 1925, que constituye una especie de prolegómeno para acometer una lectura de *La estrella*, la diferencia entre el pensamiento anterior –la tradición filosófica– y el nuevo que él pretende inaugurar se caracterizaría en tres puntos: el pensamiento anterior es lógico y atemporal, el nuevo, gramático y ligado al tiempo; el pensamiento anterior es un diálogo a lo mucho interno, autosuficiente, el nuevo, un habla que se dirige a los demás; el pensamiento anterior es un mundo de sustancias, el nuevo, un mundo de relaciones. En pocas palabras: el sistema de Rosenzweig quiere tomar en serio al tiempo (*Ernstnehmen der Zeit*). Y es que, para él, “[l]o que ha hecho Dios, lo que hace, lo que hará, lo que le ha sucedido al mundo, lo que le sucederá, lo que le ha sucedido al hombre, lo que le sucederá –es imposible separar todo eso de su temporalidad (*Zeilichkeit*)...”¹⁹. Más que un nuevo contenido, este cambio radica en el desarrollo de una perspectiva diferente, que conlleva un cambio de método. Rosenzweig designa este método como el de la “narración” o el “habla” (*Methode des Erzählens / des Sprechens*), y describe que, al contrario de la filosofía anterior, con este método no se quiere saber cómo el ser ha sido (*wie es “eigentlich” gewesen*), sino cómo el ser se ha acercado (*zugegangen*). Así pues, el diálogo y la narrativa vinculan la temporalidad con el lenguaje, pues quien quiere narrar

¹⁸ Ambas citas son de Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, pp. 364-365.

¹⁹ Rosenzweig, F., *Zweistromland*, Berlín/Viena: Philo Verlagsgesellschaft, 2001, pp. 221 y 223; en adelante, Z.

no puede desprenderse del tiempo en el que la narración se sucede²⁰. Pero a la vez conectan con la posibilidad explícita del instante, pues al pensar de esta nueva manera el hombre descubre que “el conocer en cada instante está ligado a ese instante, y puede hacer que el pasado no sea aún pasado y el futuro no sea futuro todavía (*kann seine Vergangenheit nicht unvergangen, seine Zukunft nicht unzukünftig machen*)”²¹. El diálogo está ligado al tiempo, se nutre del tiempo, se abre al tiempo del otro; y esto porque no tiene un plan previsto, “no sabe de antemano nada de lo que pasará, deja que otros den las notas (*Stichwörter*). Vive de la vida de otros, sea del escucha de la narración, del respondiente de un diálogo a dos, o del co-hablante (*Mitsprecher*) del coro”²². En el diálogo se abre el núcleo de significación de la temporalidad, el secreto del instante. Ahora bien, si este método puede denominarse de alguna manera el del judaísmo, como habíamos visto antes, es porque para Rosenzweig “el problema cultural del judaísmo en todos sus niveles y en todas sus formas es la pregunta vital judía por el instante”²³, y este puede incurrir en cualquier momento de ese diálogo: es el acontecimiento de y por la palabra en la que dos se encuentran.

La relevancia de estos temas se plasma sobre la arquitectura de *La estrella* de una manera peculiar. A cada una de las partes de ese libro le corresponde una forma del tiempo por la forma característica en que se entrelazan sus elementos: Dios, el mundo y el hombre. En *Das neue Denken*, Rosenzweig lo deja en claro: “se narra realmente solo en el primer libro, el del pasado. En el presente, la narración deja su lugar al intercambio hablado sin mediación (*unmittelbaren Wechselrede*), pues no puede hablarse de un presentarse, ni de los hombres ni de Dios, en la tercera persona, estos solo pueden escuchar y aquel ser interpelado (*sie können nur gehört und angesprochen werden*). Y en

²⁰ Como escribe Jörg Kohr: “Es en el medio del lenguaje, no en el del pensamiento, que se deja aprehender la realidad en su temporalidad y en su relacionalidad... Este permite aclarar no solo la relación entre la creación y la revelación, sino que apunta a la venidera, pero aún faltante, redención, pues solo al final habrá una única lengua de los hombres.” (Kohr, J., “Gott selbst muss das letzte Wort sprechen...”, en: *Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweig*, Friburgo/München: Karl Alber, 2008, p. 112).

²¹ *Z*, p. 221.

²² *Ibid.*, p. 223.

²³ *Ibid.*, p. 30. En esto coincide también Lévinas, para quien el judaísmo, a través del mandamiento del amor al prójimo (un tema tomado de Rosenzweig, como veremos), “significa la experiencia de un presente eterno... [Es] la producción de aquello que Heidegger llamará ‘el éxtasis del presente’ (Lévinas E., “Entre deux mondes (La voie de Franz Rosenzweig)”, pp. 266-267).

el libro del futuro domina el habla del coro, pues el avenir registra al particular dónde y cuándo este puede decir ‘nosotros’²⁴.

