



## Comentarios/Cuestiones/Críticas de Soledad Ale

### El *Nuevo Pensamiento* de Franz Rosenzweig

*Esta teoría del conocimiento mesiánica (...) valora las verdades según el precio de su verificación*

#### El contexto

1. El proyecto "República, escuela y democracia", como se recordará, se articula en tres módulos: I. Cuestiones fundamentales de antropología política, II. Metamorfosis histórica de república, escuela y democracia: A. Itinerario conceptual y simbólico, y III. Metamorfosis histórica de república, escuela y democracia, B. Itinerario histórico y textual. El informe de lectura que ahora nos ocupa pertenece al primer módulo. Esas cuestiones fundamentales de antropología política fueron explicitadas en los siguientes interrogantes: "¿Soy?", "¿Soy para mí? o ¿Soy para otro?", "¿Significa algo ser hombre?", "¿Qué somos?", "¿Quiénes somos?". La lectura del texto de Rosenzweig se ubica entre las respuestas posibles a la pregunta "¿Qué somos?". Si consideramos que la ancestral repuesta de la filosofía a este interrogante ha sido: "el hombre es un animal racional, un *homo sapiens*", el *Nuevo pensamiento* nos dirá en qué consiste ese saber, esa inteligencia de lo verdadero que nos caracteriza como seres humanos.

2. El *Nuevo pensamiento*, en su condensada riqueza, bien podría leerse en otros sitios del proyecto y en respuesta a otros —múltiples— interrogantes. "¿Soy para otro?" es quizás la pregunta que mejor responde ya que aquello que el hombre sabe, puede o necesita saber tiene como horizonte el diálogo existencial con quien tiene la respuesta a esa pregunta. Muchos e importantes temas desfilan apretadamente en estas cuarenta páginas de Rosenzweig y es por ello que su lectura puede reavivar la discusión/diálogo sobre casi todos los problemas (¿o, mejor, misterios?) que nos salieron al cruce a lo largo de las sesiones que hemos compartido durante este año. Cabe adelantar lo más importante: el hombre que se perfila en esas páginas está en las antípodas del hombre concebido por la tradición filosófica acuñada "de Jonia a Jena", de Tales-Parménides hasta Hegel. Bienvenido sea.

#### El autor [Borrar dos puntos](#)

3. Franz Rosenzweig nació en la Navidad de 1886 en Kassel, Alemania. Su vida vio la luz en una familia burguesa asimilada que asistía a la sinagoga sólo para las grandes fiestas. A pesar de que "del judaísmo no conoce en principio más que una versión ritualista, desprovista de vida"<sup>1</sup>, Franz se sintió tempranamente inclinado a conocer la fe de sus padres y a los once años le dijo a un maestro que quería "aprender hebreo correctamente". Pero el asunto no era sencillo. El clima de asimilación reinante en su familia había conducido a su primo Hans Ehrenberg a convertirse al cristianismo y bautizarse en 1911. Franz escribió a sus padres en estos términos: "Somos cristianos en todas las cosas, vivimos en un estado cristiano, vamos a escuelas cristianas, leemos libros cristianos, nuestra

---

<sup>1</sup> Cf. Gustavo Lubatti: "La relación entre razón y fe en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig" en *Teología y cultura*, Año 4, Vol. 7 (agosto 2007), p. 55.



propia cultura está basada en un fundamento cristiano”<sup>2</sup>. El 7 de julio de 1913 señala el momento de su conversión al cristianismo luego de una noche de discusión con Eugen Rosenstock<sup>3</sup>. Llegó a prometer a sus primos Rudolf y Hans Ehrenberg que se bautizaría. Pero pidió diez días, los que van de Rosh HaShanah a Yom Kippur, para dedicarlos a la contemplación y a la reflexión. Estos son los días de su regreso a las raíces judaicas. El día del Gran Perdón asistió a una ceremonia que lo conmovió profundamente y decidió permanecer en el judaísmo. En una carta a Rudolf justifica su decisión: “Estamos de acuerdo en lo que Cristo y su Iglesia significan en el mundo: nadie va al Padre sino por él (Jn. 14:6). Nadie va al Padre —pero es diferente cuando alguien no tiene que ir al Padre porque ya está junto a Él. Y así es para el Pueblo de Israel”.

4. Rosenzweig estudió medicina por iniciativa de sus padres y luego, de 1907 a 1910, historia y filosofía. Abrevó principalmente en las fuentes del idealismo alemán (fue, según sus palabras, “un alumno de la Alemania sud-occidental”): “La tesis Goethe y la antítesis Kant es seguida de la síntesis, para la cual no tengo otro nombre que, eso espero, el mío propio”. Su tesis doctoral, dirigida por Friedrich Meinecke, versó sobre *Hegel y el Estado* (Hegel und der Staat, 1912). Su estudio de Hegel es amplio, profundo y fértil: encontró en la Biblioteca Real de Berlín un manifiesto programático del idealismo y lo publicó en 1917 con el título de *El más antiguo sistema programático del idealismo alemán* (Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus). “Este documento breve y fragmentario —nos dice Colomer<sup>4</sup>—, una hoja escrita por las dos caras, constituye el acta fundacional y, a la vez, el manifiesto programático del idealismo alemán”. Su autoría ha sido atribuida ora Schelling, ora a Hölderlin o a Hegel (los tres fueron compañeros en la universidad de Tubinga cuando estudiaban teología con la intención de convertirse en pastores). El autor del *Systemprogramm* se propone continuar la tarea allí donde Kant la dejó: “Dado que en el futuro toda metafísica caerá en la moral —de lo que Kant en sus dos postulados prácticos ha dado sólo un ejemplo, sin haber agotado nada— igualmente esta ética no será otra cosa que un sistema completo de todas las ideas o, lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos”<sup>5</sup>. Similarmente, Rosenzweig interpretará su propia filosofía en continuidad con la de Kant. La anamnesis viva del concepto kantiano de libertad, dice Rosenzweig, es la carabela en la que es preciso embarcarse para descubrir un *mondo nuovo* del pensamiento<sup>6</sup>. Kant, “el más grande de todos los filósofos”, no ha agotado el problema de la libertad: ésta debe realizarse, no sólo en sentido subjetivo-trascendental, sino en sentido histórico-humano<sup>7</sup>. Y esta será la tarea de Rosenzweig.

