

## **La relación entre razón y fe en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig**

**Gustavo Lubatti**  
(Argentina)

---

### **Resumen**

Se sitúa la posición de Rosenzweig en cuanto a la relación entre fe y razón respecto a la tradición en el tema. Se puntualizan los aportes y problemas que presenta, tanto por sus aspectos formales como de contenido. Según Rosenzweig filosofía y teología deben relacionarse “fraternalmente”, las dos con la misma dignidad, y llegar a “la fusión en una misma persona”. “Los problemas teológicos quieren ser traducidos en términos humanos y los humanos elevados hasta el nivel de la teología”. El método para esa fusión pasa a través de la temporalidad del habla, como narración, diálogo, y utopía; temporalidad que pasa de la teología a la filosofía; fusión que transforma a las dos (la filosofía pierde su atemporalidad; la teología deja de ocuparse sólo de Dios, su pueblo, el libro, etc.).

**Palabras clave:** fe, razón, teología, filosofía

### **Abstract**

The position of Rosenzweig is based on the relationship between faith and reason regarding the tradition in the topic. This article shows the contributions and problems of said position, both for its formal aspects and its contents. According to Rosenzweig’s philosophy and theology, the same should be related “fraternally” with the same dignity, and arrive to “the union in one person”. “The theological problems are to be translated in human terms and elevated ones until the level of Theology”. The method for that merger goes through the temporality of speech, as a narration, dialogue, and utopia; temporality that passes from Theology to Philosophy; a merger that transforms both (Philosophy loses its a-temporality; Theology stops dealing only with God, His people, the book, etc).

**Keywords:** faith, reason, theology, philosophy

---

## **1. Presentación**

### **1.1. Actualidad del tema**

Durante la llamada posmodernidad asistimos a la caída de algunos de las ideas más fuertes de los últimos siglos, entre ellas, la de cierto modelo de razón extremadamente confiada en sí misma (por más crítica que fuera), y excluyente de otros modos de conocimiento. Importantes autores oponían tajantemente la supuesta claridad y distinción de la razón científica, calculadora, técnica, a la oscuridad e ineficiencia del pensamiento mítico y religioso. Si bien el romanticismo fue una reacción, recién a finales del siglo XIX (entre algunos intelectuales) y principios del XX (después de la primera guerra mundial, a nivel masivo) aquel paradigma de la Ilustración entraría en crisis.

Esta crisis derivó en distintas posturas, entre la reivindicación y la demonización de lo postulado como básico del pensamiento moderno, pasando por posiciones

intermedias, que revalorizan el pensamiento simbólico, cultural y religioso, pero sin dejar de lado los instrumentos de una racionalidad crítica y sistemática.

En este contexto, la violencia de ciertos hechos actuales donde se mezclan elementos religiosos de corte integrista, con reclamos políticos y culturales, hace más urgente todavía una reflexión sobre la relación entre los distintos tipos de saberes que venimos mencionando.<sup>1</sup>

Tener en cuenta las ideas de Rosenzweig al respecto puede ser muy útil, porque escribe justamente en el axis entre dos épocas, y si en los principios las respuestas todavía no aparecen del todo claras, sí lo hacen los problemas y elementos en juego.<sup>2</sup>

## 1.2. Tipos básicos de relación entre razón y fe

Enfrentados al problema de definir “razón” y “fe”, como paso previo para analizar su articulación, preferimos abordarlo históricamente. Presentaremos cuatro tipos de relaciones que de hecho se han dado y postulado entre filosofía y teología, como exponentes de una razón y fe sistematizadas y más conscientes de sí mismas. Nos limitaremos a Occidente y a la teología cristiana y judía. Nos parece que esta tipología encuentra equivalentes homeomórficos en las filosofías y teologías de otras regiones geoculturales, que no vamos ahora a tener en cuenta.<sup>3</sup> Esta exposición dará algunos elementos para comprobar si y en qué medida lo de Rosenzweig es un “nuevo pensamiento”.

---

<sup>1</sup> En relación con este apartado, y con respecto a la actual estado de la relación entre religión y pensamiento en Occidente, puede verse, por ejemplo: F. Borghi “En este escenario ‘posístico’ de post-Ilustración y post-secularización, de la postmodernidad, la trascendencia se nos presenta difuminada tras el prisma de la crisis de la razón moderna ilustrada. Esto hace que la religión tenga una recepción cauta y respetuosa, en tanto se reconoce a la razón como torpe e impotente para tratar con certidumbre las cuestiones últimas de la vida, la existencia o la realidad, mas sin que por ello mengüe su tensión de sospecha crítica contra toda posible idolización que pueda esconderse tras un nombre, fórmula, rito o institución.”, en *Culturas, religiones e iglesias*, “El talante de la religiosidad posmoderna”, EDUCC, Córdoba, 2004, p. 195. E. Trías “Las llamadas a la cruzada [...] se combinan con oportunistas proclamas de reconstrucción espiritual [...]. Todo lo cual tiene por marco una crisis general que afecta a la idea, o el ideal, de razón, que Occidente, desde la Ilustración, ha ido forjando.”, en *La religión*, “Pensar la religión”, J. Derrida – G Vattimo (directores), Ed. de la Flor, Bs. As., 1997, p.133. C. Schickendantz: “No obstante, en un sentido muy importante, la secularización es irreversible: ‘ya no es posible una sociedad (moderna) cuyo centro sea ocupado por la religión, ni la posmodernidad puede estar dominada por una visión religiosa (cristiana)’ [J. M. Mardones, *¿Adónde va la religión?*, Santander, 1996, p. 193].”, en *Lenguajes sobre Dios al final del segundo milenio* “El fenómeno religioso en nuestras sociedades”, EDUCC, Córdoba, 2003, p. 11. Desde el magisterio católico, la encíclica *Fides et Ratio*, de Juan Pablo II, 1998.

<sup>2</sup> Cf. K. Löwith, que señala esa época de transición, pero criticando el celo “con el que se dieron respuestas radicales a preguntas extremas”, como “celo que cautiva, pero que ya no es filosófico ni libre”, citado por R. Wiehl, en *El nuevo pensamiento*, Visor, Madrid, 1989, p. 86.

<sup>3</sup> Tomamos el concepto de *equivalentes homeomórficos* de R. Panikkar: “los símbolos y las nociones que en otros sistemas de creencias o de pensamiento muestran una analogía de tercer grado que los hace *homeomórficos*, es decir, desempeñan en los respectivos sistemas una función equivalente (no la misma) a la que la otra noción (o las otras) desempeñan en el propio”, *La plenitud del hombre*, Siruela, Madrid, 1998, p. 34. En este mismo autor podemos encontrar ejemplos concretos de este tipo de equivalencias, no sólo en cuanto a símbolos, sino en cuanto a relaciones entre experiencia de tipo religioso y razón, en *The Cosmotheandric Experience*, Orbis (Maryknoll), New York, 1993; *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997; *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1997; *El Cristo desconocido del hinduismo*, Marova-Fontanella, Madrid, 1970; y otros.

Siguiendo a W. Pannenberg, dentro del cristianismo, la relación predominante ha sido, en el siguiente orden: 1) de oposición; 2) de identidad; 3) de subordinación de la filosofía a la teología; 4) de subordinación de la teología a la filosofía.<sup>4</sup>

1- La teología en oposición a la filosofía: Tertuliano (la razón juzga imposible, por ejemplo, la resurrección); Pedro Damián (1107-1072; a lo sumo, purificada por la teología, la filosofía puede servir a la fe); Martín Lutero (ceguera de la razón en asuntos de fe). Sin embargo ninguno de ellos rechazó del todo el uso de la filosofía en la teología. La filosofía no puede prescindir del uso de la razón.

2- El cristianismo como filosofía verdadera: Justino Mártir (es la única filosofía segura y saludable). Por entonces, siglo II, “teología” aludía a las doctrinas míticas sobre los dioses. Clemente de Alejandría (la filosofía griega como obra de la divina providencia, preparación para la revelación cristiana; la fe es el criterio para juzgar las filosofías).

3- La filosofía como función de la “razón natural” diferenciada de la revelación sobrenatural: Sto. Tomás de Aquino (el intelecto humano parte del conocimiento dado a los sentidos, si por el principio de causalidad puede llegar a una primera causa, no puede conocer su esencia, precisando para ellos de una gracia especial; la gracia sobrenatural completa la naturaleza; la razón debe aplicarse al servicio de la fe); entendiéndolo como algo exterior, y en contra de la fe en la autoridad, la Ilustración afirma la autonomía de la razón, e invierte la relación, siendo ahora la razón el criterio para juzgar las doctrinas reveladas (deísmo inglés; Kant).

4.1 - Universalidad racional y subjetividad religiosa: lo verdadero universal queda a cargo de la filosofía, pero se afirma la validez de la experiencia subjetiva y del sentimiento, a la que corresponde la fe (D. Hume; Kant; Schleiermacher; “teología (protestante) del despertar); con el menguar de la experiencia ética de la ley moral como del fracaso ante ella, la experiencia cede su lugar al concepto de “decisión” (Kierkegaard; Bultmann)

4.2 - La elevación de la representación religiosa a concepto filosófico: conciencia de la dependencia de la filosofía de la religión que la precede (Hegel: la religión constituye el contenido verdadero, sólo como representación, y la filosofía lo eleva a concepto).