Este sistema se abre y expone en la segunda parte de *La estrella*, al situarse sus elementos en una relación explícita (la creación es una relación de Dios y el mundo; la revelación, de Dios y el hombre; la redención, del hombre y el mundo). No es por ello extraño que sea en esta segunda parte, justo la de la revelación, en que el sistema se expresa: ese es su principio. De esta sección se desprenden al menos dos formas de organización de la temporalidad para el sistema de pensamiento de Rosenzweig. Una primera forma de estructurar un sistema de los tiempos viene por la temporalidad implícita de cada uno de los elementos involucrados. Puede decirse que, mientras Dios y el hombre son –el primero como ser eterno, el segundo como ser devenido–, el mundo siempre deviene. Es decir, en la investigación de la revelación se implica el mundo en su modo de manifestarse, por el que siempre adviene antes de ser algo definitivo, y nunca cesa de estar llegando. Este mundo se revela antes de toda esencia, aparece como un conjunto caótico cuyo ser se efectúa, en última instancia, por el hombre, en esa otra relación modal que es la redención. Por medio de la revelación, el hombre aparece a sí mismo como un exceso con respecto a la mera criatura, algo más que una pura cosa creada; el mundo, en esa misma relación, queda al contrario en falta. Y como escribe Gérard Bensussan: “La multiplicidad [del mundo], su discontinuidad fenoménica, debe ser sancionada por un acto que lo asegure en su esencia. Este acto, esta actividad le advienen de Dios en la creación, y del hombre en la redención. Decir que se manifiesta antes de ser, que es dentro de una heterogeneidad pasiva antes de valer como mundo, es volver a decir que el mundo está inacabado, que el inacabamiento es su esencia... La experiencia inmediata que tenemos del mundo es su inacabamiento, y esta experiencia del inacabamiento del mundo no es otra que la misma experiencia humana del tiempo. El presente gramatical verbaliza el instante e instantaneiza la experiencia. El pasado del mundo se me presenta como estando-ahí, de su inicio a su fin, en el conocimiento que de él me construyo. El futuro es un movimiento mismo del mundo en tanto que este es un venir, el “mundo que viene” de la tradición judía ..., un mundo perpetuamente en sufrimiento por verse acabado, en búsqueda de esta venida en él de otro”²⁵. De aquí se desprenden de inicio dos términos

²⁴ Z, p. 222.

²⁵ Bensussan, G., *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, París: Hermann, 2009, p. 77.

clave: el futuro y la espera. Esta última no implica una mera pasividad ni una indiferencia, antes bien, es una sensibilidad exacerbada, una errancia por el mundo y su historia, un trabajo de la (im)paciencia por el que otro mundo crece dentro del seno de este mismo. Por su parte, el futuro es un plano en el que ha de llevarse a cabo el acabamiento del mundo, su devenir infinito y eterno. El futuro es así el plano en el que convergen dos tipos de temporalidad, la del hombre y la del mundo, para lograr la eternización del uno en el otro.

Otra forma de estructurar el tiempo viene dada por la temporalidad de los eventos –creación, revelación, redención– en los que los elementos se articulan. La creación se sitúa como un pasado, un antes que todo. “En el inicio: Dios creó” (*Der Anfang ist: Gott schuf*)²⁶: En el tiempo pasado del verbo se marca un hecho consumado. Así pues, en el inicio no hubo discurso ni acaecer del lenguaje –como sí lo habrá en la revelación–, sino un hecho. Rosenzweig hace un análisis gramatical de la estructura en la que aparece la palabra divina, diferenciando ahí por completo la creación de la revelación: “el creador se revela a sí mismo en el acto de creación; la palabra creadora no es la del revelador que se revela esta revelación, sino definitivamente también un hecho creativo del creador”²⁷.

A la vez, la creación es aquello que nos deja un mundo de multiplicidades, todas ellas marcadas por la muerte. La muerte es la estipulación de que las cosas acaban, así como de que en su fin todo adquiere su identidad. Pero en tanto pro-puesta y pos-puesta, la muerte de las cosas en un momento de su futuro es lo que signa también su inacabamiento para un momento dado, esto es, su incompletud definitiva en tanto esa muerte no llegue, en tanto la idea misma de la muerte no se disipe del mundo. Pero eso no es todo. Para Rosenzweig, si el mundo es creado por Dios, esto quiere decir que no emana de él, y por tanto, que es cualitativamente distinto de la divinidad. Esto es un punto diferencial respecto al idealismo, sobre todo en su momento hegeliano, en esa historia peculiar de la metafísica que se desarrolla de Parménides a Hegel²⁸. En la idea de la creación se ancla una investigación del ser en su dimensión redentora, escatológica, opuesta a una forma de desarrollo progresiva y teleológica.

Por su parte, la experiencia de la revelación, como instancia dialógica del lenguaje, se tiene que entender como una oposición a esa muerte que

²⁶ Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, p. 124.

²⁷ *Ibid.*, p 172.

²⁸ *Ibid.*, p. 51.

atraviesa el mundo: se trata aquí entonces del amor. Solo el diálogo que funda el presente puede producir una verdadera comunicación, porque aquí se encuentra una apertura definitiva hacia el otro, o lo que es lo mismo: una aproximación que se constituye como un acto de fe. El acto de fe que se da en el amor abre al hombre a una “verdad sobrehumana”: “En ningún caso puede el amor ser ‘puramente humano’. En tanto que habla –y debe hablar, pues no hay otra cosa que hable fuera de sí (*Heraussprechen*) que el lenguaje del amor–, así, en tanto que habla, se vuelve ya algo superhumano (*Übermenschliches*), porque la sensualidad de las palabras está al tope de su sentido divino; el amor es, como el lenguaje mismo, sensual-supersensual. O de otra manera: la semejanza (*Gleichnis*) no es en ella accesorio decorativo, sino esencia. Todo lo transitorio puede ser solo una semejanza; pero el amor no es ‘solo’, sino completa y esencial y únicamente semejanza: pues es solo aparentemente transitorio, y en realidad eterno”²⁹.