5. Buena parte de sus estudios kantianos los llevó a cabo Rosenzweig a la vera de este gran maestro que fue Hermann Cohen (1842-1918). Cohen había abandonado su cátedra de filosofía en Marburgo para dedicarse a enseñar filosofía judía de la religión en el Instituto para la Ciencia del

---

<sup>2</sup> Carta citada por Rüdiger Lux en “Franz Rosenzweig (1886-1929)”, disponible en <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/Rosenzweig.html>. Estas líneas biográficas adeudan mucho a este texto de Lux, en adelante *demasiado presente como para ser citado*.

<sup>3</sup> Cf. Lubatti, *loc. cit.*

<sup>4</sup> Cf. Eusebi Colomer: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, T. II, Herder, Barcelona, 1986, 3ra. Ed. 2001, p. 29 y ss.

<sup>5</sup> Cit. por Colomer, *op. cit.*, p.30.

<sup>6</sup> Carta del 18 de noviembre de 1817. Citada por Bernhard Casper en “Libertad-Revelación-Redención. Su relación en el pensamiento de Franz Rosenzweig” en Franz Rosenzweig: *El nuevo pensamiento*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005, p. 251.

<sup>7</sup> Cf. Casper, *op. cit.*, p. 253.



Judaísmo en Berlín. Rosenzweig estudió intensamente el judaísmo desde 1913 y conoció a Cohen unas semanas después de Yom Kippur. Éste, con su concepto de correlación, arrojaría nueva luz sobre su reflexión entera. Si bien Rosenzweig no utiliza la palabra “correlación”, sí utiliza la equivalente “y”: Dios y el mundo, el mundo y Dios, Dios y el hombre, el hombre y Dios... “Toda la filosofía que él ha leído es monista —dice Lux—. La palabrita y no había sido descubierta por los filósofos (...) Ésta y habla de tensión y polaridad”. Ese año de 1913 es clave para el desarrollo intelectual de Rosenzweig. En Cohen no encuentra sólo a un filósofo sino a un verdadero hombre, “un sabio en el sentido judío, que además toma nociones religiosas (judías), como categorías filosóficas (que quieren ser inteligibles para todos)”<sup>8</sup>. En carta a Hans Ehrenberg de octubre de 1916 sintetiza la importancia de ese año clave: “En 1913 he experimentado tanto que el año de 1914 tendría que haber producido nada menos que el colapso final del mundo para producir alguna impresión en mí”.

6. El fruto en sazón de este período de intensa reflexión es el libro (en tres volúmenes) *La Estrella de la Redención* (1921), “una hermenéutica fenomenológica de la esperanza religiosa fácticamente vivida”<sup>9</sup>. Una de las obras más originales del siglo XX: ha logrado sobrevivir a un injusto olvido para ir agigantándose con el tiempo, en parte debido a la enorme influencia que su lectura ha ejercido en el pensamiento de otros dos apreciados filósofos: Emanuel Levinas y Walter Benjamin.

Allí Rosenzweig sistematiza su respuesta filosófica a la vida y describe la revelación como una “ocurrencia dialógica de lenguaje”. El monólogo del viejo pensamiento se rompe cuando irrumpe la pregunta divina: “Adán, ¿dónde estás?”. El libro toma la figura de la estrella de David (Maguén David **explicar algo más sobre lo que este símbolo universal del pueblo judío significa**) para simbolizar lo más importante de su sistema, opuesto al idealismo. El triángulo que apunta hacia arriba contiene en sus vértices los tres “elementos” (o también “facticidades”) de la realidad: Dios, Mundo, Hombre. El que apunta hacia abajo las acciones de Dios: Creación, Revelación, Redención. Entre las puntas, las intersecciones señalan las relaciones entre los tres elementos. Mientras que “el idealismo es la sistematización de la idea, es decir, de la totalidad lógica de lo pensable; la filosofía de *La Estrella* quiere ser una sistematización de la Revelación, es decir, de la totalidad de la realidad en tanto acreciente y experimentada”<sup>10</sup>. El libro comienza con la apelación a una experiencia que jamás el pensamiento podrá anular: la de la muerte. Dice así: “Todo el conocimiento del universo comienza con la muerte, con el miedo a la muerte”. Y termina invitando a ir más allá del libro, “a la vida”. “Luego de completar *La Estrella de la Redención* —dice Lux— Rosenzweig sintió que ahora él tendría personalmente que enfrentar la verificación de la verdad y no evitar la realidad escribiendo más libros”.

7. Rosenzweig fundó en 1920 una institución para la libre enseñanza del judaísmo (Das Freie Jüdische Lehrhaus). Cualquiera era admitido en ella sin examen, sin importar a qué secta del judaísmo perteneciera; incluso estaba abierta a los no judíos. El monólogo del maestro cedía su

---

<sup>8</sup> Cf. Lubatti, *loc. cit.*

<sup>9</sup> Según las acertadas palabras de Ángel Garrido-Maturano: *La Estrella de la Esperanza. Introducción a la Estrella de la redención de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica*, Academia nacional de Ciencias de Buenos Aires, Bs. As., 2000, p. 7.

<sup>10</sup> Ángel Garrido-Maturano: “La consumación del arte en el silencio. La cuestión estética en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig” en Franz Rosenzweig: *El nuevo pensamiento*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005, p. 241.



lugar al diálogo. Y el maestro no era más que otro estudiante entre los estudiantes. El curriculum de la Lehrhaus abarcaba todo el espectro de la vida judía: filosofía y política, derecho y ética, arte y metafísica, la experiencia de Dios en la vida ordinaria y la experiencia de la liberación personal. “Cuando uno mira los programas y currícula de la Lehrhaus, señala Lux, y trata de sentir este vivir aprendiendo y aprender la vida, uno no puede sino desear que esas cosas ocurran también entre los cristianos...una casa de enseñanza, no comprometida sólo con una teología..., donde los maestros no son expertos sino compañeros”. En enero de 1922, Rosenzweig cayó enfermo de parálisis progresiva. Su último trabajo fue una traducción de la Torá que realizó conjuntamente con su amigo y continuador al frente de la Lehrhaus, Martin Buber. Por más de cuatro años trabajó en la traducción desde su lecho. Cuando lo sorprendió la muerte, como un ladrón, el 10 de diciembre de 1929, había llegado hasta el capítulo 53 de Isaías, la cuarta canción del Siervo de Dios.