Veremos que Rosenzweig, aunque proclama la mutua complementación entre estos dos tipos de saber, subordina, por un lado, la filosofía a la teología, en cuanto las categorías que utiliza provienen en gran medida de una tradición teológica (judeo-cristiana), y la experiencia decisiva, reveladora, se describe al modo de una experiencia religiosa. Por otro lado, la teología que adjudica a las religiones que analiza, se subordina a su sistema de pensamiento.

De un modo más general, G. Fraile ve tres posibilidades de relación entre la filosofía y el cristianismo:<sup>5</sup>

1- Neutralidad: filosofía independiente, que no tiene en cuenta los dogmas del cristianismo.

2- Hostilidad: filosofía anticristiana.

<sup>4</sup> Cf. W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y Filosofía*, Sigueme, Salamanca, 2002, pp. 23-44.

<sup>5</sup> Cf. G. Fraile, *Historia de la filosofía II (1º)*, BAC, Madrid, 1975, pp. 39-41. Una estructura parecida en *Fides et Ratio*, 75-79.

3- Armonía: a) mínima y negativa, de no contradicción; b) influjo de la fe sobre la razón de carácter extrínseco y orientador; c) la filosofía al servicio de la fe; d) la filosofía y la fe en colaboración para una obra común, sistematizando y explicando en lo posible los misterios del cristianismo, pero en este caso ya se trata de teología.

Nos parece que lo de Rosenzweig va por el lado de la caracterización 3.d.

Para R. Schaeffler, desde hace algunos siglos ha sido frecuente entre filósofos y teólogos el sentir mutuamente amenazadas su libertad y autonomía.<sup>6</sup> Los filósofos sospechan que la teología usa elementos filosóficos para hacer verosímiles tesis que son ciertas para la fe por otro motivo. Los teólogos piensan que la filosofía, con sus esquemas, somete la fe a reglas que le son espurias. Pero estas desconfianzas obedecen a falsas interpretaciones de la naturaleza de la filosofía y la teología. Estas se refieren a una verdad que, antes que ser la apertura de un objeto, es “la condición de posibilidad del ‘ver’ y de lo ‘visto’” (col. 185). El lenguaje de ambas es inadecuado, en cuanto deben utilizar la forma del discurso objetivo para designar aquello distinto de todos los objetos. Ambas sirven a la verdad una, siempre mayor que cuanto pueda predicarse sobre ella. Para la filosofía el fundamento es el carácter trascendental de la verdad; para la teología es la decisión de Dios (indeducible).

Nos parece que Rosenzweig trata de superar esa desconfianza entre filosofía y teología, consciente de la trascendencia de la realidad respecto al lenguaje, pero confiando también en la posibilidad que este nos brinda (en sus variantes), de acercarnos a la misma.

Entre los hebreos, se recurre por primera vez a la filosofía en el judaísmo helenístico, en Filón de Alejandría, sin mucho efecto en los medios judíos. El judaísmo rabínico se vio confrontado con el pensamiento filosófico después de la conquista árabe. Algunos dudan de su religión, y a esos “perplejos” se dirigen teólogos de los ss. IX y X, para justificar la religión judía, basándose primero en el Kalam (primitivamente teología islámica), luego en el neoplatonismo, y hacia finales del s. XIII en el aristotelismo y en el averroísmo. La mayor parte trataba de armonizar la tradición con el pensamiento filosófico. Pero desde finales de la Edad Media y durante toda la Edad Moderna se imponen las tendencias más tradicionalistas y la Cábala. Sólo con la Ilustración judía se recuperó la orientación filosófica de la Edad Media, pero en un enfoque predominantemente ético-racionalista. Como contrapartida, famosos pensadores judíos del s. XX (por ej. Martin Buber y el mismo Franz Rosenzweig), rechazaban ser considerados como filósofos.<sup>7</sup>

Rosenzweig ve la historia de la confrontación entre el saber y la fe de cada época como diferentes “Ilustraciones”: 1) Filosófica en la Antigüedad. La Patrística acepta de ella su combate contra el mito, y, poco a poco y con reservas, va dando lugar a su pretensión de saber universal. 2) Científico-natural: contra Aristóteles (también Lutero); contra la Escolástica, pero tomando de ella su valoración positiva de la naturaleza (superada pero no negada por la sobrenaturaleza), y la confianza en la experiencia (cerciorarse por uno mismo, de la fe y del saber). 3) Histórica: contra la credulidad en la experiencia. Interpretación racionalista del milagro (finales s. XVIII, y

<sup>6</sup> Cf. R. Schaeffler, art. “Filosofía”, en *Sacramentum Mundi III*, Herder, Barcelona, 1973, cols. 183-187.

<sup>7</sup> Cf. J. Maier – P. Schäfer, art. “Filosofía”, en el *Diccionario del judaísmo*, Verbo Divino, Navarra, 1996, pp. 158-159.

s. XIX). La mística pietista introduce un concepto de fe independiente de la objetividad histórica. 4) La idea de Progreso: sirve para componer los retazos de la tradición que quedan tras la crítica, y desde 1800 gana al mundo. El conocimiento corresponde al pasado, pero el presente y el futuro son de la voluntad, de la Práctica. 5) Teología histórica: El pasado es semejante al presente, unidos por la idea de Evolución. En el pasado, objetividad del saber; la interpelación de la fe corresponde al presente y al futuro. 6) Fin del s. XIX: ya nadie confía en la teología histórica. Se necesita que la filosofía trabaje en colaboración con la teología, “se trata de volver a engarzar en el concepto de Creación a la Revelación misma, en tanto que vinculada con y basada en la confianza en la venida del reino moral de la Redención final – nexo [...] establecido [...] por la esperanza”.<sup>8</sup>

### 1.3. Planteo de Rosenzweig

Para Rosenzweig la “vieja filosofía” llega a su culminación hacia el 1800, como sistema unidimensional idealista. La “nueva filosofía” en cambio, es perspectivista, y obedece a concepciones del mundo individuales. Pero cabe preguntarse si eso es aún ciencia. Para superar ese relativismo necesita ayuda de afuera, y el puente entre lo más subjetivo y lo más objetivo vendrá, en Rosenzweig, de la Revelación teológica. La filosofía exige teología, para tener objetividad (y no quedar en meros aforismos), y la teología pide filosofía, por la subjetividad.

La filosofía provee el puente entre la Creación, la Revelación y la Redención.

Desde la teología, la filosofía no es una re- o pos- construcción del contenido teológico, sino sus condiciones previas. Y estas no son conceptuales, sino reales, como para la teología, cuyos contenidos son acontecimientos vivenciales. Por eso, en lugar del concepto filosófico de verdad utiliza el de Creación, en la cual está prevista la Revelación y la Redención. Así la filosofía, al predecir el milagro de la Revelación, lo hace signo de la providencia divina. El lenguaje de la matemática y la lógica auguran el lenguaje real de la gramática, que será el de toda la humanidad recién al final, concluida la historia, cuando se realice la comunicación perfecta que el lenguaje real tiene como ideal.

La Revelación se basa en la Creación en cuanto al saber, y se orienta a la Redención en cuanto al querer.<sup>9</sup>

Recordemos que Rosenzweig simboliza lo más importante de su sistema con la figura de la Estrella de David, en la cual el triángulo que apunta hacia arriba contiene en sus vértices los tres “elementos” de la realidad, y en el que apunta hacia abajo las acciones; en la intersección de los mismos, la posición relativa de cada una de estas características describe a cada uno, y la relación entre judaísmo y cristianismo. Dios es Creador, Revelador, y Redentor. El Hombre es un ser natural (parte de la creación); y sobre todo, receptor de la Revelación (alma amada, sacerdote y profeta); agente de la Redención (la obra del santo). El Mundo es Creación (ley natural, *civitas mundi*); lugar de la Revelación (comunidades de creyentes); lugar del cumplimiento de la Redención (Día Mesianico, *civitas Dei*).<sup>10</sup> “Como Hombre y Mundo no están entre sí más lejos de lo que cada uno por sí está de Dios [...] [por eso la mejor figura es la de un] triángulo

<sup>8</sup> F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, (ER), pp.140-145. Cita p. 145.

<sup>9</sup> Cf. ER, pp. 146-153.