Con referencias explícitas al Cantar de los Cantares bíblico, la revelación rosenzweigiana se articula en torno a una gramática del Eros. El amor, estar en-amorado, es la fuerza suprema capaz de transformar al Yo, liberándolo de sus propios pensamientos y obsesiones con la libertad individual. Este tema conecta explícitamente con algunos problemas poco frecuentados de la historia de la filosofía: la *philia* en Aristóteles³⁰, el amor en Agustín³¹, incluso la libido en Freud³². Para Agustín, por ejemplo, el amor sobrepasa a todas las virtudes paganas, pues solo el amor puede doblegar al Yo. Podemos ser valorosos, atemperados, pero no podemos ser amor: siempre estamos en el amor. Estar en-amorado es admitir la prioridad gramatical de la segunda persona sobre la primera³³. El amor en la revelación constituye así el punto de pivote en el

²⁹ *Ibid.*, p 224.

³⁰ Sobre todo, por ejemplo, en *Ética* 1126b21 y en *Retórica* 1380b36–1381a2.

³¹ Sobre todo en *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1, 30, 63 (ML 32, 1336); *De Quantitate Animae* 34, 78 (ML 32, 1078), sin mencionar las irrupciones de la noción del amor en las *Confesiones*, por ejemplo, en 10, 29, 40 (CC 27, 176).

³² Como esta se expresa, por ejemplo, en *El malestar de la civilización* de Freud (Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, Viena: Psychoanalytischer Verlag, 1930).

³³ Los pliegues de este gran tema rosenzweigiano se empiezan apenas a investigar. Para un trabajo que explora el tema del amor en su sentido más inmediato, como amor de pareja, cf. Mitscherlich, O., “Der Gleichnischarakter der Liebe”, en: Brasser, Martin y Hans Martin Dober (eds.), *Wir un die Anderen*, Friburgo: Karl Alber, 2010, pp. 84-95; para un ensayo que traza las líneas del amor como deseo y acercamiento social, cf. Garrido-Maturano, A., “Das Erwachen des Verlanges. Eine phänomenologische Analyse der Beziehung Ich-Du und Wir Ihr im Stern der Erlösung”, en: *Wir un die Anderen*, Friburgo: Karl Alber, 2010, pp. 96-113. Un ensayo que compara la constitución del “nosotros” a partir del momento del amor al prójimo en Cohen y Rosenzweig, es el de Leconte, M., “Unterwegs zum Mitmenschen. Liebe

sistema de Rosenzweig. Queda inscrito como un símbolo de la vida en medio de todo aquello que está impregnado de muerte. Y constituye un reflejo de la eternidad que se extiende en el curso del calendario y las estructuras rituales de la vida terrestre. La tercera parte de *La estrella*, la redención, repetirá en su descripción de la eternidad buena parte del flujo del tiempo que de aquí se origina. Aunque con todo, en la redención la eternidad apuntará, como veremos, a una fuente radicalmente otra como un punto de apoyo desde el cual emprender el quiebre de la cronología histórica desde un principio político determinante.

V. Temporalidad (II): La redención y el principio de una teología política basada en el amor al prójimo

En una sutil interpretación en torno a *La estrella*, Eli Gordon estima que el propósito central de Rosenzweig en esa obra es el de exponer “un nuevo concepto de redención que se corresponda con el deseo humano post-metafísico de permanecer en el mundo”³⁴. Esto es, si en un modelo de interpretación ortodoxa la redención ha de verse como una salida metafísica, trascendental, del mundo y lo dado, Rosenzweig busca desarrollar un modelo alternativo basado en la premisa irrecusable de que ser humano es fundamentalmente desenvolverse como un ser-en-el-mundo-inacabado. ¿Cómo puede entonces desarrollarse este concepto bajo tal perspectiva? La clave está en la manera en la que el tiempo y el mundo se vinculan con la idea de la eternidad. Hemos seguido ya el trabajo que Rosenzweig se toma para elaborar la singularidad temporal que se devela en la experiencia del judaísmo frente al cristianismo. Lo que busca con ello es construir un sistema del tiempo en el que la eternidad no sea, por una parte, una negatividad de la sucesión cronológica, un no-tiempo, por decirlo así, sin que tampoco se construya, por otra parte, como exclusión de una noción (eternidad) en detrimento de la otra (cronología). En sí, la única noción viable de la eternidad para el sistema que Rosenzweig tiene en mente es una en la que esta conviva –que sea inclusiva– con la sucesión cronológica, pero no, de nuevo, en una disyuntiva, a la manera de “o este o lo otro”, o en la representación de un contenedor y un contenido, sino en la confección de un sistema intensivo que solo puede tener por consecuencia la modificación

des Nächsten und Mit-Leid in der Spätphilosophie Cohens und im *Stern der Erlösung* Rosenzweigs”, en: *Wir un die Anderen*, Friburgo: Karl Alber, 2010, pp. 114-128.

