

FRANZ ROSENZWEIG (1886-1929), Un pensador religioso de nuestro tiempo

Fr. Francisco J. Weismann, OSA.

Franz Rosenzweig nació en Kassel Alemania el 25 de Diciembre de 1886. Era hijo único de una familia acomodada de la alta burguesía judeo-alemana. Realizó estudios de Medicina pero después se dedicó al estudio de la Historia y de la Filosofía en Freiburg. Obtuvo su Doctorado en 1912 con su tesis **Hegel und der Staat**. En 1913, en Berlín, escuchó a Hermann Cohen en la Hochschule. Posteriormente ambos filósofos llegaron a ser grandes amigos. Durante la Primera Guerra Mundial fue voluntario en la artillería, especialmente en los Balcanes.

En el campo de batalla escribió parte de su obra principal **Der Stern der Erlösung** en tarjetas postales que enviaba a sus padres. Despues de la guerra completó su trabajo y lo publicó en 1921. En su juventud se ocupó principalmente por el Arte y por la Música. Mientras tanto se produce su evolución interior. Dos cartas que escribió a sus padres en 1909 destacan su determinación por los asuntos de la Fe judía. Hans Ehrenberg, uno de sus primos, se había bautizado. Los padres de Franz se disgustaron pero el mismo Franz respetó la decisión de su primo.

Les contestó a sus primos que él mismo había aconsejado ese paso. Franz experimentaba la necesidad de una Religión viviente, lo que sus padres no se habían preocupado por darle. Sentía dentro de sí un hambre de sólida religiosidad que no podía ser satisfecha sólo por principios. De hecho, el no ser religioso, por principios no podía colmar sus necesidades religiosas. Por otro lado, constataba su asimilación a la Religión y a la Cultura cristianas que eran el fundamento de su vida y de la vida de su familia. Nos cuenta, en su correspondencia, que cuando un hombre no posee nada que lo retenga, puede aceptar fácilmente en Cristianismo.

El Judaísmo se le había convertido en una “bolsa vacía” y la razón era el fracaso, no tanto de la escuela judía como del hogar judío. Había recibido, en este sentido, una educación religiosa formal

que lo distanciaba de la realidad de la Religión. En una conversación decisiva con Rosenstock, un amigo suyo íntimo, el 7 de Julio de 1913 queda admirado por el hecho que su amigo se haya convertido al Cristianismo conscientemente. Esto trastocó su concepción de la Religión. En esa época había muchos jóvenes con gran inquietud religiosa. 9 semanas después de su conversación con Eugen Rosenstock escribe a su primo, el Pastor Hans Ehrenberg, diciéndole que permanecerá judío y que su decisión de bautizarse ya no es más necesaria.

En el verano de 1920 dictó cursos de Hebreo en su ciudad natal, Kassel. Luego se traslada a Frankfurt donde fundó la “Freies Jüdisches Lehrhaus” definida como una moderna “Beit Ha’Midrash. Ya en 1917 había publicado un folleto, “Ya es hora”, en el que se ocupaba del problema de la cultura judía. Propone el establecimiento de una “Akademie für die Wissenschaft des Judentums”. H. Cohen le apoyó en su proyecto.

Dirigió sólo dos años la Lehrschule por él fundada porque en enero de 1922 enfermó de esclerosis lateral amiotrófica con parálisis progresiva de bulbo. Guardó cama durante 7 años. En diciembre de 1922 sus dedos quedaron paralizados y perdió su capacidad para escribir. Por algún tiempo pudo dictar. En mayo de 1923 pierde el uso de la palabra y sólo logra comunicarse por una máquina de escribir especial. Los músculos se debilitan y no puede emplearlos; procura hacerse comprender por movimientos imperceptibles de un dedo que se espresa Edith intenta interpretar y escribir. Sin embargo, en este tiempo traduce a Jehuda Halevi y comienza la traducción de la Biblia del Hebreo al Alemán. Nos dejó el 10 de noviembre de 1929. El entierro fue el 12 de diciembre en el nuevo cementerio judío de Frankfurt. Según sus deseos, no hubo oración fúnebre. Martin Buber leyó el Salmo 73 y 3 amigos recitaron el Kaddish.

Introducción a su pensamiento

La Filosofía, en general, no se detiene en el hecho de la Revelación en sí mismo sino, más bien, en la relación vinculante del hombre con ella. De hecho, no es posible explicar empíricamente la Re-

velación. Lo importante es la fe en la Revelación. Una doctrina de la Revelación puede ser el fundamento del Pensamiento judío en cuanto que la relación de Israel con Dios es esencial a la razón de ser y al Misterio de Israel.

Uno de los problemas más relevantes planteados por la Revelación se refiere a su relación con el conocimiento y la razón. Ya la Filosofía judía moderna se había detenido en él partiendo de una noción -típica del Iluminismo- de Religión de la Razón dirigida a todos los hombres. (Cf. Mendelssohn). También se concibió el Judaísmo como la Religión que hizo concreto ese Ideal de la Razón (Cf. H. Cohen). Para estos autores hay identidad entre Revelación y Razón, entre la racionalidad divina y la humana.

No obstante, para otros Autores existe entre Revelación y Razón contradicción y oposición siendo la Razón débil e incapaz. (Cf. 1. Steinheim, 1789-1866). Por eso, debe dejarse de lado.

Otro enfoque considera que la Revelación trasciende a la Razón aunque no la refuta ni confirma (cf. N. Krojmal). Por ejemplo, en la Sagrada Escritura se nos enseña que no podríamos conocer nada sobre la Revelación a no ser que Dios nos lo revelase en la Historia. En el pensamiento talmúdico, el Mensaje divino (Devar Hashem) es lo que conmociona al hombre y, luego, en el Medioevo diferentes escuelas teológicas afrontarán este problema.

Jehuda Halevi, por un lado, dirá que la Revelación es autónoma y transcendente respecto a la Razón mientras que Maimónides afirmará el aspecto racional de aquélla. El problema que estos autores plantean es el de la posibilidad y verdad de la Revelación.

Buber parte, en su Filosofía para afrontar este problema, del diálogo Yo-Tú; Heschel de lo que supera inefablemente nuestra comprensión; Soloveitchik de la soledad existencial; Rosenzweig parte del miedo a la muerte. ¿Por qué el hombre llega a la experiencia de Dios y de su prójimo en la vida de fe?. Una respuesta original la encontramos en el pensamiento de Rosenzweig y en su superación del Idealismo filosófico: éste es incapaz e impotente para resolver el dilema de la muerte, de la finitud.

El 7 de Julio de 1913 Rosenzweig conversó largamente con el teólogo protestante Eugen Rosenstock-Huessy, un converso del Ju-

daísmo, quien lo invitó a abrazar el Cristianismo. En un principio Rosenzweig aceptó aunque después, como hemos indicado en sus datos biográficos, cambió su decisión después de asistir, a modo de despedida, a un servicio religioso de Yom Kippur en una pequeña Sinagoga ortodoxa de Berlín. La religiosidad viviente y atractiva que encontró en esa Sinagoga le reveló, como auténtica Gracia, que la Fe en la que había sido educado no era realmente algo anquisolado sino vital.

Es importante destacar que Rosenstock afirmaba la necesidad de una Fe absoluta y profunda frente al relativismo filosófico. El encuentro con Rosenstock será muy importante en la vida de Rosenzweig. En Diciembre de 1913, por ejemplo, en dos cartas a su primo Hans Ehrenberg reflejará la influencia del mismo. Por otra parte, esas cartas serán como el núcleo de su obra fundamental, **Der Stern der Erlösung**. Se ocupa en ellas de la relación entre Revelación y Filosofía, entre Fe y Razón. En la historia encontramos el acaecer de una tensión entre Dios y el hombre y, no tanto, un conflicto entre la fe de éste y su razón. La Revelación, al manifestarse en el mundo, transforma a la Creación, el inicio de la Historia, en redención, que es su finalidad. La Revelación y su manifestación en el Mundo, va absorbiendo progresivamente a la Filosofía, despojándola de sus aspectos paganos e iluminándola con su propia luz.

El mismo Rosenzweig nos ha confesado que su obra capital, **Der Stern der Erlösung** no habría sido escrita sin Rosenstock y lo que el mismo significó para él. Es probable que se refiera al concepto de Revelación que se apropió de Rosenstock y que ejerció gran influencia sobre su propio pensamiento.

Para Rosenstock, la Revelación significa la presencia de lo divino en lo humano. En torno a esa presencia los hombres estructuran su mundo. **Der Stern der Erlösung** partiría de estas ideas que también ejercieron una gran influencia en Rosenzweig. Parte del hecho de la muerte: la experiencia del temor a la muerte resiste a toda conceptualización. Todo conocimiento del Todo se origina en esa experiencia. Igualmente toda realidad finita está permeada por la misma.

No obstante, el hombre quiere permanecer y sobrevivir. Frente a esto, la Filosofía no le brinda ninguna respuesta significativa. Por

esto, es necesario reelaborar una nueva Filosofía, un nuevo Pensamiento.

Este Nuevo Pensamiento (**Neues Denken**) se contrapone al Pensamiento que va desde Tales a Hegel. En general, sabemos que la Antiguedad tendía a reducir todo a la Naturaleza y el pensamiento medieval se orientó hacia el teocentrismo. Por su parte, el Idealismo moderno intentó reducir todo al Pensamiento. Todos estos proyectos consideraban al Universo como una sola realidad derivable de un único principio. En contraste, el Nuevo Pensamiento asume la realidad tripartita (Dios, mundo, hombre) sin reducirla. Se aparta del monismo clásico y afirma la existencia de tres fundamentos.

Existen dos caminos para comprender estos elementos: el del Paganismo y el bíblico. Para el primero, los elementos existen desconectados mientras que, para el enfoque bíblico, actúan recíprocamente mediante la Creación, Revelación y Redención. Estas tres interrelaciones configuran la Estrella de la Redención.

La Revelación es la relación entre dos de los componentes del Universo: Dios y el hombre. Esa relación es posible gracias al Amor de Dios que se comunica al hombre. No se trata tanto de un hecho histórico ya acaecido sino la expresión de un diálogo continuo que Dios ha iniciado con el hombre. Por ese diálogo el hombre supera su soledad y su temor mediante el Amor.

Precisamente, la Revelación, en cuanto amor del amante (Dios) no está dirigido especialmente a una humanidad genérica o colectiva sino a la persona concreta. Dios, según Rosenzweig, no revela nada al hombre sino a Sí mismo. Entonces, no estamos ante la Revelación de una ética o una ley en cuanto Dios no es un Legislador. El contenido esencial de la Revelación es ella misma.

Dios es nuestro Creador y también somos amados por El porque se nos revela. La primera Revelación en la Creación pide otra Revelación: la del Amor. El hombre lo experimenta y reconoce su dependencia de Dios. Este es el origen del precepto divino, que se fundamenta en la experiencia personal y no en la certidumbre histórica. El “Neues Denken” parte así de la existencia personal y de su riqueza, no de una formulación abstracta y general.

Desde el punto de vista metodológico, es la experiencia perso-

nal del filósofo, y no el sistema que formulase. el punto de partida del filosofar. Esa experiencia fundamenta el precepto divino, centrado en torno al Amor. La respuesta al Amor de Dios así experimentado es el respeto con la Ley judía (Halajá). Por tanto, la Revelación es el Amor previo de Dios hacia nosotros, al que respondemos mediante nuestras acciones.

La vida de fe encuentra, en el contexto de ese Amor, a Dios Padre Creador del Universo en un encuentro personal, común a todos. Todos, en efecto, podemos vislumbrar y conocer la Verdad que cifra el contenido de la Revelación. El amor fraternal es la actitud que le corresponde al hombre después de haber sentido el Amor sobrenatural. Por otra parte, destacamos que se trata de un Amor universal, extensible a todo el Universo. Esto implica también aceptar de la "Halajá" lo que podemos practicar de acuerdo con nuestra capacidad y nuestra personalidad, evitando toda desviación del individualismo.

El miedo a la muerte conduce al filósofo a saberse, en cuanto ser creado, amado por Dios. En efecto, *Der Stern der Erlösung* comienza constatando ese temor y concluye afirmando la prioridad de la Vida, nuestro destino: "Ins Leben". Aquí encontramos el sentido de la Filosofía de Rosenzweig: la vida y la muerte no corresponden a un yo en el sentido del Idealismo (en el que el hombre, según Cohen, significa y es su propia Ley) sino a la existencia verdadera de la persona. No explica tanto generalizaciones teóricas sino se ocupa del hombre en unas coordenadas concretas.

Recordemos que también Heidegger reaccionó contra el Yo del Idealismo clásico: Descartes no analizó el "sum" del "cogito". Buber igualmente consideraba que el yo separado es una vergüenza del espíritu humano. La existencia humana, finita y temporal, es el tema esencial que sintetiza el pensamiento de Rosenzweig. No se trata que el mundo pueda explicarse solamente mediante el "Dasein" sino que la existencia humana es el principio, camino (método) y fin del filosofar.

Destaca el valor de la cotidianeidad en la fundamentación de la realidad. La muerte, como hecho real y natural, es superada. La Eternidad triunfa sobre ella y sobre la nada. En la Redención, el "otro" deja de ser un objeto para llegar a ser un tú viviente. La Re-

velación, al ocuparse así de la muerte, puede redimirla. La muerte tiene su lugar en una serie de realidades vividas en la fe: Creación, Revelación y Redención. Su sentido es dialéctico, algo así como la negación lo tiene en la Dialéctica de Hegel.

Una nueva dialéctica.

La tesis no afirma simplemente el pensamiento sino la modalidad del ser real. La síntesis retoma la tesis en un nivel más elevado de una existencia nueva. El progreso no se logra idealísticamente, por la dinámica del pensamiento autosuficiente sino por las acciones del hombre que constituyen auténticos “Tat der Freiheit”.

La Filosofía existencial de **Der Stern der Erlösung** niega, mediante su dialéctica propia y original, el Idealismo.

Las tres partes de la obra se refieren a tres clases de existentes humanos: el hombre en su soledad; el hombre frente a Dios y el hombre en la comunidad. Desde el punto de vista metodológico responden a las preguntas: ¿Cómo pensar la existencia, cómo experimentarla, cómo contemplarla?. Así lo interpreta Else Freund en su **Die Philosophie Franz Rosenzweig. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes: “Der Stern der Erlösung”** (Breslau 1933). Pero, estas modalidades de conocimiento, ¿cómo se interrelacionan?. La contemplación (Schau) asume el pensamiento (Aufhebung) resumiendo en sí las experiencias múltiples.

Por su parte, cada una de las tres partes está dividida en otras tres. La primera parte (tesis del Sistema) pone el fundamento pensante y su segundo libro (Metalogik) estudia especialmente la Lógica. La segunda parte es la antítesis del Sistema y se ocupa del lugar de la Fe en la experiencia de la Revelación.

La tercera parte (Erlösung) se centra en la Revelación y ofrece la síntesis de un pensamiento creyente. De esta forma la existencia se desplaza a niveles más altos. La muerte y la acción libre preparan el ser real. Sabemos que el Idealismo proyectó conceptualizar la Realidad y, por eso, el pensamiento garantizaba, como una ley, a la Realidad. Para los Idealistas la Realidad es generada por el Pensamiento (Hegel) o es constituida parcialmente por éste (Kant). El

Pensamiento, en su valor real, es la condición de posibilidad para pensar el Todo. La vida personal y cotidiana es la manifestación fáctica y exterior de la gran corriente cósmica.

El concepto fundamental de este mundo, el Todo, es quitado de su lugar privilegiado y el Pensamiento busca otro método cognoscitivo-epistemológico: la experiencia lo ayuda para formar un nuevo Todo. Desde este punto de vista, la existencia pensada es diferente a la realidad experimentada. El Idealismo es una tesis cuya negación, el Realismo, constituye una nueva tesis. Un autor que influyó notablemente en Rosenzweig para superar el Idealismo fue Hermann Cohen con su “Logik des Ursprungs” en que habla de una fundamentación a partir de la diferencia y no a partir de la nada pura y general. Otras doctrinas de Cohen influyeron también en nuestro filósofo: el fundamento de la Religión en la relación y no en el concepto de “Erzeugung”; Dios no es el objeto de una Idea sino el Dios clemente y misericordioso que perdona al hombre: esta relación funda la peculiaridad de la Religión en los límites de la Razón.