<sup>10</sup> Cf. A. Altmann y D. M. Emmet, en *Judaism despite christianity*, Schocken books, New York, 1971, p.45.

equilátero”. Dios está arriba. “Si está arriba es origen, si está abajo es resultado”.<sup>11</sup> “Los oscuros caminos del Antemundo se descifran en signos que indican los caminos revelados, patentes del Mundo”. “La unidad, que la filosofía pretendía presuponer para el Todo como si fuera algo autoevidente y comprensible de suyo, es para nosotros el último resultado. [...] la unidad es tan sólo devenir en dirección a la unidad [...] y deviene, tan solo, como unidad de Dios [...] sólo Dios deviene la unidad que todo lo perfecciona y acaba”.<sup>12</sup> Además, la estrella se puede descomponer en tres secciones verticales: la de la derecha (Revelación – Hombre) representa al judaísmo, fuera del mundo, como interlocutor de Dios; y la de la izquierda (Creación – Mundo) al cristianismo, forma de ser-en-el-mundo; y la central Dios y la Redención.<sup>13</sup>



Finalmente, la Estrella es figura de la verdad divina, en ella brilla el rostro de Dios, en analogía con el rostro del hombre. Ese rostro que contemplaremos en el supramundo, en el mundo redimido. Mientras tanto, “andar a la luz del rostro divino sólo se da al que sigue las palabras de la divina boca”, la Revelación: “hacer el derecho y ser bueno de corazón, y andar con tu Dios en la sencillez”.<sup>14</sup>

## 2. Presupuestos

La razón y la fe en cuanto pensamiento se concretan en distintas filosofías y teologías. En *La Estrella...* Rosenzweig se refiere, explícita o implícitamente, a

<sup>11</sup> *ER.* p. 310.

<sup>12</sup> *Idem.* p. 311.

<sup>13</sup> Cf. S. Mosès, *Système et Révelation*, Du Seuil, Paris, 1982, p.287.

<sup>14</sup> *ER.*, p. 497. Cf. pp. 489-496. Para una interpretación de la figura de la Estrella de David, vinculada a la tradición judía, cf. por ejemplo J. Melloni Ribas, *El Uno en lo Múltiple*, Sal Terrae, Bilbao, 2003, p. 190: “el triángulo invertido representa la esfera trascendente y divina que se derrama en el acto de crear, mientras el triángulo que se sostiene sobre su base representa la inmanencia creada, que a partir del instante mismo de su creación queda intrínsecamente vinculada a la realidad divina, pero sin confusión. Dios y el hombre, Amante y Amada, entrelazados; incompletos, cuando están separados; buscándose y necesitando continuamente el uno al otro para completarse y formar de nuevo la estrella.” El autor lo compara con el diagrama taoísta del *yin* y el *yang*.

determinadas escuelas y autores filosóficos y teológicos, que presupone y tiene en cuenta, como interlocutores o como fuente de su propia elaboración. Su valoración de las mismas, lo mismo que lo más original de lo que produce, es resultado no sólo de su reflexión abstracta, sino de su experiencia vital, biográfica.

Nacido en una familia burguesa, judía asimilada, del judaísmo no conoce en principio más que una versión ritualista y desprovista de vida. Apasionado por el arte, sin embargo comienza a estudiar medicina. Después se pasa a historia, y filosofía. Hace su tesis de doctorado sobre el pensamiento político de Hegel.

Desde 1910, en reacción contra sus estudios hegelianos, comienza a ver en la religión un posible recurso contra el relativismo histórico. Su trato con sus primos Hans y Rudolf Ehrenberg, y con Eugen Rosenstock, judíos convertidos al cristianismo, lo lleva a valorar a la religión como un modo de pensamiento tan legítimo como la historia o la filosofía. Ya que “todo acto deviene culpable desde que penetra en la historia [...] es necesario que Dios salve al hombre no a través de la historia, sino realmente como ‘Dios de la religión’”<sup>15</sup>

La “conversión” existencial de Rosenzweig tendrá lugar en 1913, luego de una noche de discusión con E. Rosenstock, más que por sus argumentos, por el testimonio de su fe vivida. Rosenstock llama “Revelación” justamente a la fe no como una noción teológica, sino como un hecho original, una experiencia de vida, el situarse la persona en el centro de un mundo con coordenadas judeo-cristianas, que brinda un espacio y tiempo absolutos, un universo orientado. Esta fe es un acto personal, que debe ser permanentemente renovado; pero brinda una verdad irrefutable.

Cuando ya estaba pensando seriamente en convertirse al cristianismo, participa en una celebración de Yom Kipur<sup>16</sup>, que lo conmueve profundamente, como experiencia de intimidad de la presencia de Dios, que perdona. Así tiene lugar su “conversión” al judaísmo. Unas semanas después conoce personalmente a Hermann Cohen, y queda impresionado por descubrir en él no sólo a un filósofo, sino a un hombre, un sabio en el sentido judío, que además toma nociones religiosas (judías), como categorías filosóficas (que quieren ser inteligibles para todos). Esto último le será patente tras la lectura, en 1918, de gran parte del manuscrito de *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*.<sup>17</sup>

Durante 1916 mantendrá una fructuosa correspondencia con Rosenstock,<sup>18</sup> en la que pueden detectarse varias de las ideas fundamentales que aparecerán en *La Estrella*, y a las que le dará su forma básica en una carta a Rudolf Ehrenberg de 1917.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Carta de 1910, citada en Mosès, *op. cit.*, p. 29.

<sup>16</sup> Día de la Expiación, o del Gran Perdón. No se trabaja, se ayuna veinticuatro horas, de comida y bebida. En los oficios se repite, ocho veces en veinticuatro horas, una larga confesión de los pecados, hechos por “nosotros”. Con vestiduras blancas, y la sinagoga adornada de ese color. Después de la cena, ya en paz por el perdón recibido, se puede comenzar a construir la *sucá* (tienda) bajo la mirada de Dios. Cf. D. de La Maisonneuve, *El judaísmo*, Ciudad Nueva, Bs. As., 2004, pp. 135-136.

<sup>17</sup> Rosenzweig lo llama, en *ER*, “nuestro gran maestro, Cohen”, p. 305.

<sup>18</sup> Las cartas están editadas por Rosenstock, en *Judaism despite christianity*, anteriormente citado (nota 10). Aunque pueda llegarse a pensar que la experiencia de la guerra fue decisiva para él, por ejemplo para lo que expone al empezar *La Estrella*, apelando a la angustia ante la propia muerte como una experiencia que ningún sistema filosófico puede anular, tal vez no sea este el caso, ya que el mismo afirma que “la guerra misma no ha causado ninguna ruptura en mi vida interior. En 1913 he experimentado tanto que el año 1914 tendría que haber producido nada menos que el colapso final del mundo para producir alguna impresión en mi...” Carta a Hans Ehrenberg, octubre de 1916, citada en *Judaism despite christianity*, p. 42. Aunque seguramente la guerra fue ocasión para reafirmar conceptos como ese, o como la violencia

Muchas de sus concepciones cardinales surgen de su experiencia teórico-práctica: el diálogo, el habla actualmente ejercida, como revelación, unida a la importancia del testimonio que prueba lo que afirma; la experiencia religiosa, litúrgica y comunitaria, dentro de la tradición judeo-cristiana, como fuente de orientación objetiva en el mundo; etc.

### 2.1. ¿Qué filosofías presupone y tiene en cuenta?

El mismo Rosenzweig afirma que “la influencia decisiva que permitió la concreción del libro” la debe a Eugen Rosenstock<sup>20</sup>. Entre otras cosas: el método del habla, efectivamente ejercida, el pensamiento gramatical; el significado de la revelación; el ataque a una filosofía sistemática como la de Hegel, donde se identifica Razón y Ser, etc.<sup>21</sup>

Respecto a esto último es evidente el influjo de la filosofía del último Schelling (su *Filosofía de la revelación*). Su teísmo; estadios de la vida divina; la unidad de Dios como equilibrio inestable entre la afirmación y la negación, y un tercer poder unificador; tres períodos y formas de la iglesia, petrina, paulina, joánica.<sup>22</sup>

De Schopenhauer y Nietzsche, retoma la subjetividad de las verdades. De Goethe, la objetividad como contemplación estética, el compromiso con la particularidad del momento vital. De Feuerbach y también de Nietzsche, la filosofía como búsqueda de la salvación.

Aunque identifica la plenitud de la “vieja filosofía”, que debe acabar, con la de Hegel, la estructura de *La Estrella* es de tipo idealista: el desarrollo del discurso se confunde con la construcción del sistema. Es un esquema histórico teosófico: el ser se revela en el tiempo, en la historia, por una decisión divina; en tres eones.

De Cohen, incorpora, fundamentalmente, la importancia de la colectividad para el judaísmo; y el tomar nociones religiosas como categorías filosóficas.

De Kant, toma el punto de partida de su filosofar: la irreductibilidad de las ideas de la razón pura como totalidades del pensar. Y también la idea del hombre como ser dividido entre el determinismo de su fisis, y la libertad metafísica (a lo que Rosenzweig agrega la distinción entre sus aspectos individual y colectivo).

Al modo de Descartes, en Rosenzweig la garantía de la verdad de la evidencia se da por un acto de fe en Dios (el criterio último de verdad es radicalmente exterior al hombre).

De V. von Weizäcker, toma elementos de su sistema: el todo no como contenido, sino como forma del sistema; el hombre como valor, la “existencia pática”, etc.<sup>23</sup>

Se sitúa en contra de un sistema filosófico como el de Hegel, que identifica Razón y Ser, pero al mismo tiempo desarrolla su pensamiento en relación con este mismo sistema.

del Estado moderno; o conocer realidades como las comunidades judías de Europa oriental, que verá como modelo de la identidad judía.

<sup>19</sup> Cf. Mosès, *op. cit.*, pp. 25-47.

<sup>20</sup> F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Adriana Hidalgo, Bs. As., 2005, p. 35.