³⁴ Gordon, E., o.c., p. 149.

de una noción tradicional de la temporalidad. De una manera, uno puede “hacerse de la eternidad desde el tiempo (desde la sucesión temporal)” solo en cuanto exista la posibilidad de una forma eterna de ser que sea compatible, y pretendidamente operativa, dentro del horizonte temporal. La última sección de la Parte II de *La estrella*, intitulada con el oxímoron de “Los tiempos de la eternidad” (*die Zeiten der Ewigkeit*), constituye un intento de articular con el lenguaje disponible algunos conceptos que se contrapongan a la tradición metafísica tradicional. Fórmulas como “eternidad dentro del tiempo” (*Ewigkeit in der Zeit*) o “eternidad terrenal” (*irdische Ewigkeit*) son aglomerados que tratan de llevar al límite esta expansión conceptual. Rosenzweig llega al extremo de pensar que “la eternidad, al encontrar su aceptación en el tiempo, se vuelve ella misma – tiempo”³⁵, una formulación que en la consecuencia del plano lógico anularía lo que el autor quiere conseguir, y que a la vez muestra las contrariedades de su intento, las tensiones de su metodología.

Con todo, el problema puede reconstituirse de otra manera. En realidad, la incompatibilidad aparente se produce en el momento en que se quiere hacer de la cronología secuencial y la eternidad una comunión absoluta, a la vez que se les mantiene en una diferencia radical dentro del plano ontológico. Estratégicamente, sin embargo, lo que Rosenzweig quiere conseguir se puede explicar de otra manera. Para ello, la eternidad debería poder situarse como una modalidad, una forma de ser, que haga del todo un sistema inmanente de los tiempos, tal como el autor lo proyecta (incluso a pesar de que algunas de sus descripciones no pueden desprenderse por completo del ámbito trascendente de la metafísica clásica). Si concedemos esta lectura, los tres elementos centrales de *La estrella* –Dios, el mundo, el hombre– se dejan ver de la siguiente manera: para Dios, la redención implica el retorno a la eternidad después de su revelación en el tiempo, a través de la fe y el lenguaje humanos que lo descubren en el mundo; para el mundo, la redención viene porque a través de la nominación, el hombre le insufla la eternidad a las cosas, elevándolas a otro nivel en el que acompañan al hombre en el camino de la revelación; para el hombre, la redención está en acometer, bajo el modo particular de la eternidad, el acercamiento de Dios y el mundo³⁶.

³⁵ Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, p. 325.

³⁶ Aquí es relevante el examen analítico de Bontas sobre las dos formas de la eternidad, una como final, trascendente, y la otra como real, posible, sobre la base de la comunidad que espera (Cf. Bontas, A., *Franz Rosenzweig's Rational Subjective System. The Redemptive Turning Point in Philosophy and Theology*, Nueva York: Peter Lang, 2011, pp. 191-198).

Así pues, la redención –la consecución de la eternidad– no es para Rosenzweig un movimiento hacia una esfera fuera del tiempo y del mundo, es más bien un habitar el tiempo de una manera que vaya más allá de una rudimentaria forma de existir, una existencia en que se realiza una suerte de permanencia de la forma que la vida desea. Esta permanencia no ha de ser la excusa para petrificar la vida, ni negarle la dignidad de la muerte. Tampoco puede ser una esperanza irresponsable, condescendiente e inocua que deje todo a los mecanismos secretos de un futurismo fantasioso. La redención es un mañana “que puede ser hoy”, lo que quiere decir entonces que, aunque en efecto hay una orientación al futuro, la redención es un fenómeno que tiene un efecto sobre el presente. Integrando esta orientación temporal, “Rosenzweig quiere explicar cómo podría ser que la vida pudiera hacerse de una posición en la eternidad incluso aunque permanezca totalmente finita”. Su respuesta es que la vida, aunque implícita al mundo, puede alcanzar la eternidad solo en una relación común con Dios. Por tanto, es la “comunalidad de esta relación la que constituye el acto de la redención”³⁷.

La comunalidad es aquí la clave. Y también es el punto de anclaje, como veremos, de lo que ha de entenderse como una forma de teología política. Esta comunalidad se evidencia al menos de dos maneras. Por una parte, hay una relación entre hombre y el mundo a través del nombre. Nombrando las cosas, el hombre no redime solamente al mundo, sino que conforma una comunidad con él, en la que ambos se pueden redimir. “El hombre y el mundo no pueden desligarse uno de otro (*nicht von einander lösen können*), solo pueden ser redimidos uno-en-otro (*nur miteinander - er-löst werden*)”³⁸. Por otra parte, la redención de un individuo solo puede llevarse a cabo bajo la condición de que este se reconozca en otros. “¿Pues qué es la redención sino que el Yo aprende a decirle Tú al Él?”³⁹. En su más profundo ser, en el momento de hacer comunidad con otros en el lenguaje adviene el instante que se prepara para la redención. Así, la vida en comunidad es para Rosenzweig la pre-condición básica para ese evento, que a partir de entonces puede llevarse a cabo en cualquier ahora. La comunidad adquiere con ello una prioridad ontológica. Se desenvuelve en ella una forma distintiva de la subjetividad, una en que la enunciación individual da paso a una emergencia de una lengua colectiva: un coro. Bajo esa forma, como un momento de desidentificación de

³⁷ Ambas citas en: Gordon, E., o.c., p. 194.

³⁸ Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, p. 284.