Es evidente que el idealismo de Hegel ejerció una gran influencia en Rosenzweig. También la Filosofía existencial de M. Heidegger para quien la muerte es fin del “Dasein” al que, por otra parte, constituye. Para Heidegger el “Dasein” es “Sein zum Tode”. Sin embargo, en Rosenzweig la Muerte es experimentada como un “etwas” que hace que el “Dasein” vuelva a la conciencia. Pero no permanece en ese “Dasein” porque hay nuevos pasos a recorrer en el “Dasein”: la Muerte es vencida por el último de esos pasos como forma más elevada del ser en el Todo realista.

De esta forma, las formas de existencia se contraponen a la Realidad solamente pensada, por la Realidad experimentada que realza el “Dasein” humano en base a la Revelación experimentada. Así el objeto de la Teología es el hombre concreto, en su peculiaridad y problemática, en su existencia y necesidades. La Filosofía de la Existencia y la Teología se ocupan del núcleo de la vida humana. La Filosofía, al estudiar el ser real. Llega hasta el Dios personal. Así Schelling pasó del ser pensado al ser real y Kant, con su ética teológica, trató de certificar las ideas en lo real. Es sabido que la Teología medieval usó la Filosofía aristotélica con otra finalidad.

La Filosofía de la Existencia de Rosenzweig es más rica porque investiga no sólo el “Dasein” sino diversas formas de la existencia que pasan al campo propio de la Teología. El hombre, al responder a la vocación divina, camina hacia la autenticidad de su existencia. Al dialogar con el Tu divino forma su propio yo porque en esa comunicación con lo Divino permite que su personalidad viva el Amor de Dios, origen del amor al prójimo. La Revelación recibida llegará a ser Redención: este es el camino hacia la verdadera Humanidad.

El “Dasein” real del hombre, apreciado en su totalidad, es también un “Dasein” creyente. Dios, el Mundo y el Hombre no son experimentados en sí mismos y en cuanto tales sino mediante sus relaciones. Sin reducirse a un empirismo, para Rosenzweig las acciones del hombre, en el campo de la Libertad, no son una simple experiencia teórica. Hay experiencia y relación: la condición para que ambas partes permanezcan es su propia especificidad. La relación experimentada que condice con el ser total del hombre es la Revelación. La realidad de ese ser se funda en la primera relación entre Dios y el Mundo (Creación).

Existe una síntesis de la Creación con la Revelación cuando Rosenzweig habla de convivencia fraterna entre su perspectiva filosófica y la Teología ordenada por la experiencia (*Erlebnistheologie*). El “Dasein” humano no excluye el pensamiento ni la fe. Creación y Revelación permanecen vinculadas: no hay ninguna Verdad de la Razón separada de la Verdad de la Fe sino que ambas, se complementan mutuamente y se necesitan.

La concepción de Rosenzweig sobre la Revelación como relación entre Dios y el hombre se distingue de otras doctrinas de la Revelación que ven al hombre como receptor de la misma (cf. Barth y Gogarten) o de todo sentimiento religioso (en el sentido de Schleiermacher) que reduce a Dios al campo de las vivencias. En Rosenzweig permanecen ambos factores, Dios y hombre, en su “Selbständigkeit”. El espíritu es una realidad entre Dios y el hombre y también entre los mismos hombres (mediante el Lenguaje). El lenguaje es el “Urakt des Geistes” (Buber) presente en la Creación y en la Revelación. La abstracción del Idealismo desconoce un pensamiento dialéctico que vuelve a sus orígenes: un diálogo vital.

El Pensamiento puede sólo crear un mundo sin mayor vitalidad, objetivo mientras que la Palabra crea el mundo verdadero. El Lenguaje, por ejemplo, en la Biblia; es imagen de la Palabra de Dios. Dios habla al crear y habla al revelarse. El “Sprachdenken” está ligado al tiempo, en el que se alimenta y desarrolla, De hecho, la realidad ya acaecida es Creación. Esto otorga al mundo su firmeza y estabilidad. El tiempo, así concebido, nos garantiza la objetividad de Dios, del Mundo y del hombre en cuanto que Creación, Revelación y Redención manifiestan la acción de Dios. La Eternidad, no considerada como tiempo infinito sino como simultaneidad de las tres dimensiones del tiempo; posibilita aquí el fundamento del ser comunitario. Tanto Judíos como Cristianos ven respectivamente en la Creación, Revelación y Redención, la Eternidad de la Vida y la Eternidad del Camino. De hecho, Dios es la única Verdad común porque en El pasado, presente y futuro se unifican. La Eternidad de la Vida y la eternidad del Camino, desde esta perspectiva, pueden representar relativamente la Eternidad de Dios porque en Dios se unifican la Creación, Revelación y Redención, lo que posibilita esa Vida y ese Camino. Por tanto, Dios es la Verdad y, a partir de esto, se ordenan las partes del Todo.

Esta es la respuesta de Rosenzweig al terror y a la muerte provocadas por la Guerra Mundial. Esa Verdad absoluta, sin embargo, pertenece a la eternidad aunque es contemplada en la “Schau”. El hombre, en su temporalidad, experimenta sólo que Dios lo ama. El Ser divino fundamenta el “Dasein” humano en todas sus contingencias y variaciones así como en su estabilidad. Al hombre le corresponde la experiencia de la Revelación y la conciencia que somos criaturas de Dios. Judíos y Cristianos comparten esa Verdad como Parte que han de custodiar y enriquecer. Esta responsabilidad significa que el “Dasein” finito puede llegar a un punto más alto y definitivo. La vida humana, en su comienzo y en su fin, puede completar su sistema en un círculo religioso.

La diferencia entre el Todo pensado en el Idealismo clásico, desconocedor de la persona, y el Todo y la persona en el Realismo se hace más intensa y evidente. Rosenzweig conoce que su Filosofía tiene un comienzo finito y su responsabilidad se desarrolla en la co-

tidianeidad. En este sentido, la Filosofía que quiere resolver o comprender el problema de la vida humana debe estar justificada por la biografía misma de los Filósofos. La Filosofía de Rosenzweig se ha desarrollado a partir mismo de su circunstancia biográfica de manera tal que su “Neues Denken” no se relaciona con un Pensamiento que acaezca secamente sino que estaba enraizado sólidamente en la corriente de su vida personal. **Der Stern der Erlösung** no es independiente absolutamente de su tiempo cuyas tendencias realistas profundiza, no en el sentido del Materialismo porque se trata de un Realismo de la Libertad orientado a lo que F. Ebner llamaría “realidades espirituales” (cf. **Das Wort und die geistigen Realitäten**, Innsbruck 1921).

Un pensador fundamental de nuestra época

La Filosofía de Rosenzweig es el testimonio de una intensa concepción filosófico-teológica centrada en una experiencia religiosa profunda. El descubrimiento personal del Dios de la Revelación significó para nuestro autor la aceptación de las categorías y valores en los que la Revelación se expresa, especialmente la Vida la Verdad y el Amor. En Rosenzweig encontramos la influencia de diversos pensadores y ambientes culturales. Un filósofo muy importante en la evolución de su pensamiento fue Hermann Cohen. De este autor citemos su obra fundamental, **Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums**¹ y los estudios del mismo Rosenzweig: **H. Cohens Nachlasswerk** y **H. Cohen jüdische Schriften** en los que vemos su valoración de Cohen². Cohen (1842-1918) revalorizó la dimensión religiosa del Judaísmo aunque distanciándose personalmente de la Ortodoxia religiosa y de su fundamentalismo para elaborar una especie de existencialismo religioso. Cohen llegó a esto desde su idealismo neo-kantiano (Escuela de Marburgo).

El pensamiento de Rosenzweig podemos describirlo como un proyecto por fundamentar lo más, sólidamente posible la fe en la Revelación y por actualizarla. Esta actualización significa que el ser finito del hombre accede potencialmente, mediante la Gracia divina, a la Eternidad. La autodonación de Dios al hombre es previa al

obrar propiamente humano y a la respuesta personal. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de nuestros Padres, es Dios de oblación plena de Misericordia y Fidelidad. Esa autooblación identifica el proceso dinámico de la Revelación.

Este “neues Denken” se contrapone evidentemente a lo que el mismo Rosenzweig denomina “atheistische Theologie”. Esta última caracterización abarca principalmente a la noción de Dios prevalente en el siglo XIX y según la cual no hay lugar para una auténtica experiencia del Dios viviente de la Revelación^{2b}. La “atheistische Theologie” es superada mediante una nueva doctrina de la Revelación. Sobre el particular, es importante recordar que ya Moisés Mendelssohn (1729-1786)³ limitaba el sentido de la Revelación mosaica al cumplimiento ritual de sus preceptos y leyes. Esta limitación, sin duda, condicionó todas las dimensiones más amplias del hecho sobrenatural.

Mendelssohn, traductor de la Torah al alemán; es considerado el primer Filósofo judío de la Modernidad. Enrolado en las filas de la Ilustración germana prekantiana, aceptó una metafísica posible. Su interés por la Religión judía, desde el punto de vista especulativo, fue motivado por el teólogo suizo Johann Kaspar Lavater y su “Untersuchung der Beweise für das Christentum” (1769). En su respuesta a Lavater, Mendelssohn destaca la universalidad de la Salvación como un aspecto esencial del mensaje judío. Se detiene en el aspecto personal de la Religión considerada como un acontecimiento ético y racional. Ve en el Judaísmo una Legislación revelada.

Dentro de esta corriente precedente a Rosenzweig también mencionamos a Abraham Geiger (1810-1874)⁴. Este presenta un enfoque diverso: la Revelación se identifica con la creatividad racional y ética del Pueblo de Israel. De esta forma, y en una aproximación bastante general, decimos que, en estos pensadores, la Revelación es una expresión de la actividad humana: tiene un valor antropomórfico reductivo. Si volvemos a H. Cohen esto lo encontramos hasta el punto que atribuye a la razón humana la capacidad de crear la Revelación. Respecto a esta corriente doctrinal, Rosenzweig ofrece una nueva doctrina de la Revelación considerada como núcleo de la reflexión teológica y filosófica. Su pensamiento es, desde esta

perspectiva, de profunda relevancia tanto para el Judaísmo como para el Cristianismo.

El pensamiento de Rosenzweig puede caracterizarse así como una “Offenbarungsglaube”. En la formación del mismo, junto a otros factores de gran riqueza, mencionamos primeramente el rol desempeñado por Eugen Rosenstock-Huessy -ya mencionado-, Hans y Rudolph Ehrenberg. Estos eran luteranos y, a través de ellos, Rosenzweig conoció y profundizó el saber teológico. Una obra importante que nos posibilita contextualizar esa “Offenbarungsglaube” fue publicada en el siglo XIX por Salomon Ludwig Steinheim (1789-1866) ⁵ “Die Offenbarung nach der Lehrbegriffe der Synagoge” (183565). Steinheim, a diferencia de Mendelssohn, Cohen, etc.; enfatiza los aspectos supraracionales de la Revelación: ésta es la única transmisora de la verdad religiosa. La fe revelada, por tanto, tiene preeminencia sobre las solas fuerzas racionales. La monumental obra de Steinheim, publicada en 4 volúmenes, no negaba los aspectos cognitivos del acto de fe de la experiencia religiosa. De hecho, la razón prescinde de los signos extrínsecos y reconoce la transcendencia de la Revelación y su misión con relación a la dignificación de la persona. La Revelación libera al hombre mientras que la Filosofía le contempla condicionado por toda clase de necesidades. La Religión revelada acepta a Dios como Creador absolutamente libre. La Creación es la primera característica de la Revelación. Otras características son la Unidad de Dios, la Libertad y la Inmortalidad del alma.

Esta forma de Religión se diferencia de la Religión natural o filosófica según la cual Dios está condicionado por su naturaleza y sus obras. Siguiendo estas líneas de pensamiento, Rosenzweig da igual importancia a la Creación y a la Redención, categorías esenciales que habían sido dejadas de lado por la Teología alemana al otorgarles sólo un valor alegórico en la doctrina de la Revelación.

Creación, Redención y Revelación tienen, entonces, significado no sólo en las cuestiones propiamente teológicas sino también en los temas más directamente antropológicos como la estructura y finalidad de la existencia humana. Leyendo la obra maestra de Rosenzweig iremos descubriendo todos estos aspectos citados. La dinámica y el proceso de la Revelación así entendida nada tienen en

común con propósitos de restauración utópica de una fe fundamentalista desligada de su contexto social, histórico y cultural. Por el contrario, la vida y el pensamiento de Rosenzweig nos develarán su profundo conocimiento de la cultura occidental tanto en sus aspectos positivos como negativos. En esto constatamos los diferentes caminos seguidos por nuestro pensador por un lado y, por el otro, por el movimiento ortodoxo alemán liderado por Jakob Rosenheim (1871-1965) ⁶. Este revitalizó la “*Freie Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums*” fundada por el gran pensador S. R. Hirsch (1808-1888) en 1886.

Su ideal era lograr la unificación del Judaísmo ortodoxo en el mundo moderno teniendo en cuenta sus cambios y exigencias. Rosenzweig no acepta de Rosenheim su pretensión de deducir consideraciones literarias o exegéticas aceptando literalmente y en bloque los textos bíblicos revelados. El método de Rosenheim es inflexible (como discípulo de Hirsch afirmaba, por ejemplo, la autenticidad mosaica total de la Toráh. La sigla “R” que designaba al Redactor en la ciencia bíblica de la época, es leída como “Rabenu” y aplicada a Moisés). Rosenzweig le manifiesta epistolarmente su desacuerdo a Rosenheim ⁷. Para Rosenzweig la hipótesis documentaria sobre el origen y formación de la Toráh elaborada por Julius Wellhausen (1844-1918) no comportaba ninguna clase de peligro para la fe religiosa ⁸. La Religión no ha de desconocer ni rechazar una fundamentación teológica y exegética sólidamente científica.

En este aspecto, Rosenzweig comparte con Buber la convicción que el “Redactor” ha sido inspirado por el Espíritu divino en su redacción. No encontramos en Rosenzweig una apologética fácil. En general, los pensadores judíos eran celosos y prevenidos respecto de la exégesis científica alemana. Desde el punto de vista intrajudío, el Judaísmo era un presupuesto básico más allá de toda discusión. La Sinagoga es metahistórica y su posibilidad para el diálogo es vista desde esta perspectiva: la comunicación con el Dios Uno y Único, Señor de la Historia. Su condición metahistórica-sobrenatural le permite ser crítica frente a las servidumbres, socio-políticas. En esto estimula a las Iglesias cristianas (en cuanto el Cristianismo es Religión histórica) a la autotranscendencia. Este es el sentido de la Escatología.

Este enfoque de Rosenzweig no es ingenuamente apologético ni tampoco favorece el segregacionismo o el espíritu de “ghetto”. En realidad, su visión de la misión y del destino de Israel es grandiosa: Israel separado del mundo no se cierra a la época moderna en lo que esta tiene de laudable y positivo. La escatología confiere a esta situación un carácter dialéctico y una tensión positiva. Los preceptos religiosos (*mitzvot*) no son simples normas legales que se cumplen ritualmente como se podrían observar otro tipo de leyes y sin espontaneidad. El encuentro con Dios mediante los “*mitzvot*” es un encuentro pletórico de familiaridad y de diálogo esto trasciende el simple legalismo.

Este enfoque implica una Filosofía de la Religión de una gran riqueza apta para el diálogo interreligioso, especialmente entre el Judaísmo y el Cristianismo. También es apto para el estudio del fenómeno religioso en cuanto tal y en su contexto cultural.

Hacia un diálogo posible

La Filosofía de Rosenzweig nos remite siempre a su biografía porque en ésta se destacan diversas constantes culturales y filosóficas que nos ayudan a comprender a aquélla. El mundo académico alemán de principios de siglo era rico en los campos del saber y de la ciencia. La “*Wissenschaft des Judentums*” tal como era enseñada despertó en Rosenzweig preocupaciones metafísicas e inquietudes espirituales que arraigaron profundamente en su conciencia.

Sus concepciones, tanto del Judaísmo como del Cristianismo y de otras Religiones (Islam, Hinduísmo, Confucianismo) revelan así una portada filosófica y mística. En este sentido, considero que Rosenzweig, con su doctrina de la Revelación, ha puesto bases sólidas para el diálogo y la intercomunicación entre la Filosofía, la Cultura y la Religión. El Judaísmo de Rosenzweig refleja una experiencia personal inconfundible ⁹. Desde ésta su pensamiento y su espiritualidad iluminan los grandes temas: Dios, Creación, Revelación, Redención, elaborando una antropología filosófico-teológica cuyas virtualidades pueden sistematizarse.