<sup>21</sup> Para ver una síntesis del influjo de Rosenstock sobre Rosenzweig, cf. H. Stahmer, en *Judaism despite christianity*, pp. 7-9.

<sup>22</sup> Para esto y lo que sigue, cf. Mosès, *Op. Cit.*, pp. 28.33-44.170.232-238.276.281-283.288

<sup>23</sup> Cf. R. Wiehl, “La experiencia en el nuevo pensamiento de F. R.”, pp. 81 ss.

Se opone al espíritu del positivismo del s. XIX, un mundo sin fe, si Dios, sin estrella.<sup>24</sup> Pero aboga por un empirismo más radical aún, que tenga en cuenta también la experiencia religiosa.

Rosenzweig también está contra la separación entre razón y fe, producto de las varias “ilustraciones”, ya mencionadas. Pero quiere distinguir (aunque no siempre con claridad) entre nociones que vienen de uno y otro campo.

## 2.2. ¿Qué teologías presupone y tiene en cuenta?

Rosenzweig afirma: “me puse esta regla: ‘tanto como sea posible de la vida interior judía’”.<sup>25</sup>

Concretamente, algunos de los elementos directamente relacionados con autores conocidos son:

Del cabalista Isaac Luria, la contradicción sistema (filosofía del ser) – revelación (filosofía de la existencia), que resulta de la “contracción de Dios”, que se niega en beneficio del hombre.

De Formsteche y Hirsch, el cristianismo como “rayos” del judaísmo, que preparan al mundo para la llegada del Mesías.

De la mística judía de los nombres de Dios, en cuanto se revela en el mundo, llamando por su nombre. El lenguaje como revelación.

De la Kabala, en cuanto se distingue el nombre de Dios (de donde emanan todos los otros), de Dios en su trascendencia. Un Absoluto hecho de relaciones, sistema infinito siempre en vías de unificación, drama cósmico.

En relación con San Agustín, la colaboración entre la filosofía greco-pagana, repensada, y la teología que parte de la revelación bíblica; la demostración de la autenticidad del milagro por el testimonio; la relación de amor con Dios como “primum” fenomenológico intuitivo e inmediato; etc.<sup>26</sup>

## 3. ¿Qué relación propone entre filosofía y teología?

Describir y analizar de forma completa las relaciones que entre estos tipos de saber Rosenzweig lleva a cabo, en múltiples ámbitos (la historia, la política, el arte, las religiones, los lenguajes, etc.), es imposible en este espacio. Vamos a desarrollar un poco más sólo algunos aspectos básicos.

Nos parece que la definición más concisa y exacta de *La Estrella*, en cuanto a esto, es la de Angel Garrido-Maturano: “una hermenéutica fenomenológica de la esperanza religiosa fácticamente vivida.”<sup>27</sup> Ahora bien, esa esperanza, talante del que parte Rosenzweig, conlleva, como subraya Mosés, “la convicción espontánea de que el mundo se podría regenerar ‘aquí y ahora’. Esta ‘impaciencia mesiánica’, [...] antes de ser una creencia religiosa, constituye la esencia misma de la esperanza.”<sup>28</sup> Es decir, en

<sup>24</sup> E. Rosenstock, en *Judaism despite christianity*, p. 48.

<sup>25</sup> *Judaism despite Christianity*, p. 115.

<sup>26</sup> Cf. F. Paolo Ciglia, “El milagro de la Revelación”, en *El nuevo pensamiento*, pp. 163-204.

<sup>27</sup> A. E. Garrido-Maturano, *La Estrella de la Esperanza. Introducción a La Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Bs. As., 2000, p. 7.

<sup>28</sup> S. Mosès, *El Ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Cátedra Universitat de València, 1997, p. 68.

cierto sentido tiene razón P. Ricoeur, cuando dice, refiriéndose a la segunda parte de *La Estrella* (parte que se dirige a los teólogos, pero que constituye el centro epistemológico de la obra), que “en principio, se trata ahí del discurso de la fe, pero un discurso en el cual filosofía y teología son absolutamente indiscernibles.”<sup>29</sup> Pensamos que en general sí se puede discernir, en la obra de Rosenzweig, entre lo correspondiente a diversas filosofías y teologías. Pero en lo fundamental de la apertura de la persona a la verdad, en la actitud previa a toda diferenciación de saberes y escuelas, hay una coincidencia entre lo que posibilitará filosofías y teologías.

Según Rosenzweig filosofía y teología deben relacionarse “fraternalmente”, las dos con la misma dignidad, y llegar a “la fusión en una misma persona”. “Los problemas teológicos quieren ser traducidos en términos humanos y los humanos elevados hasta el nivel de la teología”. “Ser completo es aquello que [...] le confiere al nuevo pensamiento su propia verdad”.<sup>30</sup> El método para esa fusión pasa a través de la temporalidad del habla, como narración, diálogo, y utopía; temporalidad que pasa de la teología a la filosofía; fusión que transforma a las dos (la filosofía pierde su atemporalidad; la teología deja de ocuparse sólo de Dios, su pueblo, el libro, etc.).

¿Cómo concreta Rosenzweig esa relación? Siguiendo el análisis de Garrido-Maturano, podemos destacar lo siguiente:<sup>31</sup>

Las tres partes del libro corresponden al pensamiento puro, la fe, y el saber creyente.

Se puede llamar fe pensante a la presuposición de las tres facticidades (Dios – Mundo – Hombre), en la primera parte, diferente de la fe de la segunda parte, como experiencia del amor de Dios, y de las relaciones efectivas entre aquellas facticidades del pensamiento. Siguiendo a Schelling, deriva los conceptos de la experiencia fáctica de ideas, y la relación a este acaecer (del ser de las ideas, que trasciende al pensar), no es el saber, sino la fe, como creencia en la experiencia. Su existencia es una posibilidad.

El pensamiento acaeciéndose y temporalizándose se da en el lenguaje, “órgano de la Revelación”. El lenguaje narrativo muestra (y no demuestra) la Creación, pero esta no es probada por el mundo (“el que aún no ha sido alcanzado por la voz de la Revelación no tiene derecho a suponer el pensamiento de la Creación como si se tratara de una hipótesis científica”, *ER*, p. 179). Experimenta al mundo como “bueno”. Y a sí mismo como amado por Dios, que lo llama por su nombre, a ser más que sí mismo. Pero quien no da testimonio de la Revelación no ha sido alcanzado por ella. Y lo da cuando responde en el diálogo, con Dios y con los demás. Así se le revela su propio yo. Pero el mundo, para acaecer como Reino, además de él y del hombre, precisa de otro factor, necesita de Dios. El Todo de los filósofos surgirá solo al final, cuando la Redención se haya consumado como Uno, pero no es un final histórico, sino escatológico, cualitativamente diferente.

Como señala Garrido-Maturano, entre los fenómenos testimoniales (relato, diálogo, acto de amor) y la lectura teológica que de ellos hace Rosenzweig hay un desnivel, superado mediante un salto hermenéutico, permitido por el temple a partir del cual escribió, la esperanza. (pp. 76-77)

El Todo se experimenta en la necesidad de amor que tiene todo. Es la meta última hacia la que se encaminan nuestros actos. No encontramos la verdad en nosotros

<sup>29</sup> P. Ricoeur, “La ‘figure’ dans *L’Etoile de la Rédemption* », en *Lectures 3*, Du Seuil, Paris, 1994, p.68.

<sup>30</sup> F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, p. 37.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, pp. 7.12.13.17.18.35.37.41-43.49.51.52.55.57-59.61.64.65.69-71.76.77.97-101.103.105-107.109.120.121.123.125.

(“blasfemia filosófica”, *ER*, p. 460), sino que nos encontramos en camino hacia la verdad, camino que es la obra que la verifica.

#### 4. Aportes

Trataremos de evaluar y destacar los aportes a nuestro juicio positivos que hace Rosenzweig al problema de la relación entre razón y fe. Lo haremos teniendo en cuenta todo lo que dice en *La Estrella*, que es mucho más que lo que hemos citado hasta ahora. Algunos de estos aportes son:

- La superación de la mentalidad positivista, típica del s. XIX (pero no solamente de él), que recorta el ámbito de la experiencia y del pensamiento arbitrariamente. En todo caso, Rosenzweig propone un empirismo más radical, que tiene en cuenta la totalidad de la experiencia, incluso la que puede denominarse religiosa.<sup>32</sup>
- Pero esa superación se da sin caer en el extremo contrario, el irracionalismo, que Rosenzweig rechaza tanto del lado del relativismo absoluto filosófico como del de misticismos fuera del tiempo y que no responden a las interpelaciones de la realidad (en el prójimo).
- Se busca entonces una filosofía que recupere su sentido de búsqueda de salvación, de plenitud del sujeto, pero también de orientación objetiva en el mundo, en el espacio y el tiempo.<sup>33</sup>
- Esta orientación puede ser muy útil en la actualidad, donde una parte de la filosofía corre el peligro de derivar en un relativismo culturalista o subjetivo<sup>34</sup>, y otra autolimita su interés a sectores muy especializados del saber, sin atreverse a las grandes cuestiones que van más allá de los mismos. Por otro lado también se dan en la actualidad pensadores que intentan un saber de la totalidad, pero como sistema abierto, que respete la pluralidad irreductible pero en relación de la realidad y de los saberes (por ejemplo, Edgar Morin, o Raimon Panikkar).<sup>35</sup>
- El sistema de Rosenzweig trata de abarcar ámbitos fundamentales (religión, política, ciencia, arte, etc.), y la relación entre los mismos. Aunque a veces el afán sistematizante distorsiona sus afirmaciones, el intento de relación sigue siendo interpelante para la filosofía actual, en la que a veces se renuncia demasiado pronto a ese intento de integración. Hoy esa combinación no se busca desde un sistema teológico-filosófico totalizante, sino desde la pluri e interdisciplinarietà, pero, ¿hasta donde puede realizarse, sin un lenguaje, y una filosofía (teología) que haga de

<sup>32</sup> Inclusive el modo en que usa el término “milagro”, quiere renovar el asombro ante la realidad, en un mundo desencantado y con la falsa apariencia de poder dominarlo todo. Cf. *El nuevo pensamiento*, p. 149.