³⁹ *Ibid.*, p. 339.

la singularidad del Yo que entra en una relación transductiva con otras individualidades, con otras enunciaciones, con otras pulsiones y otros cuerpos, “la gramática emerge, no como una narrativa que busca proceder del narrador a la cosa, ni como un diálogo que oscila entre dos, sino como un canto que crece en cada estrofa, como un canto originario que es siempre el canto de muchos. El individuo no canta”⁴⁰. Para Rosenzweig, el vínculo comunitario no es el del diálogo en que un individuo reconoce a otro, es una constitución más profunda, la conformación de una nueva unidad. “Este ‘nosotros’ siempre significa ‘todos nosotros’, o al menos ‘todos los que nos reunimos aquí’... El ‘nosotros’ no es plural. El plural se origina en la tercera persona del singular... ‘Nosotros’ es la totalidad que se desarrolla a partir de la dualidad. Solo puede reducirse, no expandirse, mientras que la singularidad del Yo y del Tú solo pueden expandirse”⁴¹. La comunidad es forma y contenido, la oportunidad de la permanencia en la vida; el hombre construye la casa de su vida eterna en la tierra “dentro de las contracorrientes temporales del amor a Dios y a la comunidad”⁴². Solo en la comunidad el hombre logra la eternidad, porque “solo otros pueden morir, el hombre muere como otro, como un Él. El Yo no puede concebirse a sí mismo como muerto. Su miedo de la muerte es el horror de convertirse en la única cosa que sus ojos pueden ver en los muertos otros: un Él muerto, un Eso muerto”⁴³. Pero la comunidad lo salva de convertirse en cadáver; en la comunidad, el hombre tiene la oportunidad de no morir, de trascender su numeralidad, no hacia un afuera del tiempo, sino hacia una nueva unidad que sin deslindarse de la finitud de la vida, haga comulgar la sucesión cronológica con la eternidad. “El nosotros es eterno; la muerte se sumerge en la nada frente a este grito triunfante de la eternidad. La vida se vuelve inmortal en la alabanza eterna de la redención”⁴⁴. Para el hombre, la redención se hace entonces posible en el tiempo a través de la comunidad, como en una eternidad que fulgura en un instante (*Ewigkeit im Augenblick*).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 258. Para un buen análisis de la noción del coro, cf. Bertolino, L., “Die Rolle des Chores in Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung”, en: Brasser, Martin y Hans Martin Dober (eds.), *Wir un die Anderen*, Friburgo: Karl Alber, 2010, pp. 141-159.

⁴¹ *Ibid.*, p. 263-264. Para Bernhard Casper, uno de los editores de las obras de Rosenzweig, esta es decisivamente “la tesis fundamental del pensamiento... rosenzweigiano”, cf. Casper, B., “Die Zeitigung ‘der Wir’”, en Brasser y Dober (eds), o.c., p. 185.

⁴² Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, p. 289.

⁴³ *Ibid.*, p. 304.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 281.

Es cierto, Rosenzweig tiene presente ante todo a la comunidad del judaísmo, pero ya no bajo la forma de un orgullo necio, privativo y exclusivo⁴⁵. El judaísmo es solo el método. La comunidad de la lengua asegura en el rito (que es un operar sobre las cosas del mundo), en el amor al prójimo, en la oración, la acción que prepara en el presente el emplazamiento del reino de lo eterno⁴⁶. Un pueblo aislado puede permanecer a la espera, resguardando un encargo en su seno. Pero solo cuando toda la humanidad se uniera en gratitud hacia Dios se confirmaría la llegada definitiva de lo eterno en el mundo⁴⁷. Esta pro-

⁴⁵ Como escribe Kenneth Reinhard, “para Rosenzweig, no es el amigo sino el *prójimo* el que define la relación entre no-enemigos: el judaísmo y el cristianismo trabajan para completar un destino común en caminos paralelos, no semejantes, en los que es la noción teleológica del *amor* más que la noción filosófico-política de la *amistad* la que se convierte en el pathos que organiza.” (Reinhard, K., “Messianism and the Neighbor”, en: Kasper, Walter y Moshe Idel (eds.), *Rosenzweig Jahrbuch: Rosenzweig Heute*, vol. I, Kart Alber: Friburgo/Munich, 2006, p. 119).

⁴⁶ Rosenzweig distingue, pues, tres contenidos precisos de esta acción por la que se anticipa la eternidad en el mundo. 1) La humanización de la naturaleza: se trata de la acción humana sobre las cosas, una acción práctica y sujeta a fines, para lo cual la relación con el mundo se vuelve una de significación unívoca; 2) La humanización del hombre: es decir, el amor al prójimo, en donde el prójimo es quien sostiene al mundo, “el sustituto de todo otro y de todos los otros” y en donde el amor efectúa la co-pertenencia de “quien sea con el mundo entero”; y 3) la oración: que más que como recogimiento interior, el filósofo comprende como el momento del lenguaje en el que un sujeto se torna hacia el mundo, en una anticipación imaginaria y comunitaria de una situación que *aún no es*. Para un examen analítico de la confección de la eternidad en un nosotros, *cf.* Bontas, A., *o.c.*, especialmente pp. 249-53. Por lo demás, esta acción no es genérica y abstracta, sino que tiene constantes y consecuencias precisas. Como escribe Bensussan: “La habitación del mundo en tanto eternidad anticipada, dentro de una exterioridad en deuda con el tribunal de la historia universal, implica, dentro de esta unidad redentora del Hombre-Mundo, una eternización del mundo, una acción. Ella impone hacer ‘de las exigencias del reino de Dios, las exigencias para el tiempo’” (Bensussan, G., *o.c.*, pp. 91-92).