### El Nuevo pensamiento (1925)

8. Rosenzweig tituló *El nuevo pensamiento. Observaciones adicionales a La Estrella de la Redención* a un texto de menos de cuarenta páginas que contiene algunas respuestas a la repercusión de *La Estrella*, a cuatro años de su aparición. Del mismo modo que el autor había querido que los tres volúmenes de *La Estrella* se editaran separadamente (cosa que sólo ocurrió en la segunda edición) también prefirió que el libro no fuera antecedido de prefacio alguno. Justifica su elección con las siguientes palabras: “Me espantaban las impresiones dejadas por los usuales prefacios de filósofo con su cacareo satisfecho después del huevo puesto y su descortés menosprecio por el lector, aun cuando éste todavía no hubiera podido hacer nada, ni siquiera leer el libro. Incluso el sereno Kant no supo escapar de este peligro, por no hablar de sus altisonantes sucesores...”<sup>11</sup> Cree que la aceptación de que ha gozado el libro se debe a “una especie de confusión social”: “Ha sido comprado y —lo que es más preocupante, leído— como un “libro judío” (p. 14). *La Estrella*, según el autor, no es para nada un libro judío, la palabra religión no aparece en él (“Dios creó el mundo, no la religión”). Es *meramente un sistema de filosofía* (p.15). La filosofía del siglo XIX se había centrado en la convicción de que elaborar un sistema es la meta de la filosofía. Pero como sistema cerrado, como un círculo (“respuestas humanas a preguntas humanas”) que comprende la totalidad de la realidad, es una idea deficitaria. En Rosenzweig deberemos entender el sistema como abierto, sobrepasado “por una hermenéutica de la facticidad de la historia” —según señala Casper<sup>12</sup>.

9. Ahora bien, se trata de una filosofía que puede disgustar al lector, tanto si es experto como si es lego. “Pues ni el experto ni el lego quieren lo nuevo. El primero está feliz si puede seguir haciendo todo tal cual lo ha aprendido —si no mal podría ser él un experto— y el último, si recién comienza a “interesarse por la filosofía”, no quiere que se ponga delante de sí una nueva y revolucionaria, sino la “correcta”, la “del presente” — si no no sería él un lego” (p. 15). ¿En qué sentido es *nuevo* el nuevo pensamiento? No en el sentido de que nadie —excepto el autor— lo haya pensado antes (menciona a varios pensadores que ejemplifican este nuevo pensamiento), al contrario, el “sano entendimiento humano” ha pensado siempre así (p. 15). Será *nuevo*, principalmente, por oposición a la *vieja filosofía*, a la antigua manera de pensar que tiene su comienzo en la lejana Jonia de Tales y, pasando por la fragua de Parménides, ha modelado la historia toda de la filosofía hasta la Jena de

<sup>11</sup> Todas las citas de *El Nuevo Pensamiento* están tomadas de la edición antes citada de Adriana Hidalgo Editora, p. 13.

<sup>12</sup> Bernhard Casper en “Libertad-Revelación-Redención. Su relación en el pensamiento de Franz Rosenzweig”, p. 259.





Hegel. ¿Cuál es ese pensamiento que anhela dejar atrás? ¿En qué piensa un pensamiento envejecido? Lo veremos en una serie de notas contrastantes que Rosenzweig utiliza para destacar la novedad del nuevo pensamiento.

10. El pensamiento viejo se caracteriza por la pregunta por la esencia: "Toda la filosofía preguntó por la esencia. Es la pregunta por medio de la cual la filosofía se separa del pensar no-filosófico del sano entendimiento humano. Este último precisamente no pregunta qué es "propiamente" una cosa. Le alcanza con saber que una silla es una silla" (p. 19). (Sugerencia: Desarrollar más el tema del sano entendimiento humano. Contrastar la salud del sentido común y la parálisis de las preguntas filosóficas que buscan la esencia) No sólo pregunta por la esencia sino que aspira a reducir todos los fenómenos a uno sólo. Desde el "todo es agua" de Tales hasta los *Kantstudien*, "son permutadas una y otra vez las posibilidades de "reducción" de cada uno de los tres fenómenos mencionados (Dios, mundo y hombre) al otro respectivo; posibilidades que, *grosso modo*, caracterizan a las tres épocas de la filosofía europea: la cosmológica antigua, la teológica medieval, la antropológica moderna" (p. 20). "Que alguien no quiera en absoluto decir "todo es...", esto no le entra a la filosofía en la cabeza" (pp. 20-21). Contrariamente, el nuevo pensamiento reconoce la irreductibilidad de estos tres fenómenos, Dios, mundo y hombre. Ni el mundo es divino ni tampoco el hombre lo es. Sólo en Dios se halla lo divino, y nada más que lo divino, sólo en el mundo lo mundano y sólo en el hombre lo humano. "¿Finis philosophiae?" No. Lo que podría entenderse como el fin de la filosofía "pensada" bien puede ser el comienzo de la filosofía "experimentada". (Comentario pragmático: esta idea me recuerda a García Morente, para quien la filosofía, más que ninguna otra disciplina, necesita ser vivida. Si esto es así, no podemos definir a la filosofía antes de tener una vivencia de ella. ¿Habrá influido Rosenzweig en este filósofo español?). Con estas sencillas palabras Rosenzweig se adelanta a la hermenéutica existencial de Heidegger y pone a la filosofía sobre un nuevo fundamento.