La Filosofía establece una diferencia entre el verbo humano y el

Verbo Divino Creador. El Reino mesiánico, como realidad espiritual que asume toda una problemática filosófico-teológica: permite superar la temporalidad del verbo finito. Para esto es necesaria la conversión de la idolatría, en sus diversas manifestaciones y de los antropomorfismos que reducen lo sobrenatural a simples proyecciones de lo humano. La Filosofía occidental siempre nos ha presentado una de sus grandes antinomias: entre el ser particular y el Todo. El “Nuevo Pensamiento” intentó superar el proyecto hegeliano de omnicomprensión absoluta del Todo: el hombre, el mundo y Dios. Cada una de estas realidades era considerada autónomamente.

Rosenzweig nos habla de un plano meta-físico, meta-lógico y meta-ético. El plano meta-físico lo reconocemos en la Mitología y en un Dios meta-físico de la Teología. El plano meta-lógico abarca la Cosmología y el plano meta-ético, con la Psicología, comprende la persona creativa y superior a la animalidad irracional. Los métodos de investigación y estudio, al ser perfeccionados por la Lógica, han desarrollado un discurso teológico sobre Dios, trascendente y providente. El hombre y la historia, desde esta perspectiva, son escenario en el que actúa la Libertad personal. El mundo y la historia dependen de las leyes naturales, obra del Creador, aunque siempre existe la posibilidad del milagro.

La ciencia teológica, al adaptar un lenguaje rico en símbolos, imágenes y metáforas¹⁰ tomadas, muchas veces, del patrimonio mítico de la Humanidad, se diferencia no sólo del Lenguaje matemático empleado por la Cosmología sino también del Lenguaje gramatical de la Psicología. Rosenzweig se distancia del sustancialismo y del Idealismo porque considera que han limitado, debido a su metodología y a sus contenidos esenciales, a la Realidad en cuanto tal y en su autonomía. Con influencia de Kant, Hegel y Schelling -a los que supera- Rosenzweig ofrece una nueva síntesis de pensamiento. Kant no logró racionalizar científicamente y de manera total a la Teología, la Cosmología y la Psicología.

Igualmente, y con frecuencia, la acentuación de los aspectos corrosivos de la Religión y la Teología en algunos pensadores (como Nietzsche y Marx) o la absolutización intentada por las hipótesis científicas del método matemático-deductivo; han contribuido a la

acentuación de la polémica entre la Ciencia y la Fe. Rosenzweig, contraponiéndose a estos proyectos, adopta la actitud clásica del Filósofo que se interroga sobre el Mundo sin la pretensión de captar racional y totalmente sus elementos constitutivos.

El saber absoluto y racional ha desfigurado la transparencia original de la realidad en lo que esta tiene de irreductible a lo pragmático. Los tres elementos -Dios, mundo, hombre- son considerados así desde una perspectiva utilitaria por el método empírico. De tal modo, la Racionalidad occidental se ha autoidolatrado. En Rosenzweig hay una alternativa válida a esa concepción absolutizadora: su pensamiento es narrativo porque expresa las situaciones y experiencias personales. Es un pensamiento viviente que alcanza la Unidad entendida como Totalidad y no como condición previa para llegar al Todo.

Su "Nuevo Pensamiento" no posee inicialmente una "Gestalt": se dedica a reconocer los elementos a partir de la Nada de un pre-mundo estable. Luego asciende hacia el Ser (divino, mundial y humano). Esto permite la contemplación de la "Gestalt" (Dios en la Verdad) que resplandece sobre el hombre y el mundo. En la estructura y modalidades de esta Filosofía existen similitudes con la "Phänomenologie des Geistes" de Hegel, con ideas de Kierkegaard y del último Schelling. El esquema de los Cabalistas también puede rastrearse en Rosenzweig.

"Der Stern der Erlösung": visión introductoria.

Es la obra fundamental y la que arquitectura todo el pensamiento de Rosenzweig. Tiene una división ternaria a lo largo de la misma: I) el pre-mundo permanente (elementos); II) el mundo siempre renovado; III) la "Gestalt" o el mundo eterno.

Integra el simbolismo ternario de la Trinidad cristiana, la dialéctica del Idealismo filosófico y la triple manifestación del Uno (Creación-Revelación-Redención). Dos triángulos equiláteros se cruzan y nos ofrecen los seis puntos de la Estrella de David cuyo centro coincide con el "Rostro" de Dios que ilumina siempre mediante Su Verdad. La Estrella nos conduce desde la incapacidad filosófica hasta el conocimiento del Todo y la contemplación de la Verdad.

Esta finalidad, se realiza mediante la conversión al Reino mesiánico. No hay una reflexión especulativa, al estilo hegeliano, sobre el Ser puro sino sobre el ser en su capacidad de pensar libremente. Solo Dios es el Ser absoluto y transcendente; el ser del hombre es particular y el ser del mundo es universal. Dios es absolutamente transcendente a diferencia tanto del hombre como del mundo. La esencia de cada ser se vincula y se distancia de la realidad concreta, por esto, el pensamiento, al referirse a Dios, el mundo y el hombre; los conceptualiza como abstracciones y luego los experimenta intercomunicados entre sí. No afirma una identidad total de los elementos sino su intercomunicación tan propia y original.

Hay un balancearse entre la Nada y el Ser en el que finalmente permanece el Ser. Por ejemplo, el lenguaje simbólico de la Matemática no se ocupa del ser físico real. En este caso, Dios, mundo y hombre son hipótesis de investigación. Este carácter hipotético es superado por el análisis físico de la vida en lo que ésta tiene de riqueza imprevisible. En algunas cosmovisiones fisicistas la libertad personal está determinada por la fatalidad y por los dioses. El Paganismo desarrolló plásticamente la riqueza de la "Gestalt". El mismo Dios era concebido según los esquemas humanos limitados. La cosmovisión pagana, al no aceptar un Dios Creador, afirmó la eternidad del mundo y desconoció la grandeza del hombre como colaborador de Dios en la obra creacional.

Este Paganismo no es sólo el del mundo clásico greco-latino sino también el de los aspectos neo-paganos del pensamiento moderno con su intento de constituir la razón humana como un valor absoluto dentro de la inmanencia. Sin embargo, este intento no pudo cristalizar porque fue incapaz de llegar a la unidad en la experiencia de lo real.

La posibilidad de la Transcendencia

Lo real en su triple constitución esencial -Dios, mundo y hombre- no pertenece, en su profundidad última, al orden de las experiencias sensibles directas. Esto significa que existe un pasaje desde la reflexión Filosófica a la sabiduría teológica. El saber religioso

transcende el simbolismo matemático cuando éste se aplica al ser. La Gramática es la ciencia más adecuada al conocimiento teológico. La Revelación, en cuanto hecho básico, se realiza en y por el Lenguaje (aunque no exclusivamente porque también se expresa por las acciones libres divinas) que evidencia la creaturalidad del mundo.

El “Lenguaje” del Adán genesíaco era su capacidad de dialogar con Dios. La Revelación se sintetiza en el Amor: Dios revela su Ser como Amor activo y creador que redime. El lenguaje cósmico y “mundano” hace eco al Logos creador de los orígenes y el lenguaje de la Revelación interpela a una decisión personal. La Creación manifestada por la Revelación, es el centro al que se remite nuestra experiencia actual. El milagro también es comprendido en este contexto. La comunicación entre Dios, el mundo y el hombre permite entenderlo. El Dios bíblico se manifiesta en la Creación y es capaz de desarrollar todas las riquezas ínsitas en la Creación.

El pensar creatural se contrapone claramente al pensar pagano. La creatura existente recompone, por la Cábala, los elementos según el ritmo propio y sagrado del tiempo (cf. cabalístico de “shevirat hakelim”). El lenguaje teológico versa sobre la Transcendencia: en el Judaísmo es considerada como “Vida eterna” y en el Cristianismo como “Camino eterno”. El tramo final es el Reino de Dios común a ambas religiones. La experiencia religiosa al aceptar a Dios, el mundo y el hombre; llega a su plenitud. La Redención sobrenatural planifica la existencia que ha de centrarse en torno a la conversión al Reino. La autocomunicación de Dios al hombre supera la mitología pagana redimiendo el tiempo como lugar de encuentro con Dios.

Rosenzweig habla de un “Cristianismo petrino” que permite la integración comunitaria de la persona y de un “Cristianismo paulino” que destaca los carismas personales. Estos estilos eclesiales fueron sintetizados magistralmente en Agustín de Hipona mediante su concepto del amor. Las polémicas doctrinales posteriores (por ejemplo las cuestiones medievales sobre la Razón y la Fe y la teoría de la “doble verdad”) se apartan del enfoque agustiniano basado en la “caritas”.

El estilo eclesial paulino continuará metamorfoseado en la Reforma luterana y en la cosmovisión de Goethe, antecesores del Idea-

lismo alemán. En su búsqueda de la totalidad en el hombre, se oponen a las concepciones dualistas, más propias del Helenismo. En el Cristianismo, Juan y su comunidad también ejercerán influencia sobre el Idealismo. La iglesia joánica ofrece la Libertad espiritual total armonizando los carismas y la comunidad organizada. El Cristianismo, como "Camino eterno", no está libre de cierta ambigüedad, por ejemplo, el "triunfalismo" o "temporalismo" y el aislamiento del mundo, etc. La experiencia bautismal ha concluido, muchas veces, en una temporalización exclusiva de la Fe. La Fe ha sido impuesta con medios violentos desvirtuando así su propia naturaleza basada en la Gracia y en el convencimiento personal. En estos casos, la Cristología ha sido instrumentalizada como una fuerza política sin contenido teológico. Así se ha olvidado lo más original y duradero en el Misterio de Jesús de Nazareth: Su Amor Redentor.

El Judaísmo y el Cristianismo viven respectivamente bajo la Torah y el Evangelio: escuchan, en la oración y la esperanza, el lenguaje del milagro que renueva el alma. La "Vida eterna" en el Judaísmo expresa finitamente el Infinito. La Muerte, punto de partida de la Filosofía de Rosenzweig, no es una categoría idealista sino un momento existencial que puede ser trascendido por la Fe. El comienzo y el fin terminan en el Uno que nos espera más allá, cruzando la "Puerta" del Reino. En esa puerta hay una inscripción: "Camina con sencillez con tu Dios". La Estrella, en cuanto "Gestalt", contiene el fuego (la Vida eterna en el Judaísmo) y los rayos (la Verdad eterna en el Cristianismo). La verdad irradiada es inseparable del tiempo bíblico y transcendente. En este tiempo sagrado y existencial el Pueblo judío, en la fidelidad a su ser; y el Pueblo cristiano, como "Ekklesia"; son comunidad escatológica, en camino y en presencia de Dios. Ambas tradiciones religiosas se iluminan recíprocamente, la Liturgia sinagogal y la cristiana son un medio excelente para esta iluminación recíproca.

El alma, leemos en la última parte de *Der Stern der Erlösung*, supera sus límites abriéndose al Amor divino. La oración es la respuesta a ese Amor y constituye el centro de la esperanza mesiánica en el Reino de Dios. El Romanticismo y el Idealismo absolutizaron valores como "Land, Sprache, Sitte und Gesetz". Esto no condice

con la sacralización del Tiempo propia del Judaísmo mediante su experiencia orante de Dios. Esta le libera de todo neopaganismo y de sus idolatrías y le establece en la Libertad más verdadera. La expresión más sublime de la Libertad está en la experiencia mística (cf. las metáforas de la unión matrimonial entre Dios y el alma). Bíblicamente el matrimonio, en cuanto comunidad de vida y amor, refleja la comunión entre Dios y el hombre. Esa experiencia es histórica y transcendente de toda formalidad religiosa. El amante que confía y espera en la amada forman la imagen plásticamente más expresiva del Amor de Dios ¹².

Al vivir la realidad de ese Amor en la profundidad del propio ser llegamos a la experiencia mesiánica del “Día del Señor”. El ser finito, creado a imagen y semejanza de Dios, posee la Vida eterna. Dios se le comunica y se convierte en su amigo al complacerse en él. Este es el momento supremo que transciende al Lenguaje y a los contenidos religiosos solamente formales. Estos son renovados por la Torah en el Judaísmo y por el Evangelio en el Cristianismo. Las autonomías conflictivas encuentran aquí un camino de superación.

El Reino de Dios es un acontecimiento escatológico que engloba todo el proceso de la Historia y le da contenido religioso. Ese Reino se desarrolla en el Tiempo pero tendiendo siempre hacia la Eternidad. Frente a esta realidad la racionalidad siempre es débil si prescinde de la Fe, la razón por sí sola no puede descubrir las dimensiones sobrenaturales de la Gracia. **Der Stern der Erlösung** es un hito importante dentro de la Filosofía Judía. Su lenguaje se inscribe en la mejor tradición literaria germana de los clásicos. Esto lo prueban las numerosas citas de autores que reflejan la cultura superior de Rosenzweig. Es sabido que Rosenzweig publicó **Der Stern der Erlösung** sin notas explicativas. Lo publicó en 1921 y recién en 1925, con su **Das neues Denken**, ofreció aclaraciones a su obra principal, aunque no quiso que se editasen conjuntamente con ésta.

Otros aspectos de su vida también nos ayudan a comprender su obra. Podemos, por ejemplo, mencionar su Carta a Rudolph Ehrenberg que es la “Urzelle” de **Der Stern der Erlösung** ¹³ y la correspondencia con Eugen Rosenstock-Huessy sobre Judaísmo y Cristianismo ¹⁴.

Der Stern der Erlösung nos ofrece un “nuevo pensamiento” que privilegia el sentido común sobre las abstracciones excesivas que tienden a empalidecer al ser humano concreto. Rosenzweig nos ofrece la posibilidad de una Filosofía religiosa en la que Filosofía y Teología son complementarias. Esta obra, así como el pensamiento restante de Rosenzweig, son un ejemplo del “Deutschjudentum” que renovó la vida judía en la Alemania prenazi por el retorno a las fuentes del Judaísmo. Ese “Deutschjudentum” (según la denominación de G. Scholem) posee ciertas características particulares. En general, se considera que su actitud hacia el Estado de Israel y el Sionismo fue negativa desde 1914 a 1922 mientras que, a partir de 1920-22, su simpatía por los ideales sionistas fue creciendo positivamente.

El amor a Israel y su cultura Rosenzweig lo vivió a partir de su formación alemana clásica. Las traducciones que hizo, de la Biblia y de Jehuda Halevi, expresaban sus raíces más profundas y originales en el idioma alemán. Resulta difícil entender **Der Stern der Erlösung** si se prescinde de este hecho. El “Deutschjudentum”, representado por Rosenzweig, era inviable para Scholem como síntesis de lo judío y lo alemán. Esto no impidió que, en el período prenazi, floreciese en Alemania una rica cultura judía aunque algunos autores, como Scholem, considerase que se trataba de un Judaísmo “protestantisch-pietistisches. No obstante, el mismo Scholem tenía en gran estima la obra de Rosenzweig ¹⁶. Scholem, al referirse al gran proyecto contenido en **Der Stern der Erlösung** cita una frase de Johann Georg Hamman: “Sprache, die Mutter der Vernunft und Offenbarung” ¹⁷. En efecto, el Lenguaje será una de nuestras claves para entender **Der Stern der Erlösung**. En esta obra encontramos una “erzählende Philosophie” en la que se interconectan Filosofía y Teología mediante la tensión entre el Tiempo y la Eternidad.

En ella están presentes los grandes temas de la Lógica, Ética, Metafísica, Estética, etc que enmarcan la problemática central de la Teología, Cosmología y Antropología.

Filosofía y experiencia

Der Stern der Erlösung no es comprensible si pasamos por alto el medio en el que Rosenzweig vivió y su propio itinerario personal en el que se vislumbra paradigmáticamente y como en un microcosmos, la historia de su Pueblo¹⁸. Su Filosofía adquiere carácter sistemático al incorporar y reelaborar toda su gran cultura para integrarla en un método. Su pensamiento filosófico, enmarcado en esta perspectiva, es motivo de reflexión para todo el que desee profundizar en la naturaleza y esencia del Judaísmo. En **Der Stern der Erlösung** leemos, en cierto sentido, su autobiografía y los dinamismos de su itinerario espiritual. La intercomunicación entre Filosofía y experiencia patentizan la estatura del filósofo en su Filosofía. El lenguaje y el diálogo como conversación abierta le caracterizan en todos sus aspectos. El tema del Lenguaje, con toda su rica complejidad, es un tema relevante de la reflexión filosófica. La síntesis de Rosenzweig nos guía para entender y valorizar mejor los resultados de la Filosofía analítica anglo-sajona con los del pensamiento continental.