⁴⁷ Efectivamente, este tema implica un análisis sobre las relaciones entre judaísmo y cristianismo que se puede extender hacia varias líneas. La posición de Reinhard (*cf.* nota 48 del presente texto) es clara al respecto. Leora Batnitzky, en un par de excelentes artículos, demuestra también la complementareidad de ambas religiones (Batnitzky, L., “Rosenzweig’s Aesthetic Theory and Jewish Unheimlichkeit”, en: *New German Critique*, 77 (1999), sobre todo pp. 95ss.; Batnitzky, L., “Dialogue as Judgement, Not Mutual Affirmation: A New Look at Rosenzweig’s Dialogical Philosophy” en: *The Journal of Religion*, LXXIX, 4 (1999), especialmente pp. 527-34). Por otra parte, tiene razón Eli Gordon en señalar los límites al universalismo de Rosenzweig, y su decantación constante hacia el tema de la exclusión de la comunidad factible de ser redimida: la comunidad judía (*cf.* Gordon, E., *o.c.*, pp. 207ss.). Sin embargo, hay materiales suficientes para pensar que, al menos, este asunto queda en una tensión permanente en el ámbito de *La estrella*. Puede asumirse que el mismo método de Rosenzweig, apodíctico y verista, vuelve un poco oscuro decidirse en uno u otro sentido. La redención del mundo solo podría prepararse en el seno de la comunidad humana en su conjunto. Pero la única fe que trata de llevar a cabo este comunitarismo universal, como el mismo Rosenzweig lo acepta, es el cristianismo. La posición de Rosenzweig es paradójica, por decir lo menos. Esta misma tensión se encuentra en torno al problema de ubicar el

posición no es una cita extraída de *La estrella*, pero sí su consecuencia directa cuando se entiende radicalmente la proposición rosenzweigiana sobre el amor al prójimo. Kenneth Reinhard, por ejemplo, deriva de ella la forma peculiar de una teología política que se puede diferenciar, en todo caso, de la propuesta de Carl Schmitt⁴⁸. Recordemos que la teología política del soberano de Schmitt construye su legitimación y su expresión de poder político en torno a un eje vertical de subordinación (en el que se pasa de lo más bajo a lo más alto, de lo posterior a lo inminente, de lo débil a lo fuerte). Pero esa forma de teología política se sustenta sobre el imperativo último de amar a Dios, al soberano, a la potencia ulterior. La propuesta de Rosenzweig de fundar la clave de la redención en el amor al prójimo desplaza el principio político hacia un eje horizontal que crea un conjunto de relaciones sociales diferentes y obligaciones no recíprocas entre individuos equidistantes. Pero no se trata aquí de generar una alternativa a la función incondicional de la soberanía (a fin de cuentas, la obligación de amar al prójimo es un mandamiento divino), sino de jugar de una manera distinta la lógica de la excepción⁴⁹. Así pues, mientras que la política teológica del soberano busca siempre un grado mayor de totalización a través de la interiorización progresiva de la noción de amigo y la exteriorización del enemigo, mediada por la figura liminal del soberano mismo, la política teológica del prójimo desfasa la totalidad soberana, la erosiona, al ubicar una figura que cae fuera de la división dualista amigo-enemigo. Si la política teológica del soberano se opera a través de la territorialización y el sacrificio, la política teológica del prójimo opera a través de la detención y la sustracción. Es decir, en ella se halla una comunidad de prójimos que permanece abierta, no totalizable, pendiente del suceso intersticial que implica la posible irrupción de esa heteronomía radical que es el otro, y que tiene consecuencias sobre el espacio y el tiempo políticos en el que esa misma comunidad se constituye. O en otras palabras, mientras que en la política teológica del soberano es este

estatuto –la *posibilidad*– de la redención cuando se abre la posibilidad de que la sucesión cronológica y la eternidad convivan en sincronía. Solo una lectura basada en la tradición nos daría una respuesta directa, pero recurrir a la tradición del judaísmo es problemático, en cuanto que Rosenzweig tiende a apartarse de sus ortodoxias. Lo único que puede entonces salvar la paradoja es la comprensión ulterior del sistema filosófico de Rosenzweig en su conjunto, y es esa solución la que aquí se busca.

⁴⁸ Cf. Reinhard, K., “Towards a Political Theology of the Neighbor”, en: *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, Chicago: University of Chicago Press, 2006, pp. 11-75.

⁴⁹ Recordemos que la definición de Schmitt: “El soberano es quien decide el estado de excepción”, es una forma de implicación de la idea teológica del milagro en el ámbito de lo político (cf. Schmitt, C., “Una definición de la soberanía”, en: Orestes Aguilar, H. (ed.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, México: FCE, 2001, p. 23.)

quien decide sobre el estado de excepción, en la política teológica del prójimo esa excepción consagra la apertura permanente en la que una comunidad se mantiene frente a la posibilidad (o no) de que un otro radical se muestre como el Mesías. Es por tanto el principio mesiánico de la espera el que aquí cobra un papel político fundamental, con implicaciones concretas no solo sobre el tiempo, sino también sobre una dimensión socio-espacial y comunitaria⁵⁰.

Estas implicaciones se siguen de la forma en que el mismo principio mesiánico se puede inteligir desde el pensamiento de Rosenzweig. Y es que en él podemos considerar dos estructuras fundamentales. Por un lado, la cercanía del prójimo encarna una oportunidad concreta de generar una excepción real a lo que Benjamin definiera como el estado de pseudo-excepción-como-emergencia que define a la modernidad⁵¹, configurando una nueva posibilidad para la vida que puede desarrollarse en el seno de lo que Rosenzweig llama “el Reino” (*das Reich*)⁵². Este Reino es el espacio social en el que se despliega el mandamiento del amor al prójimo⁵³. Pero ello no implica que esta región

⁵⁰ A diferencia de Benjamin, para quien el principio político del mesianismo tiene implicaciones sobre todo en una dislocación temporal que se lleva a cabo sobre la historia.