11. El primer libro de *La Estrella* tiene la intención de mostrar que estos "tres grandes conceptos fundamentales" no pueden ser reducidos unos a otros y que "para la pregunta por la esencia sólo hay respuestas tautológicas. Dios es sólo divino, el hombre sólo humano y el mundo sólo mundano; se pueden excavar en ellos pozos tan profundos como se quiera, que siempre se los va a encontrar de nuevo a ellos mismos" (p. 23). Nada sabemos de ninguno de los tres salvo por lo poco que nos permite utilizar estas tres palabras. En tanto que esencias, a las tres les falta vitalidad, "realidad efectiva". Dejar espacio Para saber algo de Dios, mundo y hombre, habrá que dejar atrás este reino de esencias irreales y adentrarse en el mundo vivo y real de la experiencia que "nada sabe de objetos". Al cambiar de libro, de método, y de —lo que con Wittgenstein podríamos llamar— juego de lenguaje, nos percatamos que la nueva filosofía toma en cuenta de manera inaudita *el tiempo*. "El nuevo pensamiento sabe, al igual que el antiquísimo pensamiento del sano entendimiento humano, que nada se puede conocer independientemente del tiempo" (p.30). Sabe que no puede comenzarse un diálogo por atrás o una guerra por el tratado de paz, ni ver las mercancías antes de comprarlas "con el mismo ojo con que se las ve después, en el momento en que se está arrepentido de haberlas comprado" (p. dejar espacio 31).

12. El pensamiento es atemporal, o al menos eso ha pretendido toda vez que ha aspirado a verdades "eternas" y cuando se ha enfrentado con el tiempo, las más de las veces, lo ha convertido en una caricatura de sí mismo, ya espacializándolo (el tiempo de la *Física* aristotélica), ya transformándolo en una monótona reiteración de sí. Todo parece indicar que la reflexión filosófico-científica sobre el tiempo o bien lo desdibuja (el tiempo es para Einstein "tan sólo una ilusión") o lo



distorsiona hasta transformarlo en la figura de un círculo (“la imagen móvil de la eternidad” de Platón o el “eterno retorno de lo mismo” del Zarathustra). Al elevar el tiempo a un concepto parece que no tuviésemos más remedio que quitarle lo propiamente característico del tiempo: su irreversibilidad, su novedad. Pero el “sano entendimiento humano”, en la medida en que se atiene al tiempo experimentado, sabe que no es lo mismo el pasado que el futuro, aunque aparezcan en el espejo de las ecuaciones como idénticos. La resistencia del tiempo a ser conceptualizado, aquella que provocara la perplejidad agustiniana, pertenece por entero al ámbito de la experiencia. Y es que el tiempo vivido no sólo tiene una dirección irrevocable: del pasado al futuro a través del presente, sino también unas diferencias cualitativas que quedan mejor expresadas por el *kairós* bíblico. No todos los tiempos son iguales, hay un tiempo que es el momento propicio, la *hora* evangélica.

13. No escapa al lector el parentesco en este punto con el pensamiento de Heidegger. Karl Löwith parece ser el primero en haberlo señalado<sup>13</sup>. La herencia kantiana del tiempo arraigado en el sujeto y el sujeto en el tiempo ha dejado en ambos su impronta. Sea como sea, Rosenzweig nos dice que el pensamiento “es atemporal y quiere serlo; quiere anudar mil vínculos de un golpe; lo último, la meta, es para él lo primero” (p. 33). El tiempo del pensamiento viejo no conoce lo nuevo: sólo el despliegue de lo que ya existía con anterioridad. Sólo cuando en el tiempo actúa la libertad (la del hombre, la de Dios) puede haber auténtica novedad. En el tiempo irrumpe entonces lo imprevisible, lo indisponible. Habrá que salir entonces del ámbito del pensamiento eternizante para entrar en la experiencia real. En ella nos percatamos que los tiempos de la realidad son “inconfundibles”. “Cada acontecimiento (Ereignis) particular tiene su presente, su pasado y su futuro sin los cuales no podría ser conocido o sólo lo sería de un modo desfigurado” (pp. 31-32). Esto que ocurre con cada acontecimiento particular también sucede con la realidad como un todo; “también ella tiene su pasado y su futuro: un pasado perpetuo y un futuro eterno” (p. 32). Conocer a Dios, al mundo y al hombre no es conocerlos tal como son en su esencia, de ello nada sabemos; conocerlos es conocer lo que cada uno de ellos le hace a los otros, lo que a cada uno de ellos le sucede a causa de los otros y este suceder está entero él en el tiempo. Las relaciones entre los tres, las únicas que nos son accesibles, son realidades *temporales*. “Dios en sí mismo, si queremos asirlo conceptualmente, se oculta; el hombre, nuestro sí mismo, se cierra, y el mundo se convierte en un enigma visible. Ellos sólo se abren en sus relaciones: en la creación, la revelación y la redención” (pp. [dejar espacio](#) 32-33).

14. Estas tres relaciones corresponden a las tres modalidades del tiempo: pasado de la creación, presente de la revelación y futuro de la redención<sup>14</sup>. “El gran poema del mundo” es en tres tiempos. No podemos esperar la redención adviniente como esperamos la creación. Para acercarse a estos tres grandes vínculos entre Dios, hombre y mundo, habrá menester tres nuevos métodos de pensamiento, tres “juegos de lenguaje” diferentes. Al pasado corresponde la narración, al presente el diálogo y al futuro el lenguaje coral, “pues el individuo particular también abraza lo futuro, pero sólo donde y cuando puede decir *nosotros*” (p. 33). El corazón de la obra de Rosenzweig es el libro de la revelación del presente (Cf. p. 33). De ahí que el método fundamental del nuevo pensamiento sea el hablar. “El hablar está ligado con el tiempo, se nutre del tiempo, no quiere ni puede abandonar su suelo nutritivo; no sabe por anticipado hacia dónde se dirige; deja que el otro le dé el pie para entrar

<sup>13</sup> Bernhard Casper en “Libertad-Revelación-Redención. Su relación en el pensamiento de Franz Rosenzweig”, p. 258.