En Rosenzweig, el Lenguaje está enraizado en la temporalidad¹⁹ y se diferencia del pensamiento especulativo puro supratemporal. El Lenguaje como arte, y Rosenzweig lo ejemplificó en sus traducciones, transmite una reelaboración estética: una creatividad abierta a la comunicación. Su pensamiento no disocia sino integra lo filosófico-cultural y lo religioso. Rosenzweig, como hombre de la Diáspora, contextualizó la Revelación: el Dios del Sinaí y de la tradición judía nos interpela actualmente con la riqueza de su mensaje. La Filosofía y la Teología son históricas, realizadas en un contexto histórico pero con vocación de Eternidad. Superan la inmanencia al consagrarse el Tiempo. El “Deutschjudentums”²⁰ de Rosenzweig no es tan negativo como lo pensó Scholem. Rosenzweig, como hombre de dos mundos (cf. su “Zweistromland”) incorporó la concepción de Dios, el mundo y el hombre abierta a la Redención.

Esta es una de las llaves hermenéuticas más importantes de **Der Stern der Erlösung**. Toda su cultura es confrontada con su visión del Judaísmo. El resultado es un sistema original. Este enfoque es,

en realidad, una introducción a la vida de fe sintetizada en las líneas finales de **Der Stern der Erlösung**: "ins Leben". Todo subjetivismo es superado. La muerte, como la experiencia subjetiva más intransferible, nos lleva al conocimiento del Todo a partir de nuestra oquedad ontológica. Esta soledad original es asumida en la Vida y en la experiencia orante de Dios.

La palabra humana se hace eco de la Palabra divina, la recibe y transmite. Este aspecto verbal y existencial, refleja el Logos divino que transforma y renueva todo.

Estructura general de la obra

A Rosenzweig podemos encuadrarlo en una corriente de pensamiento centrada en el valor del Lenguaje y representada, entre otros, por Schelling, von Humboldt y Feuerbach. Rosenstock-Huessy lo denominaba "pensamiento gramatical" abierto a la presencia del "otro" mediante el diálogo. La influencia del Idealismo clásico alemán se destaca en la atención de Rosenzweig a la interpretación que Schelling hizo de la Filosofía kantiana. Otros autores (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Hölderlin, Cohen, etc.) también son fuentes en la elaboración de su pensamiento.

La influencia de Cohen (1842-1918), Rosenstock-Huessy y Hans Ehrenberg (cf. su **Die Parteiung der Philosophie**, Leipzig 1911) es relevante. Ha de mencionarse también especialmente a Margrit Rosenstock- Huessy, esposa de Eugen, en la elaboración del libro 2do. de la 2da. parte de **Der Stern der Erlösung (Offenbarung oder die allzeiterneuerte Geburt der Seele)** según lo testimonia el mismo Rosenzweig en su correspondencia.

Estructuralmente, **Der Stern der Erlösung** tiene un nivel histórico-filosófico y un nivel teológico en torno a los cuales se sistematizan los grandes temas de su obra:

1) nivel histórico-filosófico: se cuestiona sobre la Verdad y la posibilidad de conocerla y aceptarla a partir de nuestra historicidad. El Racionalismo idealista hegeliano, con su concepto del Espíritu absoluto, es el gran obstáculo que supera para llegar a la Verdad. Le interesa la dimensión comunitaria de la Verdad. La Razón autosufi-

ciente y la determinación de la Metafísica por la temporalidad históricas son el mayor problema a superar en el proceso de desarrollo de la Verdad. El último Schelling lo ayuda: el Racionalismo es visto como un valor negativo que ha de ser cambiado en el “Nuevo Pensamiento”.

La razón y el autodinamismo del Espíritu no nos generan ni nos llevan a la Realidad tal cual. El Espíritu no es fundado en una formulación conceptual de la que todo pende. La actividad filosófica no se circumscribe a la inmanencia de la subjetividad absoluta sino al descubrimiento personal del Dios de la Revelación. Este es el gran tema que Rosenzweig expone magistralmente. Buscar las condiciones de la experiencia, interrogarse sobre su posible constitución mediante la primacía del ser sobre el pensar y por la revalorización de la cotidianidad. Esto le permitirá escribir sobre la necesidad de una “Filosofía narrativa”: su objetiva no es la contemplación superficial de la Historia para omnicomprenderla sino la reflexión intrahistórica en relación a la existencia personal, al mundo y a Dios intercomunicados.

Desde esta perspectiva va más allá que Kierkegaard y su reacción antihegeliana para revalorizar el individuo frente a Dios. En Kierkegaard no es fácil vislumbrar la experiencia comunitaria de la Verdad. La imposibilidad de concretar esta dimensión comunicativa es resuelta en *Der Stern der Erlösung*: la Verdad no es ni impersonal ni imposible de alcanzar en su realidad comunitaria (aquí critica a Schopenhauer y Nietzsche). La pregunta de Schopenhauer sobre el valor del mundo, pero no sobre su esencia, es importante para comprender el itinerario filosófico de Rosenzweig hacia la afirmación del valor de la subjetividad en donde el hombre es el gran interrogante. El ateísmo filosófico (sobre todo en Nietzsche) no dio una respuesta válida a las inquietudes personales más genuinas. Al rechazar a la Religión como una posible alternativa hermeneútica se le perdió la posibilidad de comprender el sentido de la Historia y el ser.

Su pesimismo (al igual que en Schopenhauer) se lo impedía. Lo único que permanece es la pura voluntad de poder y de autoafirmación que conduce a la alienación y al fracaso. Rosenzweig se detiene, sobre el particular en Nietzsche y en su nihilismo profético res-

pecto a la Historia. Desembocó en un individualismo anárquico y sombrío. Rosenzweig se plantea hasta qué punto Hegel y los post-hegelianos pueden relacionarse con la Verdad comunicable al mundo en cuanto hecho personal y social.

2) Nivel teológico: La problemática de la Verdad comunicable es percibida en la vinculación individuo-Historia y persona-comunidad de fe. En Hegel encontramos un intento de conciliar la Modernidad y el Cristianismo por la reconciliación de Razón y Revelación. Su ideal intenta asimilar los principios cristianos desde su racionalidad. Esta apropiación y presentación de cierta Cristiandad está también presente en otros autores (Schleiermacher, Ritschl, etc.). Un lugar especial le cabe al gran sabio Adolph von Harnack, discípulo de Ritschl, que propuso conciliar el Cristianismo con la cultura aunque aquél se identificaba con su creencia en Dios y en el alma. En el fondo, estos proyectos religioso-culturales tendían a la formación de un “Estado cristiano”. Toda la crítica antihegeliana posterior utilizará un concepto diverso de Religión y de los hechos culturales. Rosenzweig le prestará especial atención. También es importante el contexto teológico de la exégesis crítica protestante: es el telón de fondo de muchos aspectos de *Der Stern der Erlösung*. Una corriente importante en la Teología liberal protestante era la “Leben-Jesu Forschung” con su imagen crítica de Jesús, diferente al modelo presentado por teólogos anteriores. Autores como J. Weiss (1863-1914)²¹ y A. Schweitzer (1875-1965)²² propugnaban una “konsequenzen Eschatologie” en la que lo histórico es importante. De esta manera es extraña a Jesús de Nazaret la atribución de cualidades fuera de su ambiente judío original. Le consideraban un apocalíptico que esperaba la consumación de su esperanza escatológica en el Reino de Dios consecuente a la terminación del mundo presente.

Pasamos de un cuestionamiento de lo abstracto e impersonal a una acentuación de lo histórico y concreto. Rosenzweig dará una interpretación original basada en el presente. Para los exégetas protestantes el Cristianismo ha de ser más interpelante de la persona. Esto se ampliará con Bultmann y su “desmitologización” y en el enfoque de los postbulmanianos. Algunos consideran que esa hermenéutica crítico-racional iba más allá del campo exegético. El problema es el

de una Tradición posible que ha de revitalizarse según la problemática actual. A esta se le quiere dar un nuevo sentido teológico a través de la crítica filosófico-religiosa (por ejemplo, en Kierkegaard).

Esa crítica orientada a la cultura vertebría gran parte de *Der Stern der Erlösung* en la que la concepción tan personal del Judaísmo se orienta a la aclaración de cuestiones fundamentales. El uso que hace de las fuentes clásicas judías (el Tanaj, Talmud y Midrasim, Liturgia sinagogal); del Nuevo Testamento ²³ y de otros pensadores muestran la reelaboración crítica que Rosenzweig llevó a cabo. La estructura de *Der Stern der Erlösung* presenta, entonces, un eje histórico-filosófico y un eje teológico en torno a los cuales se articulan los principales temas en una sistematización personal.

El estilo de Rosenzweig refleja, en realidad un compromiso lúcido con su tiempo histórico ²⁴. Uno de sus temas principales es la doctrina sobre la Revelación que es re-interpretada dentro de la crítica que hace a la “atheistische Theologie” ya mencionada anteriormente. Incluso en el pensamiento de Buber, orientado hacia el diálogo y la revalorización de lo comunitario, Rosenzweig nota una separación entre fe y vida en la que la fe es relegada a la esfera de la subjetividad. De manera semejante a los resultados de la exégesis racionalista protestante, Rosenzweig considera que la Teología basada en el ideal político del pueblo de Israel dejando a la Revelación en el plano de las aspiraciones del creyente, ha de ser complementada precisamente por una doctrina de la Revelación fundada en la Tradición viviente y genuina.

La vida judía en el pensamiento buberiano ²⁵ encuentra su unidad ética no necesariamente a partir de la Revelación: esto, según Rosenzweig, debía ser reparado. La unidad ética es un ideal incompleto para ofrecer al Pueblo. Siempre permanecerá como una aspiración ideal y como un conflicto entre el Pueblo de la Alianza y el Pueblo con sus limitaciones comunes. No es un conflicto puramente ético que pueda entenderse con las categorías comunes del lenguaje cotidiano. Según Rosenzweig, la autocomprepción que el Pueblo judío tiene de sí mismo como comunidad es problemática si falta el recurso a la fe revelada: sería un absurdo. Su concepto de Revelación comenzó a elaborarlo en su correspondencia con Rosenstock-Huessy ²⁶.

La Revelación, en esta perspectiva, orienta al hombre que quiere superar el Racionalismo y le es fuente de certeza. Esta seguridad no omite toda la problemática sobre la capacidad racional del hombre en cuanto receptor de la Revelación. En Rosenstock-Huessy la dinámica de su concepto de Revelación le desvalorizaba las aportaciones filosóficas-teológicas precedentes (por ejemplo, las del Medioevo). Rosenzweig no comparte este enfoque e intenta una nueva síntesis que concilia el pensamiento con la fe religiosa. No obstante, su pensamiento no es encuadrado fácilmente como una “Filosofía de la Religión” o “Filosofía religiosa”. En realidad es un “nuevo Pensamiento” que sintetiza los grandes temas de occidente y de algunas cosmovisiones orientales.

Reconoce los aportes de la Tradición y no elabora un sistema nuevo contrapuesto al de los pensadores precedentes. Más bien se preocupa por descubrir las limitaciones del filosofar en las diversas concepciones filosóficas. La Filosofía es concebida, en su Historia, como tendiente a la autoclarificación y autosuficiencia del Espíritu: tal es la dialéctica hegeliana. Esta absolutización final del Espíritu incluye lo histórico pero lo limita a lo pensado, que es la condición para sistematizar intelectualmente a la Historia. El Pensamiento es el valor cualitativo y transcendente que constituye la experiencia. (En Kant el Pensamiento también funda lo real aunque no conocía plenamente la “Ding an sich”).

El ser y el Pensamiento son idénticos en el Idealismo clásico. Hegel no retrocede ante la “Ding an sich” sino que filosofa sobre ella hasta la abstracción del Pensamiento y de la experiencia. El mundo y el hombre son des-mundanizados y des-humanizados. Lo Universal prima sobre lo Particular hasta el punto que falta la personalización, el Idealismo finaliza así en un sistema totalizador de lo pensable en todas sus dimensiones como idéntico a lo real.

La gran crítica de Rosenzweig a este sistema es la revalorización de Dios, el mundo y el hombre en su autonomía y en su intercomunicación ²⁷. El hombre no es parte de un sistema del Todo. La personalidad singular dentro del Todo nos indica la cualidad típicamente humana de la espontaneidad, contrapuesta a la libertad condicionada por la Totalidad. Lo humano emerge de la Totalidad como

de un cuerpo extraño. Rosenzweig estudia la naturaleza y efectos del concepto de Sistema, al que intenta flexibilizar. La Filosofía clásica, con su preeminencia de la Metafísica del Ser sobre el Pensar tenía un conjunto de temas de reflexión especulativa. Partiendo de esta primacía del Ser, el “Neues Denken” proyecta un Sistema que no excluya a la persona, es decir, dando particular importancia a la subjetividad e interioridad.

La Filosofía, en su búsqueda de la Verdad, ha de partir de un elemento que le confiera objetividad sistemática y orientado hacia un horizonte amplio de comprensión. En este nuevo horizonte el Ser tiene su primado aunque no es reducido a un esquema previo de Totalidad. No obstante el Sistema filosófico-teológico que Rosenzweig desarrolla permite integrar la persona en su unicidad y riqueza singulares. Logró unificar y sistematizar la Filosofía incluyendo toda experiencia genuina. Comienza confirmando por la experiencia el concepto de Verdad. Esta es contrapuesta a toda relativización que empobreza la pluralidad de sus contenidos.

La fundamenta en su doctrina de la Revelación y en la Utilización de valores existenciales. La Verdad en cuanto comunicable socialmente, fortalece a la persona en su encuentro con la alteridad: la autocerteza y la apertura hacia el otro se complementan mutuamente. Esta condición epistemológica permite la constitución de un Diálogo valedero. Las diversas manifestaciones históricas del pensamiento siempre han supuesto, de alguna manera, esa tendencia al diálogo como medio para llegar a la Verdad. El Pensamiento es comprensible desde el punto de vista diacrónico y el diálogo es la gran clave para interpretarlo.

Es también la esencia de la Revelación y contribuye a la formación de lo que Rosenzweig denomina “ganze Wahrheit”. Esta Verdad histórica y total -por tanto, superadora del Relativismo- es dinámica. En base a este dinamismo establece ciertas premisas de su obra: su punto de partida (Dios, hombre, mundo) permanece intercomunicado en su autonomía necesaria: esa intercomunicación les confiere solidez porque las relaciones mutuas evitan la alineación o des-sistematización.

El método necesario para el filosofar no desatiende el lenguaje

cotidiano en su riqueza semántica y en sus capacidades expresivas. La experiencia cotidiana nos permite transitar el camino hacia la Transcendencia. Un sano “sentido común”, presente en la sabiduría de todas las culturas, permite a la Filosofía adquirir una dimensión teo-antropológica. La Verdad comunicable asume la individualidad y la reelabora. Las circunstancias personales contribuyen a un diálogo interpersonal. La comunidad se constituye a partir de ese diálogo²⁹. El fundamento bíblico de este enfoque (por ejemplo, los aspectos comunitarios de la Alianza) le dan al diálogo una gran significación teológica.

Se trata claramente de una visión teológica judía, tan característica de Rosenzweig. Como sabemos, éste conocía también el Cristianismo, de aquí que nos ofrezca una visión sincera del fenómeno religioso. No se limita a las fronteras de la Religión (tangamos presente que también reflexiona críticamente sobre el Islam, las religiones de la India, China, etc.) sino que abre su pensamiento al diálogo con el neopaganismo y con el ateísmo. Incluso habla de una “atheistische Theologie” a la que valora críticamente.

Der Stern der Erlösung revela un pensamiento original y valioso que brota de las fuentes de la vida y de sus cuestionamientos. Los diálogos que leemos en la numerosa correspondencia de Rosenzweig, inquietos y a-sistemáticos, alcanzan una unidad mayor en **Der Stern der Erlösung**. Su esquema es el siguiente:

- 1ra. parte: Fundamento y punto de partida (Los elementos).
- 2da. parte: El camino (Método).
- 3ra. parte: La configuración (La forma).