⁵¹ El estado de excepción que es la regla en la tradición de los oprimidos (cf. Benjamin, W., o.c., v. I, 2, p. 697).

⁵² En ese sentido, en cuanto corte espacio-temporal, “el Reino” comparte ciertas características con lo que en Heidegger se denomina “el claro” (*die Lichtung*), según se describe en el ensayo del origen de la obra de arte y sobre todo en el texto acerca del evento. No es aquí sin embargo el lugar para llevar a cabo esta comparación (cf. Heidegger, M., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart: Philip Reclam, 1960, pp. 60ss., y *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, en: *Gesamtausgabe*, v. 65, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1989, pp. 227ss., entre otras).

⁵³ Como Reinhard nos recuerda, el rol político más frecuentemente asociado con el Mesías es, por supuesto, el del Rey, el ungido que habrá de restaurar la monarquía para Israel, reintegrar la Diáspora y recibir los tributos de los pueblos del mundo. Pero hay otras tradiciones del mesianismo, sobre todo populares –como lo es el mesianismo que da inicio al cristianismo–, que disipan este sentido de una historia triunfante y de una soberanía singular y que enfatizan la idea de que el Mesías puede emerger de cualquier rincón y en cualquier momento. Reinhard mismo cita a Scholem, quien en su libro sobre *La idea mesiánica en el judaísmo*, recuenta la historia de “los treinta y seis hombres justos secretos” o *Lamed-vavniks*, que en un momento de la historia del judaísmo, a través de las leyendas hasídicas, tenían la función proto-mesiánica de sostener el mundo a través de su propia expiación. Scholem escribe: “El hombre justo secreto –si es algo en sí– es tu prójimo y el mío cuya verdadera naturaleza nunca podemos desentrañar; su concepción nos previene de hacer un juicio moral sobre él. Es una advertencia incluso más impresionante porque se sostiene en una especie de anarquía moral: tu prójimo puede ser uno de los hombres justos secretos”. De aquí, Reinhard elabora una máxima cuasi-kantiana, “actúa en modo que trates a todos, desde la figura pública más grande, hasta tu prójimo inmediato, como si fuera un *Lamed-vavnik* secreto, o incluso el Mesías”. Por esta máxima, que podríamos llamar la *máxima mesiánica*, y a través de la que se activa el principio del mesianismo cuando se inserta en el plano político-teológico, se nos impone –más que como una obligación

se mueva en un ámbito ético-formal en el cual se desarrolle una forma de organización utópica o post-hobbesiana (o para el caso, ninguna forma post-contractualista)⁵⁴. Antes bien, para Rosenzweig el amor al prójimo no implica ninguna moralidad, ni es consecuencia de un orden legal, ni está basado en un principio de razón. Al constituirse por la máxima mesiánica de amar al prójimo como si fuera el Mesías (el mesianismo *qua* principio político), se funda en una temporalidad distinta, una en que no es la ley la que domina en su duración, sino el mandamiento el que se instaura como irrupción de la eternidad en todo presente: “La ley cuenta con los tiempos, con un futuro, con la duración. El mandamiento conoce solo el instante (*Augenblick*)... Y así pues, el mandamiento es puramente el presente (*Gegenwart*)”⁵⁵. El estatuto de mandamiento de este amor subraya la no-reciprocidad, e incluso, la idea de que este se refuerza en la desilusión (*Enttäuschung*) lo despoja de cualquier comprensión teleológica, de algo que se busque conseguir a través de él. “Debe de evitar tener cualquier pasado y no puede tener en sí ninguna voluntad por el futuro, por un ‘objetivo’; debe ser un acto de amor completamente perdido en el instante”⁵⁶. De esta manera, porque no es una indicación moral universal ni un orden para la búsqueda de un fin práctico, y porque debe estar completamente perdido en el instante mismo, el amor del prójimo no es una esperanza por la redención, sino su instanciación misma. Es importante aclarar este punto porque llega con una consecuencia específica, particular al pensamiento de Rosenzweig. Entendámoslo bien: la temporalidad de la redención es el “aún no” que siempre está cercano, y que irrumpe en cada

ética formal, como un mandamiento— la restricción de hacer cualquier juicio sobre el otro. Es decir, se impone la idea de amar al prójimo no solo como me amo “a sí mismo”, sino “como si fuera el Mesías”, no el que viene para que lo juzguemos, sino para él juzgarnos a nosotros. (Cf. Reinhard, K., “Messianism and the Neighbor”, pp. 120-121). Así pues, el Reino sería la región en la que rige la *máxima mesiánica* como principio de unión política entre los hombres (sería muy interesante también comparar esta idea con la agustiniana del amor al prójimo, un prójimo en el que está implicado el *Christo* mismo. En ese sentido, *La Ciudad de Dios* agustiniana podría guardar también algunos paralelismos con el Reino de Rosenzweig. Algunos indicios para este acercamiento en Canning, R. *The Unity of Love for God and Neighbor in St. Augustine*, Heverlee-Leuven: Augustinian Historical Institute, 1993, pp. 191-205).