<sup>33</sup> La revelación como tal ya aúna aspectos subjetivos y objetivos. Subjetivos en cuanto el sujeto experimenta el valor de su vida, de la del prójimo, del mundo y del futuro. Objetivos en cuanto se orienta en el mundo, gracias a las coordenadas que le proporciona su fe, judía o cristiana.

<sup>34</sup> En este sentido es llamativa la coincidencia entre la actual cultura “posmoderna” y lo que Rosenzweig pone como típico del paganismo, el insuperable “quizá”, que debe probarlo todo, sin poder decidirse por nada, un politeísmo, policosmismo, y poliantropismo. Cf. *ER*, p. 126.

<sup>35</sup> Si la fenomenología es pensamiento correlativo, o de la correlatividad (cf. B. Casper, según A. Garrido-Maturano, seminarios para doctorado, UCSF, 2005), el pensamiento de Rosenzweig también es fenomenológico por su acento en el “y”, que no anula las partes (fenomenológicamente obtenidas) que se relacionan, pero que forman algo nuevo (cf. los niveles de complejidad creciente, en Morin y otros).

nexo? Aunque esta filosofía no puede anteceder absolutamente a los elementos, sino surgir de los mismos, parte de la misma tiene que ser presupuesta, en cuanto permite que estos puedan y quieran comunicarse.

- Como “hermenéutica fenomenológica de la esperanza religiosa fácticamente vivida”<sup>36</sup>, renueva, con instrumentos más acordes a la época, aquel *fides quaerens intellectum* que motivó y dio origen a gran parte del pensamiento occidental.
- El orden de lo sagrado se articula sobre el de lo temporal; lo eterno implica el acabamiento de lo temporal. Esto concuerda con el axioma tomista de que la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona. Supera así todo dualismo entre ambas.<sup>37</sup>
- Utiliza algunos conceptos límite, como “milagro”, que unen y separan filosofía y teología. Los límites de la razón pueden hacer necesario su uso, pero cuidando de distinguir entre creencia, incredulidad, y superstición.<sup>38</sup>
- La cercanía y complementariedad entre judaísmo y cristianismo, inauditos en su época, al menos para la mayoría, es hoy moneda corriente en muchos ámbitos. Dentro del magisterio católico, algunos hitos fundamentales sobre el tema son la declaración conciliar *Nostra Aetate*, el documento del episcopado francés de 1973 (Doc. Cat. N° 9), el Catecismo de la Iglesia Católica (1992) § 528, numerosos discursos del Pp. Juan Pablo II (definiéndolos por ej. como el pueblo de Dios de la Antigua Alianza nunca revocada”, a la comunidad judía de Maguncia, en 1980). Autoridades católicas confirman algunos puntos de la visión de Rosenzweig. Dice el cardenal Martini, arzobispo de Milán: “Nos faltaron las raíces hebreas y esa herida aún está abierta; sólo volviendo a Jerusalén, la Iglesia podrá curarse.”<sup>39</sup> “Los cristianos han perdido de vista, a veces, que ellos esperan, en la plenitud de los tiempos, la venida en gloria del Mesías... Para el judaísmo, el cristianismo es una anticipación, una prisa. Y es verdad.” (Cardenal Jean-Marie Lustiger)<sup>40</sup> “En primer lugar, el hecho de ser judío no significa estar ligado a una confesión religiosa, sino pertenecer a un pueblo.”<sup>41</sup> “Ninguno de ellos [el pueblo judío y la Iglesia] debe convertirse en el otro.”<sup>42</sup>
- En cuanto a la relación con el pensamiento católico, teniendo en cuenta lo último del Magisterio de la Iglesia sobre la relación entre la razón y la fe, que es la encíclica *Fides et Ratio* (Juan Pablo II, 1998), podemos descubrir muchas coincidencias. Enunciaremos algunas, siguiendo el orden de la encíclica. Sería preciso un análisis más detallado para discernir en qué coinciden y en qué difieren, de acuerdo al sistema de pensamiento y lenguaje en que se ubican, pero nos limitaremos a evocar las ideas fundamentales.
  - “toda verdad alcanzada es solo una etapa hacia aquella verdad total que se manifestará en la revelación última de Dios” (*FR*, N° 2)<sup>43</sup>
  - complementariedad de las culturas [y sus religiones son parte central de las mismas, como afirman otros documentos del magisterio] (cf. 3)

<sup>36</sup> Garrido-Maturano, *Op. cit.*, p. 7.

<sup>37</sup> Cf. Mosès, *Systeme...*, p. 169.

<sup>38</sup> Cf. R. Wiehl, en Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Visor, 1989, pp. 113.118.

<sup>39</sup> Citado en *El judaísmo* (cf. nota 16), p.164.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.175.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>43</sup> En adelante citaremos solamente el N°. La edición es de Paulinas-San Pablo, Bs. As., 1998.

- valor de un saber filosófico sistemático, pero sin identificar un sistema o corriente filosófica con todo el pensamiento filosófico. Todo sistema debe reconocer la prioridad del pensar, abierto, previo a todo sistema. Al mismo tiempo se descubre un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento. (cf. 4)
- versus el relativismo y escepticismo general. (cf. 5)
- doble orden de conocimiento [razón y fe], no se confunden, ni uno hace superfluo al otro. (cf. 9)
- importancia del tiempo y la historia en la reflexión cristiana. Camino que el Pueblo de Dios tiene que recorrer por entero (cf. 11)
- [con la encarnación de Cristo] “el Eterno entra en el tiempo, el Todo se esconde en la parte y Dios asume el rostro del hombre” (12)
- “la verdad que la revelación nos hace conocer no es el fruto (...) de un pensamiento elaborado por la razón. (...) se presenta con la característica de la gratuidad, genera pensamiento y exige ser acogida como expresión de amor.” (15)
- se dan tres formas de verdad: experimental (diaria y científica), filosófica (especulativa), religiosa (con raíces también filosóficas. Cuestiones últimas. Orientación en la vida). (cf. 30)
- “El mártir es el testigo más auténtico de la verdad sobre la existencia”. (32)
- historia de la separación entre razón y fe, desde la Edad Media. (cf. 46-48)
- “La fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero”. (56)
- La Palabra de Dios se dirige a todos, en todos los tiempos y lugares; y el hombre es naturalmente filósofo. La teología, en cuanto elaboración refleja de esta palabra, no puede prescindir de relacionarse con las filosofías. (cf. 64)
- la filosofía ayuda al *auditus fidei* (estructura del conocimiento, de la comunicación, del lenguaje) (cf. 65)
- la verdad divina goza de una inteligibilidad propia, pero la teología dogmática especulativa presupone una filosofía. (cf. 66)
- valor de la filosofía de origen griego, como parte de patrimonio filosófico universal asumido por la Iglesia. (cf. 69)
- la inculturación en el pensamiento grecolatino de la Iglesia, como designio providencial de Dios. Pero nadie debe encerrarse en una sola tradición cultural. (cf. 72).
- “la relación que ha de instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía debe estar marcada por la circularidad” (73)
- la fecundidad de semejante relación se confirma en la vida de los grandes teólogos-filósofos. (cf. 74)
- tipos de relación entre filosofía y teología. (cf. 75-78)
- “se elabore una filosofía en consonancia con la Palabra de Dios” (79)
- “La convicción fundamental de esta “filosofía” contenida en la Biblia es que la vida humana y el mundo tienen un sentido y están orientados hacia su cumplimiento, que se realiza en Jesucristo.” (80)

También sería interesante comparar la noción de Redención de la *ER* con la de Juan Pablo II, ya que, según Benedicto XVI es la clave de todo el pensamiento de su antecesor (programáticamente presente en su primera encíclica, *Redemptor Hominis*). El poder del mal y la muerte, tan evidente en las dictaduras del siglo XX, tienen un límite en el poder de Dios, que reafirma la bondad del ser creado; etc.<sup>44</sup>