A su vez, cada parte tiene un tema central que aglutina los subtemas:

- a) La preexistencia estable de los elementos.
- b) El mundo y su configuración histórica-temporal.
- c) La Eternidad en cuanto Vida.

Entre la primera y la segunda parte hay una transición: entre la segunda y la tercera, un “umbral” que nos conduce hacia la “puerta” que concluye la tercera parte.

Todas las partes se subdividen en una introducción y tres libros de la siguiente forma:

- a) Introducción: la totalidad cognoscible.
Primer Libro: Metafísica (El Ser de Dios).
Segundo Libro: Metalógica (El sentido del Mundo).
Tercer Libro: Metaética (Personalidad del Hombre).
- b) Introducción: La experiencia del Milagro.
Primer Libro: La Creación como base de todo.
Segundo Libro: La Revelación como nacimiento espiritual.
Tercer Libro: La Redención como el futuro eterno del Reino.
- c) Introducción: La oración por el Reino.
Primer Libro: El fuego o la Vida Eterna.
Segundo Libro: El Camino eterno (los rayos que irradian).
Tercer Libro: La Estrella o la Verdad Eterna.

Sobre la 1ra. parte (El Fundamento y el punto de partida: Los elementos) destacamos sus aspectos centrales. Realiza una exposición histórica-filosófica desde el pensamiento mítico hasta la época moderna. Presenta su propio pensamiento. El pensamiento precedente se caracteriza por su angustia frente a la Muerte. La tristeza frente a este hecho permanece a pesar de la creencia en la vida eterna y en el alma inmortal, presente en ciertas creencias (por ejemplo, la vuelta a la Totalidad omnipoente después de esta vida). El idealismo manifestó que su proyecto filosófico no explicaba la Realidad ante experiencias como la muerte y el dolor³⁰.

El enfoque existencial de la Muerte está ausente en el Idealismo: por eso, no comprende su valor en la vida humana. En Rosenzweig existe aquél enfoque que, no obstante, es diferente del de los Filósofos llamados propiamente existencialistas³¹. Para estos la Muerte es el tema central y en Heidegger, por ejemplo el ser está orientado hacia la Muerte: de esta forma consideraban más eficaz su crítica del Idealismo. Por el contrario, en Rosenzweig la Muerte es el punto de partida que concluye en la Vida y, respecto al Idealismo, se destaca su función de límite a las especulaciones idealistas.

También la función de la Muerte es diversa en Rosenzweig y en los existencialistas: para nuestro pensador la Muerte es superada por el Amor mientras que, para los existencialistas, es un medio para que el hombre alcance la existencia auténtica. En Rosenzweig, el Amor es el principio y el fin de todo lo real. La Revelación bíblica

se centra en torno a la realidad del Amor. El hombre, en su realidad temporal, experimenta la Salvación aportada por la Revelación y que da su dimensión adecuada a la Muerte.

El pensamiento antiguo es caracterizado básicamente por Rosenzweig como un pensamiento básicamente monista. Los Presocráticos buscaban un Principio cosmológico y la Esencia estable en medio de los cambios naturales. El Medioevo, con su acentuación de las doctrinas teológicas, al igual que el pensamiento clásico helenista, centra sus preocupaciones en la relación Uno-Todo: el origen del Todo a partir del Uno y la vuelta del Todo al Uno.

Estas interpretaciones siempre han delimitado la multiplicidad y riqueza de las experiencias a una única Esencia. En la época moderna, el Idealismo alemán identificó el Ser con el Pensamiento y constituyendo a la conciencia como categoría fundamental y trascendental aunque subjetiva. El Ser es constituido por el Pensamiento aunque no lo confirma en su subjetividad individual. Contra esa identificación del Idealismo, Rosenzweig afirma la prevalencia de la Experiencia sobre el Pensamiento. Su originalidad es deudora del último Schelling que destacó que podemos hablar del Pensar en tanto haya Ser. El Ser permanece como Principio ontológico: esto es su estatuto metafísico y no gnoseológico o lógico ³². Por otra parte, la Metafísica está siempre atenta a los aportes tanto de la Historia como del Lenguaje cotidiano. Dios, mundo y hombre permanecen inter-relacionados en su especificidad: Dios y la Divinidad; el Mundo y la mundanidad; el hombre y la humanidad.

Schelling había reconocido la existencia de la Realidad partiendo de la afirmación de la Nada y de su Misterio. Rosenzweig, con influencias de la Cábala en sus especulaciones sobre la finitud, realiza también su camino desde la Nada al Ser. La Lógica diferencial del Cohen también le ayudó en ese propósito. En el mundo del Paganismo, con su exaltación de la Naturaleza inmanente; Dios, mundo y hombre son compartimentos estancos, sin ningún contacto entre sí, cada uno en su propio ámbito. Ve esto ejemplificado en las tragedias clásicas y en su antropología subyacente. También se interesa por el arte plástico.

Nos habla de una Metafísica, una Metalógica y una Metaética.

Dios da al Ser su sentido respondiendo a todas nuestras inquietudes ontológicas y existenciales. El mundo es el círculo donde la Lógica se desarrolla y el hombre es el objeto de la Ética: son los campos correspondientes de la Meta-física, Meta-Lógica y Meta-ética. En la primera parte de **Der Stern der Erlösung** ilumina los conceptos que desarrollará en las partes siguientes. Los “elementos” son comprendidos en la experiencia y en su reciprocidad.

El lector que se acerca por primera vez a **Der Stern der Erlösung** experimentará un estilo original y un pensamiento denso y profundo. En la primera parte están los presupuestos de la segunda. Nos invita a no desanimarnos por las dificultades que el mundo “elemental” implica y a prestar atención a los contenidos de la Revelación.

Segunda parte: El camino

El pre-mundo encuentra el Milagro representado por la Revelación: los elementos que co-existen en inter-relación y en una paertura mutua experimentan la dinámica del hecho revelado: la clausura estática deja lugar a la experiencia de la realidad histórica. El pensamiento de Rosenzweig es justamente una elaboración de esa Revelación como trasfondo de lo Real. Su sistema se ancla en una nueva concepción de la Libertad que está más allá de las diversas contingencias. Lo que sucede y acontece expresan aspectos del Ser, con independencia de la fugacidad de los mismos hechos. La Revelación orienta y guía la experiencia cotidiana. Esta no se objetiviza ni cosifica sino que se trasciende a sí misma en el recuerdo y en la esperanza: esto la especifica como experiencia y la distingue de toda otra en su cotidianeidad.

La temporalidad se refiere a: 1) experiencia de los objetos contenidos en el mundo; 2) experiencia del encuentro interpersonal y del diálogo; 3) experiencia de comunión en la comunidad como lugar en el que se revela dios. La Revelación da a este triple nivel su carácter teológico correspondiente a la Creación, Revelación (presente) y Redención (futuro). La Revelación patentiza el valor propio de la Creación: su verdad. Dios crea los seres finitos y en esta rela-

ción metafísica encontramos una comunión esencial en el ser. Es Creación y no Emanación en el sentido del Idealismo clásico. Según este último, la Creación es conceptualizada: Dios y el hombre son dejados de lado en su especificidad divina y humana. Rosenzweig acepta que el hombre es parte del mundo de las cosas, en el sentido clásico, con su individualidad y autonomía. Pero, a partir de su doctrina de la Revelación como un encuentro inter-personal, el mundo objetivo de las cosas y año es un mundo aislado. El aislamiento desaparece porque el Lenguaje se enriquece mediante la Creación y puede finalmente expresarla. El hombre, en este enfoque, es “un alma viviente” (según la expresión bíblica: deja de ser un objeto determinado. En cuanto ser responsable se autodesarrolla y responde a la llamada divina.

La Revelación como acontecimiento es central en **Der Stern der Erlösung** y, desde esta perspectiva, puede ingresar en la propia historia, personal y comunitaria. El hombre puede pasar los límites de su subjetividad en la que la fe es un sentimiento para llegar a un sistema más objetivo en el que se integran Antropología y Teología. Tradición y Revelación mediante el diálogo con Dios. El Lenguaje en el que se formula la Revelación es fundamental ³⁴ y constituye un “Sprachdenken” en el que el diálogo tiene un rol importante.

Es un diálogo llevado a cabo en el tiempo y en el que interpersonalidad tiende a la búsqueda de la Verdad. El hombre ya no está clausurado en su yo (como ocurre en las doctrinas existencialistas) sino que, gracias a la Revelación, entra en comunión con la Creación y recibe la Redención, que satisface todas las necesidades y exigencias. El hombre-en-comunidad transmite el amor que experimenta en sí mismo mediante la Revelación. Así llega a ser instrumento de Redención. Es interpelado como “tú” (y no como “el”) para desarrollar una conciencia ética que no lo vincula con la Totalidad (al estilo de las Filosofías clásicas) sino que lo convierte en portador de una Ley fundamental. Esta ética no conduce ni a la pérdida de la individualidad y a su absorción en la Totalidad ni a su reducción a un puro formalismo (como en el Idealismo) sin contenido ³⁵.

A medida que el hombre es “sí mismo” (Selbst) supera toda concepción monista-idealista de la Etica. Una Etica de este tipo dis-

cierne, a lo sumo, la moralidad o no de la acción desde un punto de vista especulativo pero no conduce a la práctica. La respuesta existencialista a la Ética idealista es que el hombre no es un objeto de la reflexión ética: pasa de la generalidad abstracta a una especificación ética que posibilita la Libertad auténtica. En Rosenzweig, la Libertad está vinculada a la Revelación. El hombre experimenta el Amor y puede volver hacia su interioridad sin necesidad de incluirse en el Todo. Esa experiencia interior se expresa, a su vez, en las obras de la Libertad. En el Existencialismo clásico no se supera la individualidad pero no hay una apertura hacia lo comunitario. El drama existencial se distingue por el aislamiento y la ausencia del Amor. La posición existencialista es a-ética. Rosenzweig también constata que en el Idealismo la persona disminuye en su dignidad. Algo análogo sucede en el Existencialismo ateo en el que la persona no puede desplegar todas las virtualidades de su condición de “alma viviente”.

El Sistema idealista, el Existencialismo o el antisemitismo cristiano son la negación del Amor. El Judaísmo, en cuanto Fe revelada, se centra en el Amor: es el gran contraste. La exigencia del Amor no es una formalidad extrínseca ni una realidad categorial ajena a la experiencia real. La Ley del Amor es vivida en una circunstancia determinada y por una persona concreta. La Revelación invita e interpela a la práctica del Amor ³⁶.

La Sagrada Escritura expresa esta problemática del Amor, por ejemplo, en las alegorías nupciales del Cantar de los Cantares, en las que Dios se revela al alma amante y enamorada. El Amor crea encuentros que siempre se revitalizan. Es un don que pedimos sabiendo su condición de Gracia. La Ley y sus preceptos permiten que el Amor se canalice y exprese. El Amor transciende el Tiempo y la Muerte porque es la entrada a la Vida. Incluso es posible sintetizar **Der Stern der Erlösung** con su principio -la Muerte- y su medio -el Amor- que nos conducen hacia el fin- la Vida plena y total. El diálogo de la Revelación experimentado comunitariamente posee una “Gestaslt” que patentiza el Amor.

Para Rosenzweig es válida la existencia de comunidades alejadas de lo que la Revelación significa: merecen respeto por su consi-

deración del valor de la persona. En el ámbito propio de la Revelación todas las manifestaciones “mundanas” son dinamizadas y transformadas por el Amor personal vivido en el presente. La acción en el contexto del “mundo”³⁷ pero con la esperanza mesiánica del Reino de Dios, es una acción personalizada. La Revelación tiende a la Redención del Mundo mediante las obras del Amor. El hombre es servidor de Dios colaborando en esa obra de Dios que es obra de la Redención.

Tercera parte: la Figura

La Redención mesiánica y escatológica Rosenzweig la experimenta en la Sinagoga y en la Iglesia. Ambas formas de Comunidad, en su diversidad, están fundadas en la Revelación: sus valores soteriológicos³⁸ derivados de la fe en un Único Dios viviente, presente y futuro del Hombre y del Mundo. Ni el Judaísmo ni el Cristianismo se consideran como las Figuras que monopolizan la Verdad porque Dios sólo es la Verdad: cada una de esas Figuras participa en la Verdad única para realizar dinámicamente el Amor.

Así establecen los fundamentos sólidos y ciertos de una esperanza firme en la Venida del Reino. El Reino de /dios es el fin anhelado que intentan construir desde ya en la Historia presente mediante la Liturgia. Esta es una actualización sagrada que no se separa del compromiso ético personal. Las Comunidades poseen una Forma que las distingue pero el Dios Único es Único en cada una y en todos. Dios, de acuerdo a la Cábala, asumirá totalmente al Hombre y al Mundo para redimirlos. El intervalo entre la Creación y la Redención última es el tiempo propio de la Revelación y de la actividad mesiánica que prepara la Redención: el testimonio de la Verdad y la experiencia del Amor son sus expresiones.

La doctrina judía sobre la Verdad y Eternidad de dios es revalorizada. La Sinagoga y la Iglesia, en su propio camino, son Formas de un Dios Único y Eterno. Rosenzweig cita Juan 14,6: “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí” y hace la siguiente interpretación: Dios es la Única Verdad de la que participan tanto el Judaísmo como el Cristianismo: el Judaísmo es la Co-

munidad de la Vida Eterna y el Cristianismo lo es del Camino Eterno. La historicidad es superada para que la Historia pueda desplegar todas sus riquezas. El Judaísmo, como Religión del Padre, afronta críticamente todas las desvirtuaciones de la Historia realizadas por el Paganismo y el Neopaganismo.

La Liturgia judía³⁹, especialmente en las Grandes fiestas, perfecciona la realidad del Amor. El anhelo del Reino caracteriza, en esperanza, la vida del Pueblo de Dios, lo distingue del Paganismo profano. Los pueblos llegan al Padre mediante el Mesías cristiano. El Cristianismo, de acuerdo a la doctrina de S. Agustín, identifica el Reino Eterno con la Iglesia. El Cristianismo está en el Mundo sin ser de él. La actividad misionera anticipa la Venida del Reino. La Iglesia y el Estado, en esta concepción, son medios históricamente asociados. Los Cristianos, al confrontarse con el Paganismo, han intentado asumir la cultura pagana. Más que una simple adhesión a una fe, los Cristianos trabajan responsablemente por el Reino. Este compromiso “mundano” trajo consigo un poder también “mundano” en el que la fe se ha temporalizado. La Sinagoga se ha marginado frente a la Iglesia. Esta situación de poder nunca interestó particularmente a Rosenzweig quien orientó su pensamiento y sus actividades pedagógicas a la fundamentación del Judaísmo en la Revelación bíblica.

Esta cuestión es central en su Filosofía, ya hecha presente en su correspondencia con Eugen Rosenstock-Huessy.

El estilo de *Der Stern der Erlösung*

El estilo es profundamente personal y todo en él está ordenado a la existencia y a la experiencia más que a la especulación. Es un estilo judío y, a la vez, profundamente universal⁴⁰ con características tan propias de Rosenzweig que exige adentrarse en la complejidad de su Pensamiento total para ser comprendido. *Der Stern der Erlösung* es una excelente muestra de su capacidad creadora tanto en el orden literario como en el filosófico-teológico.

Es una obra artística y excelente que desvela las riquezas de su Pensamiento nada críptico sino basado en el “sentido común” inter-

pelante de la existencia del hombre común para ayudarlo en su camino hacia Dios. Por eso, es un estilo litúrgico: celebra los valores rituales y su expresión de la Fe y del Amor. Esa celebración contiene alusiones a las culturas orientales y occidentales para reconducirlas a una visión sagrada de la realidad.

Esa visión de la Cultura no es historicista y el estilo posee, en efecto, sutileza y alusión a realidades espirituales. Estas pueden transformar la Historia al considerarla no una meta absoluta y siempre recurrente sino una referencia temporal en la que se desarrolla el drama y la Redención del Hombre y del Mundo. Para captar las peculiaridades del estilo de *Der Stern der Erlösung* hemos de tener presente la circunstancia biográfica de Rosenzweig, con su búsqueda apasionada de la Verdad, con su autenticidad y honestidad intelectual⁴¹.

el estilo de *Der Stern der Erlösung* refleja una personalidad madura que hizo de la Filosofía y la Teología el núcleo de su vida y el medio para comunicarse con el prójimo.