⁵⁴ Rosenzweig critica fuertemente todo fundamento ético de la política: “En la ética todo es incierto. Todo, al final, puede ser moral, pero nada es moral con certeza. La ley moral es necesariamente formal puramente y por ello no solo ambigua, sino abierta a un número ilimitado de interpretaciones. Al contrario, el mandamiento de amar al prójimo es claro y no ambiguo en su contenido” (Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, p. 239).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 197.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 240.

instante la continuidad cronológica; la espacialidad de esta misma redención es la de la proximidad del prójimo que rompe la división entre lo cercano (mi familia, mis amigos, mi pueblo) y lo lejano (los extraños, los enemigos). No se trata pues de un “prójimo” determinado, de un otro bien definido, sino de la apertura hacia esa indeterminación, que sin embargo tiene consecuencias concretas. La más importante de ellas es que la redención misma, siendo un trabajo entre el hombre y el mundo, se lleva a cabo sin que Dios se involucre en ello, en efecto, como una sustracción de la divinidad en esta escena de política teológica. En esta forma de la redención, el mundo emerge entre dos infinitos: entre un Yo y un prójimo que puede ser el Mesías: “Al fusionarse en nuestro ascenso, el mundo no se reintegra en sí mismo. En lugar de ello emerge de un infinito y se sumerge de nuevo en un infinito, cada uno un infinito externo al mundo, frente al cual el mundo es finito”⁵⁷. Es por eso que el Reino en el que esta redención se hace posible, al fundarse sobre la idea de que cualquier prójimo puede ser el Mesías, solo puede lograrse y realizarse en la Tierra no a través del amor al prójimo, sino en tanto amor al prójimo.

La segunda estructura también es importante para acotar la forma en la que el Yo se relaciona con esa forma radical de otredad. Esta tiene que ver con la forma en que se elabora la filosofía dialógica en Rosenzweig, a la que ya hemos hecho alusión. En términos del Reino del amor al prójimo, el diálogo no es consenso, ni búsqueda de confirmación mutua o de un término medio, como si fuera un campo en el que dos convergen. El amor al prójimo, si es más fuerte en la desilusión como hemos visto, es porque no acerca dos semejanzas, ni dos fuerzas similares, sino que exhibe lo que entre el Yo y el Mesías no es sino una diferencia absoluta⁵⁸. Por eso este amor no se basa en un principio de razón, sino en un mandamiento. Como consecuencia, la radical otredad del otro tiene un efecto concreto sobre mi forma de construir mi propia identidad. En efecto, la máxima mesiánica obliga al Yo a refrenar el juicio sobre el otro, pero a la vez le es imposible limitar la capacidad de juzgar. Frente al otro, el juicio como impulso continúa, pero no toma la forma de un juicio sobre él (después del cual podríamos coincidir con él, o reafirmarlo, o denegarlo), sino que se revierte para constituir un juicio sobre uno mismo. Este juicio sobre uno mismo le exige todo al Yo y nada al otro, excepto que siga permaneciendo como otro. Para Rosenzweig, el Yo solo puede responder

⁵⁷ *Ibid.*, p. 284.

⁵⁸ Cf. Batnitzky, L., “Dialogue as Judgement, Not Mutual Affirmation: A New Look at Rosenzweig’s Dialogical Philosophy”, p. 533.

a esta otredad radical, a esta diferencia absoluta, con un “yo he pecado [*Ich habe gesündigt*]”⁵⁹. Por tanto, la cercanía del otro fuerza en el Yo un inquietante y ansioso juicio sobre sí mismo que le obliga a replantear su identidad, su propia forma-de-ser-inacabado. Así pues, es el propio juicio detenido y revertido, y no la afirmación mutua, la que impulsa la redención, pues es ese juicio sobre sí mismo, sobre cada Yo así abierto –y no su afirmación– la que precipita el cambio.

Estas dos estructuras le dan entonces forma a la teología política peculiar que Rosenzweig construye. En el fondo, como se ha visto, esta se tiende sobre un sistema de los tiempos, y en un desplazamiento de un plano de excepción, pero también sobre una refuncionalización de ciertos principios de la tradición profética judía. Pues otra forma de ver la máxima mesiánica sobre la que esta se sitúa es comprenderla como si fuera el acto de fe vertido de lleno no hacia la divinidad, sino hacia el prójimo, para un instante cualquiera. La excepción, entonces, radica en hacer efectivo ese acto de fe con el que se inviste al otro. Esto quiere decir también que, al contrario de la política teológica del soberano, en la que este decidía sobre la excepción, la política teológica del prójimo conlleva una suspensión del voluntarismo. Acometer la redención no depende de la decisión de ningún Yo singular, sino de la comunidad del “nosotros” que decide mantenerse abierta a la irrupción soberana e imprevisible de esa otredad radical en un momento cualquiera. Aquí, Rosenzweig, el individuo, no tiene ya más qué elegir. Es decir, lo único que pudo elegir en algún momento es permanecer en el seno del judaísmo, que como método ocupa la función de un sistema liminal, o incluso más precisamente: una forma liminal de vida, una ex-centricidad radical desde la cual lo particular (el judaísmo) incide sobre lo universal (el cristianismo) para organizar un sistema en el que el mundo por primera vez aparece ante los ojos de los hombres en su modalidad más justa, a la espera de que el Mesías llegue a confirmar en última instancia la conexión de todo en todo: su vocación última.

⁵⁹ Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, p. 200.