- Rosenzweig dice que “lo judío es mi método, no mi objeto”<sup>45</sup>, y que cada uno desde su trasfondo cultural y religioso, no sólo desde el judío, podría hacer lo mismo,<sup>46</sup> ejercer el “nuevo pensamiento”. Que reconoce la exterioridad y excedencia de lo real respecto de cualquier sistema elaborado por el hombre, y se basa en lo que llama “sentido común sano”, o recuperado de su enfermedad, que es la fe en la vida y en el lenguaje, tal como se dan.<sup>47</sup> Este llamado a una nueva inocencia, poscrítica, que recupere y profundice lo mejor de experiencias y tradiciones, desde la hermenéutica, es común con otros autores (además de, en algunos aspectos, Nietzsche [cf. el niño en *Así habló Zaratustra*], Heidegger, Panikkar [*La nueva inocencia*], algo del último Foucault [en su *Hermenéutica del sujeto*], Ricoeur, etc.
- El explicitar la procedencia de sus categorías (judeo-cristianas), permite entender mejor lo que quiere decir. No sucede lo mismo, por ejemplo, en parte de la obra de Heidegger, que si bien tiene otra intención<sup>48</sup>, al cortar la reflexión sobre las fuentes de lo que hace, en cierto modo oscurece algunos términos de su pensamiento, en ciertos puntos le da un aire de artificialidad, y, aunque su intención sea tener un alcance más profundo y universal, tal vez, al menos respecto a sus ideas sobre Dios, el efecto sea el contrario.<sup>49</sup>
- Por eso a la pregunta de si es posible sacarle lo confesional (judío, o judeo-cristiano), o más aún, “lo religioso”, diría que es posible, pero a riesgo de perder el sistema de referencias,<sup>50</sup> y de que el resultado no es propiamente el mismo. Podría elaborarse un “equivalente homeomórfico”. Probablemente habría que traducir parte del vocabulario, teológico-filosófico, perdiendo algunas de sus connotaciones, y ganando otras.

<sup>44</sup> J. Ratzinger, en el diario *Corriere Della Sera*, 18 de marzo de 2006, que cita su nueva introducción al libro de Juan Pablo II, *Memoria e identidad*.

<sup>45</sup> En carta a H. Ehrenberg de 1921, citada por García Baró en *ER* p. 14. Es su método en el sentido de que sustituye las categorías de la fenomenología hegeliana por categorías judeo-cristianas.

<sup>46</sup> Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, p. 40: “He recibido el nuevo pensamiento en estos viejos términos judíos [...] a un cristiano en lugar de mis palabras le hubieran venido a los labios las del Nuevo Testamento, y a un pagano, ciertamente no las de sus libros sagrados [...], pero tal vez las suyas propias.”

<sup>47</sup> Cf. *ER*, pp. 15-17.

<sup>48</sup> “Heidegger, por el contrario, suspendió cualquier tipo de ligazón histórica para hacer accesible al pensamiento la historicidad en tanto estado-de acaecimiento del ser como tal” (B. Casper, citado por A. Garrido-Maturano en *La estrella de la esperanza*, pp. 125-126).

<sup>49</sup> Cf. N. Corona, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Biblos, Bs. As., 2002. Cita a Ricoeur cuando se pregunta por qué reflexionar solamente sobre Hölderlin y no sobre los poemas bíblicos. “El primer punto de apoyo de Heidegger para su crítica a la metafísica –objetivante, dominadora– fue la reflexión sobre la experiencia cristiana de la vida. Así lo testimonian sus primeros escritos” (p. 223). Su desarrollo insuficiente de lo específico del Dios de la fe judeocristiana hacen que este Dios no se distinga en Heidegger del Dios de la metafísica, ni de los dioses griegos, ni de un Dios “por venir”. Queda sin aclarar si esa fe bíblica queda incluida en el destino epocal de la objetividad. El Dios de la fe bíblica, en el relato poético que la forma y testimonia, desborda en su sentido lo que pueda decir cualquier metafísica y cualquier pensamiento del ser diferente, y de cualquier teología. (cf., pp. 226-227)

<sup>50</sup> Cf. la advertencia de McIntyre en *After virtue*, sobre la pérdida de significado actual de los términos morales, fuera del contexto en que se originaron.

- Sería muy interesante comparar a este respecto (relación fe-razón) el pensamiento de Rosenzweig con el de otros autores que también siguieron una línea fenomenológica-existencialista, como Levinas, Heidegger, Ricoeur, M. Henry, J. L. Marion, J. P. Sartre, etc. Ya hemos dicho algo con relación a Heidegger. Sartre aleja al existencialismo de la exploración de lo sagrado, uno de sus aspectos más interesantes, en beneficio de un absolutismo moral sin fundamentos.<sup>51</sup> Henry y Marion, en algunos de sus últimos escritos, piensan en paralelo con parte de la teología católica, a veces sin citar fuentes, pero presuponiendo que el lector capta la concordancia. Reflexionan directamente a partir de su experiencia religiosa. Ricoeur, en cambio, si bien tiene en cuenta sus convicciones religiosas, cuida la autonomía de su argumentación filosófica, respecto de su fe.<sup>52</sup> Levinas desarrolla el pensamiento de Rosenzweig, manteniendo su apertura a la trascendencia (a través del prójimo; al Otro; etc.), pero en cierto modo universalizándolo, poniendo la experiencia judeo (-cristiana) (en cuanto esta es en gran medida el origen del pensamiento de Rosenzweig, no en cuanto Levinas la cite como tal) como paradigma de una experiencia universalizable. Sería provechoso examinar las ventajas y desventajas de cada una de las posturas.
- Otra particularidad de la *ER* es que permite diferentes órdenes de lectura, entre sus tres partes (Los elementos o el perpetuo antemundo [Creación]<sup>53</sup> – La ruta o el mundo siempre renovado [Revelación] – La figura o el supramundo eterno [Redención]).<sup>54</sup> Dentro de las seis variaciones posibles (tomadas en abstracto), sólo algunas son las más decidoras. Como dan prioridad, lógica o cronológica, a la razón, la fe, o la razón elevada por la fe, en distintas combinaciones, proporcionan lecturas apropiadas para diferentes experiencias vitales y filosóficas. La que Rosenzweig utiliza (Cr. – Rev. – Red.) sigue, por un lado, la secuencia de su experiencia personal, y, en abstracto, puede ser la de alguien que empieza por la filosofía, se oriente hacia lo humano como valor irreductible del sujeto; experimente, en el diálogo con sujetos especiales, una apertura de la realidad; participe de tradiciones religiosas que refuerzan su esperanza utópica de realización total. También podría decirse que es una secuencia lógica y cronológica (antemundo-mundo-supramundo). En lo concreto, la primera parte, y su desmembramiento de la totalidad, sólo es fácilmente comprensible a quién esté familiarizado con las filosofías que Rosenzweig critica en esta parte, y con la última filosofía de Schelling.<sup>55</sup> Por eso, Ricoeur, con intención

<sup>51</sup> Cf. su art. "Sartre y el problema de Dios", en el diario *La Nación*, 5 de marzo de 2006.

<sup>52</sup> Cf. por ej., O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Les contemporains-Seuil, France, 1994, pp. 203-253. En *Soi-même comme un autre*, Ricoeur afirma que pone entre paréntesis las convicciones de su fe (bíblica), aunque tengan efecto a nivel de sus motivaciones en el interés que pone en tal o cual tema. Ese "ascetismo del argumento, que marca, creo yo, toda mi obra filosófica, conduce a un tipo de filosofía donde la nominación efectiva de Dios está ausente y donde la cuestión de Dios, en tanto que cuestión filosófica, permanece en un suspenso que se podría decir agnóstico" (S.A.36, citado por Mongin en p. 206). "El deseo de Ricoeur de tomar en consideración la autonomía de su argumentación filosófica ha devenido más firme desde el momento mismo en que el paradigma religioso fue mejor acogido en la comunidad filosófica, al menos si se lo juzga por la recepción del pensamiento de Levinas. (p. 206)

<sup>53</sup> El antemundo no es Creación hasta que se dé la Revelación, pero utilizaremos estas denominaciones para abreviar, suponiendo que se entiende lo que se quiere decir.

<sup>54</sup> Como lo pone genialmente en evidencia P. Ricoeur, en "La 'figure' dans L'Étoile de la Rédemption, de Franz Rosenzweig" (1988), en *Lectures 3*, Du Seuil, Paris, 1994, pp. 63-82. Allí hace una lectura en reversa, desde el final.