Otras obras de Rosenzweig

Hegel und der Staat: Rosenzweig comenzó esta obra en 1909. Fue su Disertación doctoral para la que presentó un capítulo de lo que sería la obra definitiva (1912). La redacción fue concluida en 1914 y la publicó, con algunas modificaciones, en 1920. Es un estudio histórico-filosófico sobre la doctrina de Hegel acerca del Estado. Investiga su Filosofía desde un enfoque genético, según su desarrollo. Hegel concibe el Estado en relación con el “volkgeist”, interpretado no según el Racionalismo iluminista sino según las ideas románticas. La Filosofía de la Historia⁴² reúne el Estado de la Antigüedad y el del Cristianismo mediante una renovación de la Antigüedad en la Modernidad. Esta renovación rehacería la unidad, efectuada en el Cristianismo, entre la vida civil y la religiosa. La función actual del Estado es proteger los derechos personales y la libertad individual.

El Estado tiene poder sobre el individuo pero no de manera absoluta ni continua. El Cristianismo aporta una nueva concepción del

Estado. Hegel, por su parte, pensaba que en su propia época se había alcanzado la plenitud de los tiempos. El Estado prusiano es justificado en cuanto defiende al individuo. El rol del Estado en la época napoleónica es subsidiario del poder personal. Esta es la presentación que hace Hegel en 1820 del Estado: se alcanza la reconciliación e identidad entre Razón y Realidad según la Filosofía del Espíritu.

Rosenzweig, en su investigación, destaca la concepción hegeliana de la Historia y el lugar que le cabe dentro de la misma al Estado. Cuando una Filosofía de la Historia está unida a una Religión histórica, encontramos su condicionamiento por parte de esta última. Para Hegel el Cristianismo no es precedido por el Judaísmo sino por el Helenismo pero no en su Filosofía o Religión sino en su Arte plástico.

La Historia de las Religiones incluye los siguientes períodos: la Religión Natural y la Mitología del Paganismo; el Cristianismo (Protestante y Católico); la Religión del futuro o “Religión Absoluta” que implica la renovación de la Politeia antigua en el nuevo Estado. En este enfoque hay influencias de Schiller y de von Humboldt. Schelling también preconiza la unión de la Antigüedad y del Cristianismo subordinada a una tercera formación mundial aunque no da relieve al Estado.

En *Der Stern der Erlösung* aparece este enfoque aunque cambiado cuando afirma que la Divinidad mitológica, el Cosmos plástico y el héroe trágico son los precursores paganos de la Revelación. A diferencia de Schelling y de Hegel no considera que el Cristianismo de su época sea la manifestación máxima de la Religión sino que se dirige hacia el Judaísmo. Por otra parte, considera que tanto Judaísmo como Cristianismo son evaluados según la esperanza mesiánica en el Reino de Dios ⁴³.

Otro aspecto de la concepción hegeliana del Estado es visto en el contexto del pensamiento general de Hegel. La Lógica hegeliana y su Filosofía de la Naturaleza tienden sistemáticamente a la Filosofía del Espíritu (parcializada en Espíritu subjetivo, objetivo y absoluto). El Estado, en cuanto unión de Ética y Derecho, preludia el Espíritu objetivo. El hombre que con su libre voluntad concluye el Es-

píritu subjetivo es condición del Estado. El Individuo en el Estado se relaciona con otros individuos: el Estado vincula a los individuos con la comunidad. Esta vinculación incondicionada y el valor de la individualidad en su relación con la Realidad, se justifican en la aceptación del Espíritu absoluto.

Rosenzweig considera que es una doctrina realista y metafísica que le ayudará posteriormente a desarrollar su propia Filosofía. En la filosofía hegeliana el concepto de Vida (en la dialéctica) conduce desde la Culpa hasta el Destino. La Iglesia cristiana, centrada en el existente y no en el sentimiento, se distancia de lo humano para sacralizarlo. También en **Der Stern der Erlösung** encontramos un influjo de este enfoque.

Hegel und der Staat estudia las sutilezas y profundidad del pensamiento hegeliano, centrado en la Subjetividad e Interioridad del Alma. El método de Rosenzweig se basa en la evolución personal y doctrinal de Hegel. El hombre Hegel ayuda a entender el Hegel Filósofo. De esta manera, la investigación es un ejemplo de búsqueda histórica y conceptual, en el estilo de Dilthey, basado en la biografía del Filósofo. Su Pensamiento es visto como un “Fliessenden Stromes” ⁴⁴.

Rosenzweig se inspira en la Escuela histórica de Friedrich Meinecke, que fue su maestro, y que es una “Geistesgeschichte”. Mediante este método nos presenta la Filosofía hegeliana y su contexto. Respecto a este último, subraya la tendencia del siglo XVIII a racionalizar la Realidad: esto fue la base de la concepción del Estado durante el siglo XIX. Nos presenta una “Geistesgeschichte” y una interpretación del destino de la Alemania de su época.

Es una de las grandes interpretaciones de Hegel y del Idealismo alemán. El mismo Rosenzweig alude a la exégesis sobre Hegel. En primer lugar, la obra del Prof. Karl Rosenkranz (Königsberg 1844) con su enfoque personal por el que intenta captar el verdadero Hegel, a quien había conocido personalmente. Rosenkranz no prestó atención especial a la doctrina política de Hegel sobre el Estado y sus consecuencias en la vida política alemana y europea.

La investigación de Rudolph Haym, **Hegel und seine Zeit** (1857, según las clases que dictó en Halle, 1855-6) ejerció hasta

principios de siglo una función rectora en la “Hegelsforschung”. La obra de Haym, apasionada y polémica, intenta universalizar a Hegel sin descuidar su importancia en la Cultura alemana. Estudia la problemática del Estado y del Pueblo, la Cultura y el Arte, intentando establecer un nuevo idealismo.

Rosenzweig admira la aproximación de W. Dilthey al Idealismo alemán (cf. su **Jugendgeschichte Hegels**, 1905) en la que destaca dos aspectos: a) la formación del Metafísico; b) el Filósofo de la Historia. En Dilthey, la doctrina política hegeliana no es importante en su Sistema filosófico. Rosenzweig es consciente de estos predecesores suyos y de la importancia de Hegel para comprender la Sociedad y la Política. Su **Hegel und der Staat** testimonia la situación precedente a la Gran Guerra. Reconoce aquí la influencia de **Weltbürgertum und Nationalstaat** de su maestro Meinecke y también de sus amigos Hans Ehrenberg, Eugen Rosenstock-Huessy y Emil von Bederath.

Sitúa la Filosofía política de Hegel en el marco de los pensadores que lo precedieron como Maquiavelo, Lutero, Rousseau, Montesquieu. Estos son, en cierta forma, recapitulados en el emblema hegeliano: “was vernünftig ist ... und was wirklich ist” que identifica lo racional con lo real y viceversa (particularmente en la Filosofía del Derecho). Comparándolo con Rousseau y Montesquieu, el Pensamiento jurídico hegeliana se bifurca. En Hegel existe un interés propio por la cuestión del Estado, diferente a la de Kant y Herder.

También en **Hegel und der Staat** existe una Filosofía de la Historia. El último Hegel, con su individualismo y aislamiento, le permite a Rosenzweig reflexionar sobre la Filosofía en sus aspectos prácticos. El itinerario de “Hegel a Bismarck” (Meinecke) deja tras de sí toda la gama de las corrientes políticas (por ejemplo, el Liberalismo) cuyo concepto filosófico de Voluntad es clarificado y diferenciado del de Rousseau y Robespierre.

b) **Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (1914)**

Es el resultado de una investigación que Rosenzweig realizó sobre un manuscrito de Hegel y que reconoce finalmente como obra

de Schelling ⁴⁵. Analiza la Filosofía de Schelling (a partir de 1804) desde una perspectiva idealista: la considera una Filosofía Religiosa y de la Historia perteneciente al Romanticismo tardío. El pensamiento sistemático o tendiente a un Sistema ejercerá influencia en **Der Stern der Erlösung** El Sistema en cuanto tal es un aporte original del Idealismo, ausente en las escuelas filosóficas anteriores con excepción de la Escolástica medieval.

El Idealismo, con influencia de Spinoza, ofrece un Sistema maduro. De hecho, Hegel construyó sistemáticamente la Realidad conforme a su Filosofía. En **Der Stern der Erlösung** encontramos una respuesta a ese Sistema a través del **Neues Denken** ⁴⁶.

c) En 1917 publica **Zeit ist** ⁴⁷ (cf. su proyecto para la fundación de una **Akademie für die Wissenschaft des Judentums**) sobre la Educación judía desde el punto de vista teológico. En sus consideraciones sobre el Lenguaje del Judaísmo, Rosenzweig sintetiza la problemática de la Teoría y de la Práctica (por ejemplo, en sus reflexiones sobre el Año litúrgico judío).

d) Hay dos escritos que indican la influencia de Hermann Cohen: **Ein Gedenkblatt** (1918) ⁴⁸ y el posterior **Einleitung in die Akademie Ausgabe der jüdischen Schriften Hermann Cohens** (1923) ⁴⁹. Para Rosenzweig, Cohen, a diferencia de los místicos panteístas, afirma la existencia de un Único Dios, Creador del Mundo y del Hombre así como Fundamento de la rectitud ética. Hombre y Naturaleza no desaparecen bajo la Sustancia Divina sino que, por el contrario, se relacionan con la Divinidad. Ese Dios, cercano y presente, ayuda a comprender mejor la Realidad ⁵⁰. A diferencia del “Erzeugerbegriff” del Idealismo, Dios no es idéntico a la Razón (ni viceversa) porque la misma Razón es creada por Dios. Para Cohen la Fe monoteísta entra dentro del Misterio; la existencia del Pueblo Judío es un milagro. La Fe no es un acto absurdo sino es la búsqueda personal de un Dios Misericordioso y Redentor.

Tiempo y Eternidad están dentro de la Totalidad, base de una Ética de la Voluntad pura. En **Der Stern der Erlösung** hay afirmaciones semejantes sobre la superación del Idealismo mediante una concepción del Lenguaje (vínculo Yo-Tu) en el orden estético y lógico así como en los aspectos más raigales y profundos de la exis-

tencia humana ⁵¹. Estos aspectos superan el Yo hegeliano y su aislamiento.

e) **Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi** (Konstanz 1924) y **Jehuda Halevi, 92 Hymnen und Gedichte** (Berlín 1927).

Son traducciones que completan su estudio sobre el gran filósofo y poeta judeo-español, **Nachwort zu Jehuda Halevi** ⁵². Respecto al oficio de traducir, son importantes su **Die Schrift und Luther** (Berlín 1926) donde reflexiona sobre el significado de la traducciones de la Sagrada Escritura. El mismo Rosenzweig comenzó, junto con M. Buber, un proyecto de traducción que fue completado finalmente por Buber. Ese proyecto lo comenzaron en 1925 y Rosenzweig colaboró hasta la traducción de Isaías ⁵².

La traducción, no sólo de la Literatura bíblica sino también de los Poemas de Jehuda Halevi, supone el respeto de las peculiaridades estilísticas de la Lengua alemana con la intención de recrear un estilo original. La traducción permite una renovación tanto del Hebreo como del Alemán: nos recuerda la unidad esencial de todas las Lenguas. La traducción es una aplicación del “Sprachdenken” y no sólo una obra de arte literario con objetivos filosófico-teológicos. El traducir manifiesta las riquezas de una Lengua a otra pero su fin último es la Redención. El “Sprachdenken” destaca también la oralidad y la comunicación dialógica (lectura-oración-escucha) de las poesías litúrgicas. Rosenzweig conservó esa oralidad, por ejemplo, en su traducción de **Der Tischdank** (Berlín 1920) en la que conserva el ritmo propio de la Lengua hebrea.

Las características musicales ínsitas en el Lenguaje humano son importantes a los ojos de Rosenzweig. En esto influyó, en gran medida, su amor por la Música, del que ya existen antecedentes en Herder y Goethe ⁵³. El Lenguaje bíblico está lleno de valores teológicos (Creación-Redención) constituyendo un acontecimiento significativo para la vida de Fe. El **Neues Denken** encuentra aquí su motivación porque todo Lenguaje es dialógico y traducible. Esto lo desarrolla Rosenzweig en otros de sus breves escritos ⁵⁴.

Para Rosenzweig, la historia de la exégesis ha tenido siempre influencia en los nuevos momentos históricos importantes en la Ci-

vilización y en la Cultura. Exégesis bíblica, Hermenéutica, Traducción e Historia guardan entre sí una relación que es importante detectar ⁵⁵. Esta relación se refiere también a la interdisciplinariedad de las Ciencias aunque, en este caso, la Exégesis bíblica ocupa un lugar especial. En la traducción bíblica se nos ofrece en nuestro lenguaje el acontecimiento que es la Fe. *Der Stern der Erlösung* desarrollará estas intuiciones tanto estéticamente como teológicamente.

La fe es vivida mediante el lenguaje con sus contenidos objetivos y sus resonancias subjetivas. La traducción se convierte así en una obra de arte y de fe (Rosenzweig tiene presente la traducción que Lutero hizo de la Biblia y que constituyó un hito en la historia del idioma alemán). Lutero prestó gran atención al estilo y a los géneros literarios. Utilizó giros, modismos y expresiones equivalentes a los textos traducidos ⁵⁶.

Esta correspondencia dinámica entre forma literaria traducida y contenido de la Revelación es vista en relación con la posibilidad que tiene el lenguaje de diálogo y de comunicación. Un medio adecuado en la traducción del Hebreo al Alemán para transmitir las verdades religiosas es conservar el aspecto oral del idioma hebreo con sus pausas y acentuaciones. La fidelidad a los contenidos buscando las mismas raíces idiomáticas en ambos idiomas permitirá la elección de los equivalentes lingüísticos dinámicos.

La literalidad de los textos, no vistos con los mismos criterios de la Ortodoxia pero si respetados en su sacralidad total, también permite comunicar los contenidos de Fe, con sus dimensiones antropológicas y cosmológicas. No hay contradicción -como en la Ortodoxia- entre biblia y exégesis histórica-crítica. Su criterio de traducción se basa en la unidad de la Verdad y en la presencia de un Dios viviente que, como hermosamente dice Rosenzweig, “ist nicht Gegenstand der Wissenschaft” sino Creador providente, “transzendent” y “transzental” ⁵⁷. Esto permite incluir en la unidad de la experiencia humana a la Fe y a la Ciencia.

En Rosenzweig, al igual que en Buber, el Lenguaje de la Biblia con sus géneros literarios es dialógico y dialogante. En la Biblia se encuentran las bases de una Teología narrativa, especialmente en las “biblischen ErzUahlungen” con su diálogo latente que el hombre

puede descubrir con una actitud de Fe. Las narraciones no son simple Literatura. Al comentar las traducciones bíblicas de M. Mendelssohn, Rosenzweig subraya los problemas teológicos presentes en la tarea del traductor cuando traduce el Nombre de Dios.

El aporte de Mendelssohn ⁵⁸ al establecer una relación entre traducción bíblica y contenido de la Revelación es importante. Rosenzweig no se siente particularmente entusiasmado por la traducción de Mendelssohn del Nombre de Dios como “Der Ewige”. Considera que destaca los aspectos metafísicos de la Divinidad pero no su Providencia y su Presencia actual. Entonces traduce así teniendo en cuenta la contemporaneidad del Nombre Divino con los “nombres” de las personas: “Der jenen Gegenwärtige, bei ihnen Daseinde, also: ER, der einem Ich Gegenwärtige, bei mir Daseiende: DU; der einem Du Gegenwärtige, bei Dir Daseiende: ICH (cf. **Der Ewige...** 103).