<sup>14</sup> Según Rosenzweig de estos tres tiempos sólo el presente es “tiempo en su sentido más temporal”: el mundo de la vida constantemente renovada. [Corregir fuente y señalar cita.](#)



en conversación". No se trata sólo aquí, y no sería ello poca cosa, del hecho notorio de que el habla insume tiempo, "dura". Se trata antes que nada de ver que el diálogo auténtico está abierto a lo imprevisible. Dependemos del otro para que inicie el diálogo ("¿Dónde estás, Adán?"), no sabemos lo que el otro dirá porque "de hecho yo aún no sé lo que yo mismo voy a decir" (p. 34). Mientras "el pensador ya sabe de antemano sus pensamientos", el pensador hablante, en cambio, está abierto a la absoluta novedad del diálogo. Rosenzweig enuncia de esta manera su pensamiento clave: "La diferencia entre el antiguo y el nuevo pensamiento, entre el pensamiento lógico y el pensamiento gramatical, no reside en el hecho de que el uno es silencioso y el otro habla en voz alta, sino en la necesidad del otro o, lo que es lo mismo, tomar en serio al tiempo" (p. 34). Si pensar es pensar para nadie, hablar es hablar a alguien **Reformular expresión. Me parece que quedaría mejor si dice: Si pensar es pensar para uno mismo, en soledad, hablar es hablar a otro, a una persona distinta de mí que me interpela.**; "y ese alguien es siempre un alguien enteramente determinado y, a diferencia del público en general, no tiene meramente orejas, sino también boca" (p. 35). Todo hablar a otro que no sea propiamente un diálogo, aunque lo parezca, será una distorsión del habla. Y hay distorsión del habla tanto en los diálogos platónicos como en las clases magistrales en las que el profesor lee su lección y el estudiante toma apuntes. El diálogo, diríamos, puede corromperse de muchas maneras. Esta apelación al diálogo no es una palabra muerta en él; Rosenzweig ha pensado su filosofía en diálogo con amigos y maestros; su germen y evolución está plasmado en sus cartas. Atribuye la "influencia decisiva" para la concreción de *La Estrella* a Eugen Rosenstock. Discute con Rosenstock y con sus primos su bautismo. Funda una escuela en la que se pueda aprender y enseñar dialogando.

15. El diálogo debe incluir también a la teología. Ninguna *ancilla* entre ellas. El interés teológico ha conducido y estimulado al nuevo pensamiento (*fides quaerens intellectum*). "La relación verdadera entre ambas disciplinas es fraternal en su nueva forma e incluso debe llevar a la fusión en una misma persona de aquellos que las practican" (p. 37). ¿Cómo entiende Rosenzweig esta relación? Nos dice: "Los problemas teológicos quieren ser traducidos en términos humanos y los humanos elevados hasta el nivel de la teología" (p. 37). Ofrece como ejemplo el problema del nombre de Dios, que debe ser visto como parte del problema lógico del nombre en general. Este enfoque convierte al nuevo pensamiento en más "completo" que el antiguo<sup>15</sup>. Toda la vida humana está incluida en la reflexión sin que los prejuicios, anti-teológicos por ejemplo, puedan cercenar amplios sectores de nuestra experiencia. Esto da al nuevo pensamiento una ventaja sobre el viejo: "Desde el punto de vista del antiguo pensamiento los problemas del nuevo son simplemente invisibles", mientras que "desde la posición del nuevo pensamiento todo el ámbito del antiguo sigue estando bajo su dominio y es susceptible de ser examinado por él" (p. 37). Ésta es la posición de ventaja que siempre tendrá el realismo sobre el idealismo.

16. Para Rosenzweig, sorprendentemente, la revelación no se limita al Libro: al judaísmo o al cristianismo. Previo a ellos está la "revelación a Adán, que era tan poco pagano como judío o cristiano" (p. 39). Se trata de la realidad audible y visible, la "realidad revelada" de la creación. El paganismo ha negado u olvidado esta revelación pero siempre habrá un "paganismo perpetuo" porque lo que Dios ha creado no es la religión sino el mundo (p. 38). "Con justicia se han

---

<sup>15</sup> Es notable que, allende el Atlántico, William James había hecho también —sólo unas décadas antes— un llamamiento a que la filosofía sea completa en este mismo sentido: que nada de lo humano quede fuera de ella. Esa amplitud es para él la característica de su pragmatismo.



desmoronado los templos de los dioses; con justicia se guardan en museos sus estatuas; su culto, hasta donde fue ordenado y reglado, debió de haber sido un monstruoso desatino, pero la jaculatoria que se elevó a ellos desde pechos torturados y las lágrimas que el padre cartaginés vertió cuando ofreció a su hijo en sacrificio a Moloch, no pueden no haber sido vistas, no pueden no haber sido escuchadas" (p. 39). En concordancia con esta idea Rosenzweig estima que el nuevo pensamiento no es patrimonio del judeo-cristianismo. "He recibido —nos dice— el nuevo pensamiento en estos viejos términos judíos, de manera que lo he reproducido y retransmitido valiéndome de ellos. Sé que a un cristiano en lugar de mis palabras le hubieran venido a los labios las del Nuevo Testamento, y a un pagano (...) las suyas propias" (p. 40). Si se presenta al judaísmo y al cristianismo, no es por un interés nacido de la filosofía de la religión, es por una necesidad sistemática: "Lo que Dios, lo que el mundo, lo que el hombre "son" no lo sabemos, sino que sólo sabemos lo que ellos hacen o lo que a ellos les es hecho" (p. 41). No se parte de la ley ni de la fe para presentarlos, se parte del hecho de la elección del pueblo de Israel por parte de Dios (en el caso del judaísmo) y del acaecimiento que funda la comunidad (en el del cristianismo). A partir de este hecho y de este acaecimiento ambos "arrancan su eternidad al tiempo" (p. 42).