<sup>55</sup> Cf. P. Ricoeur, *Op. cit.*, p. 63.

didáctica, es capaz de empezar por el final, por la figura de la estrella, el rostro (del hombre y de Dios), que simboliza todo el movimiento analizado en el libro. Se retrotrae desde la confrontación entre judaísmo y cristianismo, visible y concreta (desde la visión de Rosenzweig), pasando por la revelación, hasta los principios meta-físicos, y más allá de la metafísica, la perspectiva de la muerte que, en las primeras frases de la obra, desembocará en la vida del hombre. Incluso dentro de cada parte, comenzar a leerla desde su final, desde su referencia bíblica, puede resultar clarificador, sobre todo para el que esté al corriente del universo simbólico bíblico. Después de ese recorrido en reversa, es posible rearmar el itinerario que sigue Rosenzweig, como tránsito del misterio (filosófico, de las posibilidades indecibles de relación entre los elementos, etc.), al milagro, a la iluminación, a la vida. Entonces, este empezar desde atrás es ventajoso para quien ya esté familiarizado con el universo simbólico judeo-cristiano, o sea más sensible al lenguaje simbólico. Otra alternativa es empezar por el centro, por la revelación, que de hecho ocupa el lugar central no por casualidad, sino porque desde esa experiencia son posibles las otras dos. Gnoseológicamente es la base del nuevo pensamiento. Desde ese presente adquiere sentido el pasado (Creación) y el futuro (Redención). Puede empezar por ahí quien tenga una sensibilidad más cercana al existencialismo. Además, está a medio camino entre la abstracta universalidad del principio, y la quizás demasiado particularizada adjudicación al judaísmo y al cristianismo del final.

- Elabora una teoría del arte, que desembocará también en su valor significativo para la experiencia religiosa, y el encuentro con la verdad. También interpreta los símbolos y gestos religiosos, en el mismo sentido. Esto complementa visiones meramente esteticistas, o culturalistas.<sup>56</sup>
- Utiliza lenguajes simbólicos diferentes para cada parte del libro, adecuados a su objeto. Lógico-matemático (apropiado para lo siempre presente, como estructuras básicas que permiten el entendimiento); gramatical (de acuerdo a la confianza en el habla actualmente ejercida, y de su poder revelador e interpelante); litúrgico (como formador de comunidad, que vincula lo actual con lo eterno, anuncia, y dispone al silencio pleno del final). Un problema muy frecuente es utilizar sistemas simbólicos fuera de su ámbito de competencia, sin un análisis de su pertinencia. También es necesaria una hermenéutica, una reflexión de segundo grado, sobre cada uno de los lenguajes. Porque puede llegar a olvidarse que estos lenguajes (los tres) actúan a nivel metafórico, para aclarar experiencias que a su vez se valen de otras metáforas (sobre Dios, el hombre, y el mundo).
- Al destacar que el mundo de la pura filosofía es solamente el de las posibilidades, y conceptualizar como “revelación” la experiencia de la relación real existente entre los elementos, connota que cada fundamentación que pretenda ser tal tiene un aspecto “religioso”, está antes de cualquier conceptualización de la razón, presupone la existencia y bondad de las cosas, está siempre más allá de lo plenamente sistematizable o abarcable por la razón. Así como el fundamento del núcleo de lo religioso no es sistematizable (la experiencia personal del amor de Dios; la apertura al prójimo siempre renovada e impredecible en sus consecuencias; el silencio final de plenitud que anuncia la liturgia; etc.).

---

<sup>56</sup> Cf., por ej., A. Garrido-Maturano, “La consumación del arte en silencio. La cuestión estética en la *E. R.* de F. Rosenzweig”, en *El nuevo pensamiento*, Adriana Hidalgo, Bs. As., 2005, pp. 205-248.

- Nos parece que podría traducirse en el lenguaje de las virtudes teologales (clásicas en la teología cristiana), cada una de las partes de la ER<sup>57</sup>. Pero en este caso seguirían el siguiente orden, adecuado a la sensibilidad actual: primero la esperanza (filosofía; deseo de verdad y de realidad), luego la fe (segunda parte de la ER, revelación efectiva del otro, de Dios, y de mi), y por último caridad (tercera parte; concretada de modo diferente por judíos y cristianos, preparación del mundo a la plenitud escatológica). Cuando se da una tienden a darse las otras, sobre todo desde la experiencia de la revelación.
- Parece original su análisis de la filosofía antigua (griega), al modo de una fenomenología de las ideas, en cuanto trata de llegar a lo irreductible en cada uno de los elementos. Por otro lado, no es tan claro que sea la mejor caracterización posible, o la única, de los elementos.<sup>58</sup>
- Si la fenomenología es el pensamiento correlativo, o de la correlatividad<sup>59</sup>, el sistema de Rosenzweig es fenomenológico, también por su acento en el “y”, que relaciona los aspectos afirmativos y negativos elementales (entre la “negación” de la nada y la “afirmación” de la no-nada, en la parte filosófica), que no anula los términos que se relacionan, y que descubre su sentido más pleno en la relación entre los mismos, que constituye una realidad diferente a la de sus componentes.<sup>60</sup>
- Si el Mundo que conocemos como fenómeno todavía no está redimido ni completo, y su esencia no puede manifestárenos cabalmente, evidentemente resultaría peligroso tomarlo como parámetro último de todo nuestro conocimiento.
- Sigue siendo actual su percepción de la violencia de la racionalidad moderna, encarnada en el Estado moderno, y del problema de la libertad (con las imprevisibles consecuencias de cualquier acción). La necesidad de ser “salvados” tal vez no se exprese hoy con esta palabra, pero es una urgencia perceptible. La afirmación de que esa salvación sólo puede venir de Dios, también tiene cierto eco en el resurgimiento de diferentes manifestaciones religiosas en Occidente, más allá de su descristianización, y de las carencias que puedan tener.
- El planteo del cristianismo como orientado a la transformación del mundo, y con una dinámica interna que tiende a la secularización, y que ha modelado en parte los ideales de la modernidad, encuentra importantes apoyos en otros autores contemporáneos.<sup>61</sup> A diferencia de otros autores (como Rosenstock), Rosenzweig sigue manteniendo la necesidad de la Iglesia y el Judaísmo hasta el fin de los tiempos, para la anticipación de lo eterno, que siempre trascenderá la historia.<sup>62</sup>
- La apertura a lo escatológico, la necesidad de un superar la historia, en un salto cualitativo que sólo puede venirle desde más allá de ella, aunque en ella el hombre

<sup>57</sup> La filosofía es del orden de la profecía, que se cumple y ordena realmente con la revelación, y simboliza y prepara su plenitud definitiva escatológica.

<sup>58</sup> Cf. Ricoeur, *Op. cit.*, p. 67.

<sup>59</sup> Cf. B. Casper, según A. Garrido-Maturano en los seminarios para doctorado UCSF, 2005. Cohen introdujo, en 1914, el concepto de “correlación”, para referirse a la relación entre Dios y el hombre, en su separación e individualidad, en su existencia personal y sus relaciones mutuas; y no como meras funciones dentro del sistema idealista (Cf. A. Altmann – D. Emmet, en *Judaism despite christianity*, p. 40).

<sup>60</sup> Sería provechoso compararlo, en este sentido, con algunas de las teorías de los sistemas, o con el pensamiento de E. Morin.

<sup>61</sup> Cf., por ejemplo, G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, Paidós, 2004. Relaciona esta característica con la *kénosis* de Dios en Cristo, su anonadamiento (Flp 2,6-11).

<sup>62</sup> Cf. ER, p. 344.

dispone el mundo para su advenimiento. Esta apertura desarrolla ese talante de esperanza que impulsa el pensamiento y la vida, advirtiendo sobre la insuficiencia de sus realizaciones parciales.

- Este sentido escatológico, en parte fundamentado en la gramática,<sup>63</sup> conecta en cierto modo, con autores como K. O. Apel (y su “comunidad ideal de comunicación”), y se complementan. Su idea de que para la humanidad, en el umbral de la nueva era (joánica), el habla será su principal instrumento, es atractiva en la actual era de las comunicaciones, aunque diste mucho de llegar a realizarse.<sup>64</sup>
- Su teoría de la verdad se encuentra al final de la obra, superando la costumbre de muchos autores modernos de empezar por la misma, cuando todavía no se han desarrollado sus presupuestos.

## 5. Problemas

Algunas ideas de Rosenzweig pueden ser problemáticas, desde su forma y sistematicidad hasta su contenido y concretez:

- Aunque reniega del sistema hegeliano, en parte Rosenzweig elabora un sistema, que si bien es abierto, tiene el mismo estilo que los sistemas idealistas. Además al querer acomodar dentro del sistema una evaluación de las principales religiones, tipos de arte, liturgias, política, visión de la historia, algunas de sus afirmaciones aparecen forzadas y no convincentes.<sup>65</sup>
- Este tipo de pensamiento, emparentado con el lenguaje teosófico (del último Schelling, Hegel, V. von Weizäcker, etc.), es hoy difícil de comprender y aceptar, para la mayoría.
- Conceptos límite entre la filosofía y teología, como el de “milagro”, pueden llegar a inducir a sobrepasar excesivamente los límites de la razón, y a olvidar que la posibilidad de algo no equivale a su realidad, cayendo en los problemas del argumento ontológico anselmiano.<sup>66</sup>
- No es claro que sea la única caracterización posible, ni la mejor, de lo irreductible de los elementos, y el por qué de los mismos.<sup>67</sup> Pero tampoco es fácil rebatirlo.
- El concepto de fe es ambiguo, y puede prestarse a confusiones. Como ya se señaló, en la primera parte se refiere a los profenómenos elementales (como previos y exteriores al pensamiento, lo posibilitan pero este no puede probarlos), y en la segunda, a la realidad y relación concreta entre esos elementos, y a la vivencia personal del amor interpelante de Dios (que revela el valor de la propia vida, como sujeto, el valor del mundo, bueno, y la posibilidad de la salvación y la verdad total, trascendiendo la historia, escatológicamente). Esta ambigüedad puede ser positiva, en cuanto destaca la conexión entre estos modos de conocimiento. Pero al tomar

<sup>63</sup> Para R. el lenguaje de la lógica anuncia el de la gramática, pero este último, en su estado actual, también separa a los que lo utilizan. Pero está orientado a comunicar unir sin fisuras a toda la humanidad, objetivo que sólo se puede cumplir escatológicamente. Cf. *ER*, p. 152. Para ver resumida la relación entre lógica/matemática – gramática – liturgia, ver p. 352.