Según esta traducción, la Fe monoteísta no consiste en la simple creencia en la Unidad de Dios sino en la vinculación personal con ese Unico Dios mediante la Revelación.

f) **Neuhebräisch** (1925, cf. **Zweistromland**, 111-9). Esta investigación encuadra otra serie de escritos de Rosenzweig en la que reafirma el peculiar carácter de la Lengua hebrea. con motivo de una traducción de la **Etica** de Spinoza por I. Klatzkin, en la que éste traduce a un hebreo moderno, Rosenzweig afirma el aspecto sagrado de la Lengua hebrea que ha de conservarse en todas las traducciones para que no se obscurcenzan las características de la “ewige Sprache”.

g) En 1923 publicó una serie de destacados escritos: **Apologetisches Denken** (**Zweistromland**, 69-81), **Ein Rabbinerbuch** (Id. 82-9) en los que estudia respectivamente la finalidad de la Apologética y la Homilética rabínica. finalmente, en **Die Bauleute** (Id. 48-65) se plantea la interpretación de la Ley judía en el contexto de los valores objetivos en relación a su práctica.

h) En 1920 su colaboración **Bildung und kein Ende** (Id. 32-47) es el proyecto pedagógico de la “Freies Jüdisches Lehrhaus” que fundó en Frankfurt. Es una Pedagogía humanista que considera al Judaísmo en su vinculación con la Humanidad. La acción pedagógi-

co-religiosa fortalece los valores del Judaísmo y su proyección futura. Todas las cualidades dinámicas del proceso pedagógico (desde la pureza del Lenguaje hasta la relación cordial maestro-alumno) son integradas en este proyecto.

i) Una recensión al libro de Dilthey sobre Hegel aparecida en el “Literaturblatt der Frankfurter Zeitung” (17.2.1922) nos trae su visión madura sobre el Pensamiento hegeliano al que considera como un proyecto grandioso para solucionar la cuestión gnoseológica.

j) **Anmerking über Antropomorphismus** (en “Der Morgen”, 4 Jahrg, 5 Heft, 501-6). Los Antropomorfismos se basan en la limitación cognoscitiva y conceptual humana. Tiene en cuenta la carta de Schelling a Eschenmeyer (1812) en la que Schelling valora positivamente los Antropomorfismos de la Divinidad. Aquí encontrará la justificación de la primera parte de **Der Stern der Erlösung** Para Rosenzweig los Antropomorfismos son la forma mediante la que el hombre capta la Divinidad en cuanto el mismo hombre es imagen de Dios. Dios es vivido en la experiencia de Fe como Persona digna de confianza y que nos concede Su Gracia. La comunión entre dios y el hombre se consigue a través del Lenguaje (“Gott spricht alle Sprachen”)⁵⁹.

j) **Die Bibel und die Weltkultur** (Enzyklopädie Judaica, Bnd. 4, Spalte 748 ss, 1929). Estudia el tema tan importante en **Der Stern der Erlösung** de las relaciones entre Judaísmo y Cristianismo, entre Antiguo y Nuevo Testamento.

k) **Vertauschte Frontier** (1929) destaca la importancia de una nueva edición de **Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums** de H. Cohen y el cambio de Cohen mediante su Lógica de La Correlación. También se refiere al “Sprachdenken” de M. Heidegger que era catedrático en Marburg, en la cátedra ocupada anteriormente por Cohen. El Heidegger contrincante de Cassirer, discípulo de Cohen, representa irónicamente para Rosenzweig, un signo de los tiempos.

Siguiendo el enfoque de Else Freund, he dado una síntesis de algunos escritos secundarios de Rosenzweig, que ofrecen una idea de la importancia y originalidad de su Pensamiento. Este últimamente está siendo revalorizado por diversos estudiosos, publicaciones,

Congresos, etc. Rosenzweig, en efecto, es uno de los grandes pensadores religiosos de nuestro tiempo y, como tal, ha de ser revalorizado y estudiado.

Notas

- ¹ Leipzig, Foch Verlag 1971. Cf. J. Melber, **Hermann Cohen's Philosophy of Judaism**, N. York, J. David 1968.
- ² En **Zwei Stromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie**, Philo Verlag un Buchhandlung, Berlin 1926, ps. 179-240.
- ^{2b} Cf. P. Mendes-Flohr, "El legado espiritual de Franz Rosenzweig": **Maj'Shavot** 3-4 (1987) ps. 17-23. Mendes-Flohr me ha inspirado en diversos tramos de mi investigación. Cf. también: R. Goldy, "Divine trascendence and immanence in the "Star of Redemption": **Journal of Reform Judaism** 29 (1982) 1, ps. 37-38.
- ³ Cf., por ejemplo, su **Phaedon** (1767) y **Morgenstunden** (1785). También **Jerusalem** (1783), con sus influencias espinozistas. Cf. **M Mendelssons Philosophische Schriften**, Reutlingen 1777 y **M. Mendelssohn sämtliche Werke**, Wien 1838.
- ⁴ Cf. su **Das Judentum und seine Geschichte**, Breslau 1864, 2da. ed. Cf., sobre el tema: J.J. Petuchowski (ed.), **New Perspectives on Abraham Geiger, An HUC-JIR Symposium**, N. York, Ktav 1975; W. Hamburger. "A. Geiger's reforms. Ideas and limitations": **CCAR Journal** 1975, 22, 1 (88) ps. 41-52.
- ⁵ Cf. Joshua O. Haberman, "s.l. Steinheim's Doctrine of Revelation": **Judaism** (Winter 1968) y **Philosopher of Revelation. The Life and Thought of S.L. Steinheim**, Philadelphia, New York, 1990.
- ⁶ Cf. H. Schwab, **Jakob Rosenheim** (1925) y también su **History of orthodox Jewry in Germany** (1950). Del mismo Rosenheim, cf. sus **Ausgew ählte Aufsätze und Ansprachen**, 2 vols. y sus **Erinnerungen 1870-1920**, editados por H. Eisenmann y H.N. Kruskal (1970).
- ⁷ Cf. **Briefe**, Berlin 1935, 581-2 (del 21.4.1927). Esta carta fue publicada en "Morgen" IV, 400s con el programático título "Die Einheit der Bibel. Eine Auseinandersetzung mit Orthodoxy und Liberalismus".
- ⁸ Cf., por ejemplo, su **Prolegomena to the history of Ancient Israel, with a reprint of the article "Israel" from the Encyclopaedia Britannica**. Pref. by W. Robertson Smith, New York, Meridian Books 1961. Cf. F. Boschwitz, **Julius Wellhausen. Motive und Masstäbe seiner Geschichtsbeschreibung**, 1968 2da. ed.
- ⁹ Cf. Nahum N. Glatzer, **Franz Rosenzweig. His Life and Thought**, Schocken Books - New York 1961, 2ad. ed., 1-144; Emil Fackenheim, **To mend the World, Foundations of future Jewish Thought**, Schocken Books, New York 1982, ps. 33-100 y 127-130.
- ¹⁰ Es interesante recordar que el Lenguaje bíblico establece las bases, desde esta perspectiva de una verdadera Teología narrativa.
- ¹¹ Es un tema cabalístico conocido como "shevirat hakelim".
- ¹² Esta cuestión es desarrollada en los comentarios medievales tanto judíos como cristianos. Cf. E.Z. Melamed, "Il Targum del Cántico dei Cántici": **Tarbiz** 1970 (40) 201-215; W. Riedel, **Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche**, Leipzig 1898; Salzed, "Das Hohelied

bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters": **Magazin für die Wissenschaft des Judentums** 1878(5), etc.

- ¹³ La carta a Ehrenberg (18.XI.1917) y las cartas a E. Rosenstock (18-19.X. 1917) no fueron incluidas en la primera edición de las cartas sino en los "Kleineren Schriften" (1937) con el título de "Urzelle des Stern der Erlösung" (1937). Cf. **Briefe und Tagebücher**, hrsg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheimann unter Mitwirkung von Bernhard Casper, Den Haag, ps. 470-71. Cf. lo que H.M. Stahmer dice sobre la "germ cell" (es decir, la carta a Rudolph Ehrenberg del 18.XI.1917) en: "Rosenzweig's Letters to Margrit Rosenstock-Huessy, 1917-22": **Leo Baeck Institute Year Book** 1989, n. 34, ps. 396-7: tiene en cuenta las partes inéditas de esa carta.
- ¹⁴ Cf., **Briefe**, Schocken Verlag, Berlin 1935, 637-72.
- ¹⁵ Cf. Michael Brocke, "F. Rosenzweig und Gerhard G. Scholem": **Juden in der Weimarer Republik** (hrsg. Walter Grab und Julius Schoeps), Burg Verlag, Stuttgart-Bonn, 1986, 127-52. Brocke hace algunas observaciones críticas y crónicas a Ehud Luz, "Zionism and Messianism in the Thought of F. Rosenzweig": **Jerusalem Studies in Jewish Thought** 2, 1982-3, 472-89.
- ¹⁶ Cf. **Franz Rosenzweig und sein Buch "Der Stern der Erlösung". Worte des Gedenkens, gesprochen am dreissigsten Tag nach seinem Tode an der Hebräischen Universität zu Jerusalem, 5690-1930**, en: F. Rosenzweig, **Der Stern der Erlösung**, Bibliothek Suhrkamp. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von G. Scholem, Frankfurt 1990, 525-49 (traducida del Hebreo por Michael Brocke).
- ¹⁷ Id., p.542.
- ¹⁸ Cf. Jonathan Sacks, "The Path of Return. A Preface to the Reading of Rosenzweig": **European Judaism** 73, 2, vol. 8, n.1, p.3 Sack cita una frase de Steven Schwartchild y llama a Rosenzweig, "guide of reversioners" aunque no en el sentido que la Ortodoxia da a esta expresión.
- ¹⁹ Stern... se sitúa en la época del **Tractatus logicus-philosophicus** (1921) de L. Wittgenstein y de **Sein und Zeit** de M. Heidegger (1927). Cf. A. Altmann, **Essays in Jewish Intellectual History**, Brandeis University Press 1981, 247, que hace referencia al marco cultural, filosófico y teológico de la época: Karl Barth, Stefan George, George Simmel, Henri Bergson, Edmund Husserl, Max Scheler... En cierta manera, es la época que sucede a Nietzsche y al post-hegelianismo.
- ²⁰ Cf. F.G. Friedmann, **Von Cohen zu Benjamin. Zum Problem deutsch-jüdisches Existenz**, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1981, 22-3.
- ²¹ Cf. **Die Predigt vom Reiche Gottes**, 1893. Cf. Karl Prümm, "J. Weiss als Dargesteller und religionsgeschichtlicher Erklärer der paulinischen Botschaft. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der entmythologisierung": **Biblica** 40 (1959) 815-36.
- ²² Cf. **Von Reimarus zu Wrede**, 1906. La segunda edición (1913) llevó el título significativo de **Geschichte der Leben-Iesu-Forschung**. Cf. E.N. Mozley, **The Theology of A. Schweitzer**, London 1950; Lou H. Silberman, "Apocalyptic Revisited: Reflections on the Thought of Albert Schweitzer": **Journal of the American Academy of Religion** 1976, 44, 3, 489-501.
- ²³ Cf. Las **Hinweise auf frühjüdisches Schriftum** (mit Einschluss des Neuen Testaments) hechas por Annemarie Mayer en la edición de **Stern de Suhrkam Verlag**, Frankfurt 1990, 3ra. ed., 475-517.
- ²⁴ Harold Stahmer compara ese estilo con el de Eugen Rosenstock-Huessy, Dietrich Bonhoeffer y Albert Camus. Cf. **Judaism despite Christianity. The "Let-**

ters on Christianity and Judaism" between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig. With Essays by Alexander Altmann, Dorothy M. Emmet and Harold Stahmer, University of Alabama Press 1969, 3ss. Stahmer habla también justamente de un estilo autobiográfico.

²⁵ Cf. *Vom Judentum* de Rosenzweig en el que expresa su parecer sobre la concepción buberiana. Ese escrito fue publicado en los *Kleineren Schriften*, Berlin 1937 y posteriormente en *Zweistromland* (de la *Gesamtwerk* editada por Reinhold y Annemarie Meyer, Dordrecht 1984).

²⁶ Cf. nota 13.

²⁷ Algunos autores hablan de una línea Descartes-Hegel-Husserl contrapuesta a otra Jacobi-Feuerbach-Ebner. F.H. Jacobi fue probablemente quien primero se opuso al Cogito cartesiano con su "Quelle aller Gewissheit: Du bist, und Ich bin" (*Sämtliche Werke*, vol. VI, 1968, 292). Dentro de esta segunda línea tiene su lugar Rosenzweig. Otros representantes son J.G. Hamman, W.v. Humboldt, M. buber, etc. Cf. "Anima mundi - vita hominis - spiritus Dei. Some aspects of a Cosmotheandric Spirituality" de Raimon Pannikar en: *Actualitas omnium actuuum. Festschrift für H. Beck zum 60 Geburtstag* (hrsg. E. Schadel), Peter Lang Verlag, Frankfurt-Bern-Paris-New York, 1989, 348.

²⁸ Rosenzweig, al elaborar su sistema, fue influenciado por Victor von Weizsäcker. Cf. R. Meyer, *Einführung...* XXI (cf. nota 23). De Weizsäcker, cf. *Natur und Geist. Erinnerungen eines Arztes*, Göttingen 1954.

²⁹ Cf., Bernhard Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs. Ferdinand Ebners und Martin buber*, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 69-195; Id., "Seit ein Gespräch wir sind": *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg 1966; H.L. Goldschmidt, *Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit*, Frankfurt 1964; E. Hättich, *Denken als Gespräch. Der philosophische Dialog und die Grundlagen der Dialektik*, Diss. phil., Innsbruck 1961.

³⁰ Cf. N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 1923-9, I-II; H. Urs von Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1947, 2ed.; R. Berlinger, *Das Nichts und der Tod*, 1954.

³¹ Cf. R. Jolivet, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.P. Sartre*, Paris 1950; J. Wach, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, 1934; A. Delp, *Tragische Existenz*, 1935; I. Quiles, *El Existencialismo* (Sartre, Heidegger, Marcel, Lavelle) 1988; J. Lotz, *Existenzphilosophie und Christentum*, 1951).

³² Cf. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, I, Darmstadt 1966; E. Benz, "Theogony and the transformation of Man in Fr. W.J. Schelling": *Papers from the Eranos Yearbook* 5, 203-49; S.H. Bergman, "Schelling on the source of eternal truths": *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2, 17-28; N. Rotenstreich, "Schelling's dynamic principle": *Studies in mysticism and religion* (G. Scholem) 197-207.

³³ Por ejemplo, para diferentes enfoques: J. de Vries, "Die Zweiseinheit menschlicher Erkenntnis": *Scholastik* 14 (1939) 161-87, J. Lotz, "Metaphysische und religiöse Erfahrung": *Archivio di Filosofia* 1 (1956) 97-121; H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 1918, 3ra. ed.; E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 1948; E. Gilson, *The Unity of philosophical Experience*, 1937.

³⁴ Cf. R. Haller, "Untersuchungen zum Bedeutungsproblem in der Antiken und mittelalterlichen Philosophie": *Archiv für Begriffsgeschichte* 8 (1963).

³⁵ Cf. N. Hartmann, *Ethik*, 1935, 2da. ed., etc.

³⁶ Cf. M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour*, 1946.