17. Entre las "observaciones adicionales" a *La Estrella*, Rosenzweig señala que ha colocado el importante tema de la verdad al final del libro, en contraste con la tradición crítica que mandaba comenzar por las cuestiones gnoseológicas. Esto es así porque la verdad "sólo puede ser una" y está, por tanto, al final del recorrido sistemático-temporal. Toda crítica debe llegar al final de la obra y no precederla, como si un crítico de arte escribiera su juicio antes de ver la obra. Es el objeto el que debe prescribir el método y no el maestro. Esta completa inversión de lo que es sensato se debe, según Rosenzweig, a la "ridícula circunstancia de que la filosofía es una disciplina universitaria con cátedras que quieren ser poseídas y principiantes de primer semestre que hacen imprimir en sus tarjetas personales "estudiantes de filosofía" (p. 46). (Cuestión semántica: ¿De qué manera concreta se podría desligar de la carrera universitaria en filosofía esas "circunstancias ridículas" que desdibujan la búsqueda de la verdad?) El libro partió de la experiencia de la facticidad (de los tres fenómenos o elementos) antes de todos los hechos de la experiencia real. Esta facticidad "impone" al pensamiento el reconocimiento de los vínculos fundamentales entre los elementos: "la palabra fundamental de toda experiencia, a la que su lengua no está acostumbrada, la palabrita *y*. Incluso en la verdad misma, en la última verdad, que sólo puede ser una, debe esconderse una *y*. Ella, a diferencia de la verdad de los filósofos, a la que sólo le está permitido conocerse a sí misma, debe ser verdad para alguien. Pero si tiene que ser única, entonces sólo puede serlo para el Único" (p. 46). En este punto Rosenzweig propone un cambio en relación a la bimilenaria concepción de verdad de la filosofía: "la verdad deja de ser lo que *es* verdadero y pasa a ser lo que quiere ser verificado (*Bewährt*)". Detengámonos un poco en este punto.

18. Recordemos que la historia de la filosofía ha centrado su consideración sobre la verdad del juicio. Juicios, proposiciones, enunciados, ideas y creencias, han sido propuestos (alternativamente) por los filósofos como los *portadores* de la verdad. La más antigua de las nociones "académicas"<sup>16</sup> (la verdad de los filósofos) de verdad es la enunciada por Aristóteles<sup>17</sup> en la *Metafísica*: "Decir de lo que es que es y de lo que no es que no es es lo verdadero". Los escolásticos contaron a la verdad

<sup>16</sup> Paso por alto, por mor de la brevedad, a la verdad expresada por la lengua griega como *Aletheia*, des-ocultamiento o "des-olvido" que no necesariamente debe entenderse como verdad proposicional.

<sup>17</sup> Aunque puede bien ser encontrada en *El Sofista* de Platón y en el poema de Parménides.





como uno de los trascendentales del ente, aunque siguieron considerando que el lugar de la verdad, formalmente considerada, es el juicio. Decir de lo que es *que es*. Es esta verdad “griega” ha permanecido siendo el soporte **-corregir expresión-** de la lógica aun cuando “lo que es” se ha devaluado a lo largo de los últimos cuatro siglos a punto tal que, aun conservando la antigua definición de verdad, su sentido ha sido víctima de la “deflación” **Sugerencia: Explicar esta idea de deflación y proponer un ejemplo para ilustrar**. Obviamente no es la verdad así entendida la que “quiere ser verificada”<sup>18</sup>. Es interesante e ilustrativo de **-(este último “de” ¿está de más?)** los diferentes puntos de vista (grecorromano y hebreo) que están representados en el diálogo entre Poncio Pilatos y Jesús (Jn. 18, 37-38)<sup>19</sup>:

*Respondió Jesús: Así es como dices: yo soy rey. Yo para esto nací, y para esto vine al mundo, para dar testimonio de la verdad: todo aquel que pertenece a la verdad, escucha mi voz.*

*Dícele Pilatos: ¿Qué es la verdad? ¿De qué verdad hablas? Y dicho esto, salió...*

19. Si bien el texto joánico está escrito en griego y entraña una cierta elaboración teológica (con rastros gnósticos) ausente en los otros (y, dicho sea de paso, la palabra aquí utilizada es *Aletheia*), subsisten aún elementos de la cultura hebrea. En hebreo “verdad” se dice *emet* y significa fidelidad, firmeza —de allí nuestro *Amén*—. Se dice del tronco que sirve de sostén a toda la tienda. En una primera aproximación a esta noción podemos entenderla como la fidelidad de Dios a su propia palabra. Dios es veraz porque en Él se puede confiar, Él lo que dice lo hace **Cuestión semántica: ¿Podrías agregar también “Él hace lo que dice”?** Recordemos que el pueblo hebreo, a diferencia del griego, no es aficionado a la especulación conceptual sino que su sabiduría está estrechamente ligada a lo concreto, a lo empírico<sup>20</sup>; el equivalente hebreo de *sabiduría* tiene el sentido de “pilotear” una nave<sup>21</sup>. “Pertener a la verdad” puede equivaler a “andar delante de Dios” y la expresión “Yo soy la verdad” podría leerse como “yo soy el cumplimiento de la promesa del Padre”. Un problema verdaderamente serio es, para la fe cristiana, el haber vertido el vino nuevo de la Buena Nueva de Dios en los odres viejos del pensamiento griego: viejo no sólo por su ya varias veces centenaria historia conceptual sino, sobre todo, porque esa historia está arraigada en el suelo indoeuropeo, un humus viciado de desprecio por lo corpóreo. De modo que tratar de entender la mentalidad hebrea con un lenguaje como el nuestro, escindido por las dicotomías, es una tarea ingente, aunque ineludible. Volviendo a Rosenzweig, lo que quiere ser verificado —hasta donde yo entiendo—es lo que quiere ser hecho realidad, convertido en verdad actual, esto es, la palabra redentora de Dios. Verificar la palabra de Dios en la vida de cada cual: “andar con sencillez delante de Dios”, dar hospedaje al extranjero, auxiliar a la viuda y al huérfano, ser misericordioso como nuestro Padre.