<sup>64</sup> Cf. H. Stahmer, en *Judaism despite Christianity*, p. 21.

<sup>65</sup> Cf. Garrido-Maturano, “La consumación del arte en silencio. La cuestión estética en la *E. R.* de F. Rosenzweig”, en *El nuevo pensamiento*, pp. 241-242.

<sup>66</sup> Cf. R. Wiehl, en Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Visor, 1989, pp. 113.118.

<sup>67</sup> Cf. Ricoeur, *Op. cit.*, p. 68.

como *primum analogatum* un concepto propio de la experiencia religiosa, puede ocasionar dificultades a quien no comparta esta experiencia.

- Sin duda la paridad entre filosofía y teología que establece, es, para muchos, poco clara, o bien simplemente teología sin más, en cuanto que sus principales categorías y vivencias están relacionadas con una religión, y lo demás es en gran parte reflexión a partir de las mismas.
- Aunque afirma que, a pesar del movimiento hacia el mundo que la constituye, y su tendencia a disolverse en el mismo, la Iglesia cristiana tiene que seguir existiendo como tal (es decir, diferenciándose del mundo), queda poco claro cuál sea su función, a no ser la de lograr mediante el arte sacro y la liturgia vivida, poner a los individuos cristianos en contacto con la comunidad, y ser un símbolo escatológico. No se ve como puede mantener esta función en un mundo que avanza hacia la secularización. Tampoco se ve como el judaísmo pueda mantener las características que él le asigna, en una civilización tan marcada por la secularización cristiana.
- Si bien elabora una teoría del arte, y de los símbolos y gestos religiosos, en relación con la verdad, parece que faltara un análisis más preciso sobre el valor epistemológico de los símbolos, y en especial sobre la analogía. Ya con el prefijo “meta-”, la orientación se toma del objeto racional del que depende, para conquistar su ser irracional.<sup>68</sup> También se evidencia, como señala Garrido-Maturano, que “su estética se subordina a su teología. Por tanto, su construcción sistemática de las artes responde, más que a una descripción de lo que cada arte efectivamente es, al intento de cerrar el sistema, construido a partir de una fe”.<sup>69</sup>
- Lo mismo sucede con su visión de las religiones, incluso del cristianismo y del judaísmo, pero sobre todo de las demás. Son interpretadas en función de su sistema.
- Por otro lado, el abordaje que hace a las mismas, desde el exterior, en cierto modo sociológicamente, analizando sus principales símbolos y afirmaciones, si bien tiene la ventaja de permitir utilizarlas con relación con la filosofía, sin necesariamente ser un creyente de las mismas, en la elección de lo que Rosenzweig considera como lo más propio de cada uno se ve una consecuencia de una carencia en su método, que es la de no hacer una fenomenología desde la propia experiencia de los sujetos creyentes. O sea, desde como interpretan ellos sus propios símbolos y dogmas.
- Su judaísmo ideal (según el modelo de los judíos en Polonia o en Rusia)<sup>70</sup>, no parece ser el ideal para la mayoría de los judíos; eso en sí no es un obstáculo, pero al menos abre un interrogante.
- Rosenzweig afirma que quien no tiene la experiencia de la Revelación no puede hablar propiamente de Creación, ni de un sentido definitivo del mundo. Describe esa experiencia desde el vocabulario judeo-cristiano, y admite que se puede dar también en otros universos cultural-religiosos, pero por lo que afirma de los mismos, no se ve muy claro cómo pueda darse esto.

---

<sup>68</sup> Cf. *ER*, p. 59. Para un planteo actual del problema, puede verse, por ejemplo, J. C. Scannone, “¿Cómo hablar hoy filosóficamente de Dios? Desde más acá del símbolo a la práctica de la analogía”, y “Dios desde las víctimas. Contribución para un ‘nuevo pensamiento’”, en *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites*, Siglo del hombre, Bogotá, 2004, pp. 255-297 y 183-212.

<sup>69</sup> “La consumación del arte en silencio. La cuestión estética en la *E. R.* de F. Rosenzweig”, en *El nuevo pensamiento*, pp. 241-242.

<sup>70</sup> Cf. Mosès, *Système et Révélation*, p. 173.

- Por otro lado Rosenzweig señala como la filosofía, en occidente, es producto también de una visión religiosa, lo que hace que su autonomía sea problemática, y deba ser continuamente criticada. Si bien esta relacionalidad entre los saberes, y entre ellos y la cultura donde se originan, es remarcada hoy en día, a veces no parece demasiado claro en Rosenzweig de qué modo puede darse esta, si bien relativa, autonomía del pensamiento.<sup>71</sup>
- Su método es dualista, en cuanto no usa los mismos parámetros para el pueblo judío y para los demás pueblos. Su visión de la historia es realista (primado de la fuerza; violencia de los Estados; posible decadencia ética de cualquier buena intención al concretarse en obras y entrar en el juego de la historia; etc.). En cambio su visión del pueblo judío es idealista (esencialmente fuera de la historia y de sus mecanismos; vivirá para siempre; etc.). Pero podría decirse que todo pueblo vive a la vez en estas dos dimensiones, en la historia política y en la cultura, quizás en distinta medida.<sup>72</sup>
- Esa visión idealista del pueblo judío se ve reforzada por su tematización de la relación yo – tu, en la que el pueblo judío no precisaría de mediaciones para conocer el amor del Padre. Al mismo tiempo se acentúa la incognoscibilidad de éste en sí mismo. Este peligro de “divinización” de un pueblo por un lado, y desdibujamiento de Dios por otro, no se da de la misma manera en el cristianismo, donde en Dios mismo se da la pluralidad, y no se desprecia la mediación.<sup>73</sup>
- Si bien no parte de una duda hiperbólica, como la de Descartes, sino de una duda hipotética, que ya no es *de omnibus*, ni fin, sino medio del pensar,<sup>74</sup> su criterio de verdad es cartesiano, en cuanto la garantía de la veracidad de la evidencia interior de la verdad se encuentra en un acto de fe en Dios, como la única fuente absolutamente confiable de la verdad.<sup>75</sup> Si bien esta exterioridad del criterio último de verdad (esta no puede engañarnos porque Dios, su creador, es bueno), quiere superar el posible engaño de la autoevidencia puramente inmanente de la verdad en el idealismo, la solución a la que se apela es difícilmente aceptable para un no creyente.<sup>76</sup>

## Epílogo

Tal vez el “nuevo pensamiento” no sea tan nuevo, en cuanto tiene antecedentes más o menos cercanos a lo largo de la historia de la teología y de la filosofía. Lo que sí parece nuevo es, por un lado, su contenido concreto, y por otro, su oportunidad histórica. Porque la situación actual reclama un pensamiento integral, que tenga en cuenta todas las dimensiones y lenguajes de la experiencia y de la reflexión (científicas, filosóficas, teológicas, artísticas, etc.). No en un sistema dogmático de tipo idealista,

<sup>71</sup> Como un ejemplo actual de este problema, puede verse el debate entre J. Habermas y J. Ratzinger, en torno a los fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal, del 19 de enero de 2004: “Diálogo entre la razón y la fe”, *La Nación*, 14 de mayo de 2005.

<sup>72</sup> Cf. Mosès, *Système et Révélation*, p. 225.

<sup>73</sup> Una elaboración donde se ve reflejada la Trinidad inmanente de la teología cristiana clásica, de manera pretendidamente filosófica, es la que ofrecen los libros de M. Henry, *C'est moi la Vérité* y *Paroles du Christ*. Es muy dudoso que en el judaísmo sin más, sin el cristianismo, se desarrollara una teología que acentuara tanto la cercanía amorosa y justa del Padre. En época de Jesús, puede verse la confrontación entre los rabinos Shammai y Hillel, sobre cuestiones relacionadas con esta.

<sup>74</sup> Cf. *ER*, p. 82.

<sup>75</sup> Cf. Mosès, *Système et Révélation*, p. 283.

<sup>76</sup> Por otra parte el criterio de verdad que R. propone en *ER III* es la verificación, y en *ER II* la verdad es siempre histórica, cambiante, experimental, científica, se podría decir. De hecho la mostración de la realidad del mundo es creída, no hay reducción trascendental ni eidética en *ER II*.

reductivo, extraño y/o extrañante del acontecer cotidiano, sino abierto a la realidad siempre interpelante, al misterio (no irracional, sino supraracional), y a la vida de todos y de todo.

© 2007 Gustavo Lubatti

Argentino, licenciado en filosofía; candidato al doctorado en filosofía. Sacerdote católico.  
comentarios@teologos.com.ar