- ³⁷ El mundo, en la perspectiva bíblica, tiene un aspecto problemático que es asumido en las elaboraciones posteriores, tanto judías como cristianas.
- ³⁸ Cf. para completar las referencias temáticas: A. Cohen, "Redemption" en **Contemporary Jewish Religious Thought**, N. York-London 1988, 761-5; J.B. Soloveitchik, "Redemption, Prayer, Talmud Torah": **Tradition** 17, 2 (1978) ps. 55-72; F. Thieberger, "The Jewish conception of redemption": **The Jew**, Alabama, 1980, ps. 149-57 (Essays from M. Buber's Journal, **Der Jude**, 1916-28).
- ³⁹ Teniendo presente el uso ya mencionado de Jn 14,6 Cf. A. Guilding, **The Fourth Gospel and Jewish Worship**, Oxford 1960.
- ⁴⁰ Arthur A. Cohen habla de diversas atribuciones: "Jewish book"; "a general book, a work of demolition and reconstruction"; "a proto Jewish book"; "F. Rosenzweig's "The Star of Redemption": An inquiry into its Psychological Origins": **Midstream** 2(1972) ps. 13-33.
- ⁴¹ Sobre todo: Nahum N. glatzer, **Franz Rosenzweig. His Life and Thought**, Schocken, New York 1961, 7a. ed.: ps. 1-144 y Arthur A. Cohen, "Rosenzweig's "The Star of Redemption". Three points": **Sh'ma** 2/22, XII. 17 (1971) ps. 9-12.
- ⁴² Cf. Hegel, "The State as World Reason", en L. Rauch, **The Political Animal**, Amherst 1981, ps. 121-73.
- ⁴³ Cf. F. von Schiller, **Letters upon the aesthetic education of man** (The Harvard Classics), 32, N. York 1963, ps. 207-95; S. Liptzin, "Schiller on the mission of Moses": **Judaism** 1979, 28, 1,114-8; N. Rotenstreich, "Schelling's dynamic principle", en: G. Scholem: **Studies in mysticism and religion**, Jerusalem, Hebrew University 1967, ps. 197-207.
- ⁴⁴ E. Freund, **die Philosophie F. Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes "Der Stern der Erlösung"**, Breslau 1933, 15. Freund me ha servido de orientación en mi investigación. Cf. también del mismo Rosenzweig, **Hegel und der Staat**, I,221; **Die Bauleute**, 62 y **Ein Gedenkblatt**, 177.
- ⁴⁵ Cf. D. Innerarity. "El idealismo alemán como mitología de la razón. Sobre la significación filosófica del fragmento "Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus": **Pensamiento** 185, 47, 191, 37-78. El fragmento fue publicado en las ediciones críticas de Hölderlin, Schelling y Hegel porque no se ha determinado con certeza su autoría. Cf. R. Bubner, "Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus": **Hegel Studien** 9, Bouvier, Bonn, 1973; Ch. Jamme/ H. Schneider, **Mythologie der Vernunft. Hegels "ältestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus**, Suhrkamp, Frankfurt, 1984; F.P. Hanser, "Das "älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Rezeptionsgeschichte und Interpretation", W. de Gruyter, Berlin, 1989 (citados por Innerarity).
- ⁴⁶ En su período "hegeliano" entran sus reflexiones políticas: "Realpolitik", "Nordwest und Südost", "Die neue Levante" y "Die Sachverständigen". "Die neue Levante" apareció en **Das neue Deutschland** (15.VI.1917) y los restantes artículos en **Archiv für exakte Wirtschaftsforschung**, Jena 1917, Bnd 8.
- ⁴⁷ Cf. **Zweistromland**, pp. 7-31.
- ⁴⁸ Id. ps. 176-8.
- ⁴⁹ Id. ps. 185-239.
- ⁵⁰ Cf. W.S. Dietrich, "The function fo the idea of messianic mankind in H. Cohen's later thought": **Journal of the American Academy of Religion** 1980, v.48, 2, ps. 245-58; S. Feldman, "A reconsideration of H. Cohen. Review-essay: **Judaism** 1972, 21, ps. 357-64.
- ⁵¹ Desde este punto de vista, la influencia más decisiva será la de Eugen Rosens-

- tock-Huessy con su **Angewandten Seelenkunde** (1924). Cf. Marshall T. Meyer, “Sobre la historia y el Cristianismo de Eugen Rosenstock-Huessy”: **Cuadernos teológicos** 1974, 3, 4, 185-208; Harold M. Stahmer, “Speech-Letters” and “Speech-Thinking”: **Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-HuessyModern Judaism** 1984, 4, 1, 57-81. Del mismo Rosenstock: **I am an impure thinker** (Introduction by W.H. Auden), Norwich 1970; **Out of revolution. Autobiography of Western man**, Norwich 1969; **Speech and Reality**, Norwich 1970.
- ⁵² Cf. **Die Schrift. Zu verdeutschen unternommen von Martin Buber geneinsam mit F. Rosenzweig**, Buch 1-12, Berlin, Lambert Schneider, 1926-33. Cf. Buber-Rosenzweig. **Die Schrift und ihre Verdeutschung**, Berlin 1936.
- ⁵³ Para una visión posterior de este tema: L. Alonso-Schökel-E. Zurro, **La traducción bíblica. Lingüística y Estilística**, Madrid 1977; E. Nida, **Towards a Science of Translation**, Leiden 1964; R. Brower, **On Translation**, Harvard 1959; E.S. Bates, **Modern Translation**, Oxford 1936, etc.
- ⁵⁴ Cf. **Die Schrift und Luther y Das Formgeheimnis der biblischen Erzählungen**, en: **Der Kunstart** 41, 1927/8, München, ps. 294-5.
- ⁵⁵ Cf. para los enfoque posteriores: R. M. Grant, **A Short History of the Interpretation of the Bible**, Philadelphia/London 1984. Del mismo Rosenzweig también se puede ver su “Nachwort zu Jehuda Halevi”: **Zweistromland** 93/111 (cf. las referencias a Lutero).
- ⁵⁶ Cf. **Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung von Martin Luther**, Halle, Drick und Verlag der v. Cansteinischen Bibelanstalt 1895. Cf. de Rosenzweig, “Die Schrift und das Wort”: **Die Kreatur** 1, Jahrg 1, Heft, 124-30, Berlin 1926/7; junto con M. Buber, “Die Bibel auf Deutsch”: **Frankfurter Zeitung** (18.V.1926) y “Zu einer Übersetzung und einer Rezension”: **Der Morgen**, 2 Jahrg., 1 Heft, 111-3 (Berlin). Rosenzweig también publicó “Die Einheit der Bibel”: **Der Morgen**, 4 Jahrg., 4 Heft, 400-4 (1928).
- ⁵⁷ Cf. la carta a J. Carlebach en **Der Israelit**, Frankfurt am Main, 22.VIII.1929 y la recensión a “La Bible traduite” en **Der Morgen** 5 Jahrg., 1 Heft, 95, 1929. Se pueden estudiar también las excelentes referencias que Else Freund hace al dualismo entre Fe y Ciencia implícito en Kant y a las concepciones de la fe en Barth y Gogarten, para distinguirlas del enfoque aludido de Rosenzweig: **Die Philosophie F. Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes “Der Stern der Erlösung”**, Breslau 1933, 25 (Inaugural Dissertation).
- ⁵⁸ Cf. “Der Ewige”. **Mendelssohn und der Gottesname**”: **Gedenkbuch für Moses Mendelssohn**, herausgegeben vom Verbande der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur in Deutschland, Berlin 1929. Cf. F. Bamberger, **Die geistige Gestalt Moses Mendelssohns**, Frankfurt/Main 1929; L. Baeck: “Types of Jewish understanding from Moses Mendelssohn to Franz Rosenzweig”: **Judaism** 91, 1960, 3-16, 159-68; E. Cassirer, “Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn”: **Bulletin des Leo Baeck Instituts** 1989, 84, 5-22; H. Englander, “Mendelssohn as translator and exegete”: **Hebrew Union college Annual** 1929, 6, ps. 327-48.
- Rosenzweig también estudia el tema de la traducción del Nombre de Dios en: “Um jüdische Wirklichkeit”: **Bericht vom Bundestag des Alterenbundes der Kameraden in Dessau**, Berlin 1927.
- ⁵⁹ **Der Morgen**, p. 505.

Bibliografía

Ofrezco a continuación una bibliografía primaria de Franz Rosenzweig. Para su elaboración me he basado principalmente en **Franz Rosenzweig. A Primary and Secondary Bibliography**, de L. Anckaert y B. Casper, *Instrumenta theologica VII*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit der Godeleerdheid K.U. Leuven, 1990.

Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Heidelberg, 1917 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch - historische Klasse, 5 Abhandlung).

“Realpolitik” (bajo el pseudónimo de Adam Bund): **Archiv für exakte Wirtschaftsforschung** 1917 8(4) ps. 537-46.

“Nordwest und Südost” (bajo el pseudónimo de Macedonio): **Archiv für exakte Wirtschaftsforschung** 1917, 8(4).

“Die neue Levante” (bajo el pseudónimo de Macedonio): **Das neue Deutschland** 1917, 15 de junio.

Zeit's ist (Ps 119, 126), Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks. Berlin/München: Verlag der Neuen Jüdischen Monatshefte, 1917, 27.

“Ein Gedenkblatt”: **Neue Jüdische Monatshefte** 1917/8, ps. 376-378.

“Die Sachverständigen” (bajo el pseudónimo de Dr. Adam Bund im Felde): **Vossische Zeitung. Königliche-priviligierte Zeitung von Staats-und gelehrten Sachen**, 1918, 9 de Agosto (403) 1-2.

Bildung und kein Ende (Predg 12,12). Wünsche zum jüdischen Bildungsproblem des Augenblicks insbesondere zur volkshochschulfrage. Frankfurt am Main, Kaufmann 1920, 22.

Hegel und der Staat. Gedruckt mit Unterstützung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 2Bde. 1. Lebensstationen (1770-1806); 2. Weltepochen (1806-1831). München/Berlin: Oldenburg 1920.

Tischdank. Berlin 1920. (Jüdische Bücherei).

Der Stern der Erlösung. Frankfurt am Main, Kaufmann 1921.

“Häsliche Feier, Lernkaddish”: **Gabe, Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum 50. Geburtstag dargebracht.** Frankfurt am Main, Kaufmann 1921.

“Hermann Cohens Nachlasswerk”: **Jüdische Rundschau. Chanukanummer**, 1921, p. 21.

Recensión de G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte*. Lasson G., Editor, Leipzig 1920: *Kantstudien* 1922, 27, 183.

Recensión de W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus.* Leipzig 1921: *Literaturblatt der Frankfurter Zeitung* 1922, 28 de abril.

“Der Denker”, Nachruf auf N.A. Nobel: **Neue Jüdische Presse** 1922, 20 de febrero, 20 (5).

“Kämpfer”: **Die Arbeitsgemeinschaft. Monatsschrift für das gesamte Volks-hochschulwesen** 1923.

“Ein Rabbinerbuch”: **Der Jude** 1923, 7, ps. 237-240.

“apologetisches Denken”: **Der Jude** 1923, 7, ps. 457-464.

“Eine Lücke im Bildungswesen der Gemeinde”: **Gemeindeblatt der israelitischen Gemeinde Frankfurt am Main** 1923.

Recensión de F. Bulow, **Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie**. Leipzig 1920 y H. Heller, **Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland**, Leipzig/Berlin 1921: **Historische Zeitschrift. Der ganzen Reihe** 127. Band 3. Folge, 31. Band, 1923, ps. 305-308.

Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi, deutsch. Mit einem Nachwort und mit Anmerkungen. Konstanz: O. Wöhrle, 1924.

Einleitung zu “Hermann Cohens jüdische Schriften”. Berlin, Schwetschke und Sohn 1924.

“Die Bauleute. Über das Gesetz”: **Der Jude** 1924, 8.

Göttlich und Menschlich-Brief an Martin Goldner, Nahum Blatzer, Hans Epstein y Fräulein Fürth de noviembre 1924 (no editada).

Die Bauleute. Über das Gesetz. Berlin, Philo Verlag 1925.

“Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum “Stern der Erlösung”: **Der Morgen**. Zweimonatsschrift 1925, 1(4).

Jehuda Halevi. Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte, deutsch. Mit einem Nachwort und mit Anmerkungen. **Der 60 Hymnen und Gedichte zweite Ausgabe**. 2ed. Berlin, Lambert Schneider 1926.

Die Schrift und Luther. Berlin, Schocken Verlag 1926.

“Neuhebräisch?. Anlässlich der Übersetzung von Spinozas Ethik”: **Der Morgen**. Zweimonatsschrift 1926, 2(1), 105-109.

Zweistronland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie. Berlin, Philo Verlag, 1926. Contiene 12 estudios, algunos publicados anteriormente.

“Die Schrift und das Wort”: **Die Kreatur. Eine Zeitschrift**, 1926/7, 124-130.

Die Schrift. Zu verdeutschen unternommen von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Berlin, Schocken Verlag, 1926-1930.

“Martin Buber”, en: Herlitz G.-Kirschner B. (hrsg.), **Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdisches Wissens in vier Bänden**. Berlin, Jüdischer Verlag 1, 1927, 1189-1190.

“Zum ersten Band der Encyclopaedia Judaica. Mit einer Anmerkung über jüdische Bibelwissenschaft”: **Der Morgen Zweimonatschrift**, 1928, 4(3).

“Die Einheit der Bibel. Eine Ausseinandersetzung mit Orthodoxie und Liberalismus”: **Der Morgen. Zweimonatsschrift** 1928, 4(4).

- “Der Konzertsaal auf der Schallplatte”: Kasseler Tageblatt 1928.
- “Zum zweiten Band der Encyclopaedia Judaica. Mit einer Anmerkung über Anthropomorphismus”: **Der Morgen. Zweitmonatsschrift** 1928, 4(5).
- “Das Formgeheimnis der biblischen Erzählungen”: Der Kunstart 1928, 41(5), ps. 286-296.
- “Zu Stefan Georges 60. Geburtstag”: **Die Literarische Welt**, 1928, 4(28)6.
- “Liberalismus und Zionismus”: **Jüdische Rundschau** 1928, 17 de Agosto.
- “Bach in die Synagogen”: **Die Gemeinschaft** 1928, 18 de Agosto.
- “Briefe eines Nichtzionisten an einen Antizionisten”: **Der Jude, Sonderheft zu M. Bubers 50. Geburtstag**. Berlin, Lambert Schneider 1928.
- “Der Ewige. Mendelssohn und der Gottesname”. **Gedenkbuch für Moses Mendelssohn**. Berlin, M. Poppelauer, 1929.
- “Die weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel”: **Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart**. Berlin, Eschkol 4, 1929.
- “Zu Lessings Denkstil”: **Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens e.V.** 1929, 7(3), 33.
- “Zum dritten und vierten Band der Encyclopaedia Judaica”: **Der Morgen. Zweitmonatsschrift** 1929, 5(5).
- “Der Konzertsaal auf der Schallplatte”: **Kasseler Tageblatt** 1929.
- “Einleitung zu einem ungedruckten Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum”: **Festgabe zum 10-jährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums 1919-1929**. Berlin, Akademieverlag 1929, 42-68.
- “Nobel, Nehemia Anton”, en: Herlitz G. y Kirschner B. (herausg.): **Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissen in vier Bänden**. Berlin: Jüdischer Verlag 4/1, 1930, 516-7.
- “Vertauschte Fronten”: **Der Morgen. Zweimonatsschrift** 1930, 6,85 ss.
- Judah-ha-Levi. Zionslieder mit der Verdeutschung von F. Rosenzweig und seinen Anmerkungen**. Berlin, Schocken Verlag, 1933, 72.
- Briefe**. Unter Mitwirkung von Ernst Simon ausgewählt und herausgegeben von Edith Rosenzweig. Berlin, Schocken Verlag 1935.
- Neues Lernen**. Almanach des Schocken-Verlags. Berlin: Schocken Verlag 1935.
- Die Schrift und ihre Verdeutschung von Martin buber und Franz Rosenzweig**. Berlin, Schocken Verlag 1936.
- Zur jüdischer Erziehung. Drei Sendschreiben**. Mit einem Nachwort von Eduard Straruss. Berlin, Schocken Verlag 1937.
- Kleinere Schriften**. Berlin, Schocken Verlag, 1937.
- Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig**. 2da. edición revisada, Köln, Hegner, 1954.

Understanding the Sick and the Healthy. A View of World, Man and God. (traducido por N. Glatzer). New York, Noonday Press 1954. Es una traducción de **Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand.**

Bücher der Geschichte. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Köln. 2da. edición revisada. Hegner, 1955.

Bücher der Kündung. Verdeutscht von M. Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig. Köln, 2da. ed. revisada, Hegner, 1958.

Zehn Briefe Franz Rosenzweigs. Mitgeteilt von E. Mayer: **Bulletin des Leo Baeck Instituts.** 1960, 3.

Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand. Editado por N. Glatzer. Düsseldorf, Melzer, 1964.

Die Schrift. Aufsätze. Übertragungen und Briefe. Editor K. Thieme. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1964.

Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. II: Der Stern der Erlösung. 4ta. edición. R. Mayer (editor). Den Haag, Martinus Nijhoff 1976.

Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. I.1 y I.2, I.1: Briefe und Tagebücher 1909-1918. I.2: Briefe und Tagebücher 1918-1929. Editado en colaboración por Rachel Rosenzweig, Edith Rosenzweig-Scheinmann y Bernhard Casper. Den Haag, Martinus Nijhoff 1979.

Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften IV. Sprachdenken. Bd. I: Jehuda Halevi. Fünfundzmanzig Hymnen und Gedichte. Deutsch und Hebräisch. Editor Rachel N. Rosenzweig. The Hague/boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III: Zweistromland. Kleine-Schriften zu Glauben und Denken. Editores R. Mayer y Annemarie Mayer. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers 1984.

Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. IV: Sprachdenken. Bd. II: Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift. Editor Rachel Bat-Adam. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers 1984.