20. La verdad, “si tiene que ser única, entonces sólo puede serlo para el Único” (p. 46), para nosotros, por el contrario, tiene que ser múltiple. Es necesario que *“la verdad se transforme en nuestra verdad”* (p. **Dejar espacio** 47). La verdad humana, múltiple, requiere ahora una nueva teoría del conocimiento, en oposición a la vieja. La vieja teoría del conocimiento, teoría de la no contradicción, con su concepto estático de objetividad, estimaba las verdades matemáticas —“irremediabilmente estáticas”— como el punto de partida, aunque nunca iba realmente más allá de

<sup>18</sup> No debe confundirse aquí con el verificacionismo reductivista de los positivistas lógicos y su empirismo estrecho **Punto final**.

<sup>19</sup> Hasta donde recuerdo, de Nietzsche a Quine, pasando por Gadamer, este breve diálogo puede servir para ilustrar no sólo el interrogante filosófico en general sino también el escéptico de Pilatos y la retórica prepotencia del poder.

<sup>20</sup> Aquí en el sentido de “empirismo absoluto” de Rosenzweig.

<sup>21</sup> Agradezco estas precisiones a Fr. Domingo Cosenza.



ellas. Eran las verdades paradigmáticas, con las cuales se medía toda otra verdad. Ahora, en cambio, son bajadas de su sitio y puestas en lo más bajo: son el caso límite de la verdad, en el sentido de "límite inferior" (p. 47). "Partiendo de aquellas inesenciales verdades de Perogrullo del tipo "dos más dos es cuatro", sobre las cuales los hombres fácilmente concuerdan sin que ello les exija otra cosa que usar un poco su cerebro —un poco menos para la tabla del uno, un poco más para la teoría de la relatividad—, y pasando por aquellas otras verdades que ya nos cuestan algo, el camino conduce a aquellas que el hombre no puede verificar si no es con el sacrificio de su propia vida, hasta llegar a aquellas cuya verdad recién puede ser verificada si todos los seres vivos se comprometen con ella y por ella arriesgan su vida" (p. 47). Vemos así que en lugar del principio de no contradicción de la vieja teoría del conocimiento, Rosenzweig introduce el principio de verificación. No debe confundirse con el principio de verificación que poco tiempo después introducirán los positivistas lógicos como criterio de significación de las expresiones lingüísticas, estrechamente empirista. Se trata aquí de medir a las verdades por su importancia existencial, son sublimes sólo aquellas que valen la vida de todos. Es imposible no traer a la memoria aquí aquellas sentencias de Albert Camus sobre Galileo, afirmando que hizo bien al retractarse porque las verdades astronómicas no valían lo que su vida: "Es profundamente indiferente —decía— saber quién gira alrededor de quién", juzgar, en cambio, si la vida tiene sentido o no, eso sí vale la vida. Esta teoría de la verdad como *testimonio* que suscribe Rosenzweig ha sido bautizada por él de "teoría mesiánica del conocimiento".

21. ¿Cuáles son esas verdades sublimes, las más altas de entre todas las que el hombre puede alcanzar? Rosenzweig dice que esta "teoría del conocimiento mesiánica, que valora las verdades según el precio de su verificación y el lazo que crean entre los hombres, no puede, sin embargo, ir más allá de las dos esperas del mesías, desde siempre y por siempre irreconciliables: la del que viene y la del que retorna; no puede ir, pues, más allá del y estos dos compromisos con la verdad. Sólo en Dios mismo se encuentra consumada la verificación, sólo ante Él es la verdad una" (p. 48). El judaísmo y el cristianismo son dos "hechos finales". Aparece así, al final del libro, el rostro del único Dios verdadero: "Dios en el cual se fusiona todo *sido* real, todo *es* real y todo "será" real" (p. 48). Sólo de él podemos decir: "Él es". Aquí concluye *La Estrella*, lo que sigue "está ya más allá del libro" (p. 49): "Lo que ya no es más libro es el conocimiento, a la vez fascinante y aterrador, de que en la contemplación de "la parábola del mundo en el rostro de Dios", en esta captación de todo ser en la inmediatez de un instante y de un golpe de vista, se pisa la frontera de la humanidad. Lo que no es más libro es también el interiorizar que este paso dado por el libro hacia la frontera sólo puede ser expiado terminando el libro" (p. 49). Terminar el libro es entrar de lleno en "la cotidianidad de la vida". Sólo para "reconocer y vivir la cotidianidad (*Alltag*) como día del todo (*All-tag*) debió ser recorrido de punta a punta el día de la vida del todo (*Lebenstag des All*)" (p. 49).

### Más allá del texto

22. El *Nuevo pensamiento* de Franz Rosenzweig plantea numerosas cuestiones dignas de ser repensadas, muchas de las cuales ni siquiera he mencionado en este breve informe. Apuntaré algunas de las que me parecen aciertos indudables para pasar luego a la discusión de algunos puntos oscuros. En primer lugar debo mencionar la relación que establece entre judaísmo y cristianismo, ambos "imprescindibles" imágenes en espejo. Hoy nos es más familiar el diálogo interreligioso, pero situémonos en los tiempos en que Rosenzweig vivió y veremos que su filosofía conciliadora tiene un carácter profético. Ahondar en esta perspectiva, como lo hizo luego Edith Stein,



puede contribuir a sanar muchas heridas abiertas y enmendar (abundantes) errores históricos<sup>22</sup>. “Nos faltaron las raíces hebreas —dice el Cardenal Martini— y esa herida aún está abierta; sólo volviendo a Jerusalén la Iglesia podrá curarse”<sup>23</sup>. El judaísmo se sitúa en el centro de la estrella, como fuego que vive en sí mismo, sin necesidad de redimirse en el espacio y en el tiempo. El cristianismo representa los rayos que nacen del fuego. La verdad de ambos, ahora vista como verdad parcial, será revelada al final de los tiempos. Judaísmo y cristianismo representan la vida eterna el uno y el camino eterno el otro.

23. Si al *Nuevo Pensamiento* le cabe ser rotulado con algún “ismo”, el autor ha querido que este sea el de “empirismo absoluto” por la crucial importancia que en él tiene la experiencia. Esa noción de experiencia es digna de nota; acostumbrados como estamos a la reducción arbitraria de la experiencia por parte del neopositivismo, es un feliz augurio su ampliación en orden a albergar todo aquello que tiene sentido para el hombre. Particularmente la experiencia de lo sagrado. Desde este punto de vista, la noción de experiencia que puede leerse en Rosenzweig es aun más amplia que aquella experiencia de la facticidad que encontraremos luego en el pensamiento de Heidegger, en el cual hay que hacer silencio de nuestro (problemático) ser para Dios. Este acierto de Rosenzweig se agiganta si tenemos en cuenta que evita caer en el irracionalismo relativista. También permite integrar en una filosofía todos los aspectos de la vida humana, desde el arte a la política, pasando por la religión y la ciencia.

24. En Rosenzweig la filosofía recupera aquella lejana tradición de búsqueda de salvación que a menudo suele estar proscripta (los positivistas suelen ser proclives a las prohibiciones filosóficas). Pero, a diferencia de la filosofía soteriológica de finales de la antigüedad —de corte generalmente individualista—, la “necesidad del otro” la hace anclar en la realidad y evitar así caer en el *fuga mundi* de los pseudomisticismos. Este anclaje en la realidad del otro es imprescindible para la filosofía; sin él el pensamiento deriva rápidamente en toda suerte de escepticismos y relativismos. Abandona así su función orientadora de la vida.

25. Cuando Rosenzweig dice “lo judío es mi método, no mi objeto”, en el sentido de que sustituye las categorías fenomenológicas hegelianas por las judeo cristianas, creo que realiza un gran aporte a la libertad filosófica para escoger los puntos de partida. Recordemos la crítica de Ricoeur a Heidegger cuando se pregunta por qué reflexionar sobre Hölderlin y no sobre los poemas bíblicos<sup>24</sup>. Mientras la filosofía (y por qué no, la psicología) acostumbra a sentirse libre de tomar los mitos homéricos, se cuida de recurrir a los relatos bíblicos. Y esto sin justificación de ninguna clase. Para nosotros, creyentes, es un deber elaborar una filosofía “en consonancia con la Palabra de Dios” (Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 79) pero esto sólo parece estar académicamente permitido a los creyentes del escepticismo ateo.

26. En cuanto a los interrogantes que creo que abre el texto quisiera señalar al menos los siguientes: El hecho de reflexionar contra Hegel, contra el gran sistema del idealismo, ¿no hace que el pensamiento de Rosenzweig quede indebidamente adherido a ese sistema? ¿No se violenta de algún modo la realidad al intentar amoldarla a un sistema? Sin ir al extremo de las caprichosas tríadas hegelianas, ¿no son acaso forzadas algunas de las divisiones de Rosenzweig? “La filosofía

---

<sup>22</sup> En esta evaluación crítica, me ha resultado de gran ayuda el texto de Lubatti “La relación entre razón y fe en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig”.

<sup>23</sup> Citado en Lubatti: op. cit., p. 60.

<sup>24</sup> Ricoeur se pregunta: “¿Por qué reflexionar solamente sobre Hölderlin y no sobre los salmos, sobre Jeremías?”, cit. Por Néstor Corona: *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Biblos, Bs. As., 2002, p. 223.



de La Estrella quiere ser una sistematización de la Revelación, es decir, de la totalidad de la realidad en tanto acreciente y experimentada. En el caso específico de la estética (...) reconstruir la estructura interna de cada una de las artes (plástica, música y poesía) respectivamente a partir de una tríada de categorías que funcionan de modo analógico, porque todas ellas responden a la serie que estructura la obra. De allí los *numerosos y a veces forzados* paralelismos que se encuentran en el desarrollo de la estética rosenzweigniana".<sup>25</sup> Creo que no se condice muy bien con el empirismo absoluto esto de imponer, en cierto modo *a priori*, claves interpretativas similares por doquier.

27. ¿Es clara en Rosenzweig la distinción entre fe y razón y la concomitante "fraternidad" que debe existir entre filosofía y teología? A medida que se lee el *Nuevo pensamiento* no se encuentran grandes precisiones para delimitar los ámbitos de una y otra, a menos, claro está, que estas precisiones se me hayan pasado por alto. Fijémonos, por ejemplo, en la lectura que Lubatti hace de este punto en *La Estrella*: "El concepto de fe es ambiguo y puede prestarse a confusiones (...) En la primera parte se refiere a los protofenómenos elementales (como previos y exteriores al pensamiento, lo posibilitan pero éste no puede probarlos), y en la segunda, a la realidad y relación concreta de esos elementos, y a la vivencia personal del amor interpelante de Dios (que revela el valor de la propia vida, como sujeto, el valor del mundo, bueno, y la posibilidad de la salvación y la verdad total, trascendiendo la historia, escatológicamente). Esta ambigüedad puede ser positiva, en cuanto destaca la conexión entre estos dos modos de conocimiento. Pero al tomar como *primun analogatum* un concepto propio de la experiencia religiosa, puede ocasionar dificultades a quien no comparta esa experiencia". Y Agrega luego: "Sin duda la paridad entre filosofía y teología que establece, es, para muchos, poco clara, o bien, simplemente teología sin más, en cuanto que sus principales categorías y vivencias están relacionadas con una religión, y lo demás es en gran parte reflexión a partir de las mismas".<sup>26</sup> Creo que tiene razón Lubatti en el sentido de que si ambas cosas son fe, no lo son en el mismo sentido. La creencia, pongamos por caso, en el mundo externo, no es de la misma clase que la creencia en la redención. Una cierta fe filosófica puede ser señalada a cualquier otro dialogante, como condición de posibilidad de sus afirmaciones pero una fe en la Revelación bíblica no puede darse por sentada. **Comentario semántico/pragmático: me parece que Emmanuel Levinas se expone a este mismo tipo de crítica al postular a la ética como filosofía primera. Levinas, como sabemos, identifica el "ser" de la ontología con el horror y la violencia. En repudio a ello, elige como piedra angular de su pensamiento el "bien" metafísico, al cual se refería Platón como Idea rectora de las demás ideas, que se coloca en un plano más allá del ser. En la elección del "bien" como punto de partida de su filosofía se evidencia también la presencia del mandato bíblico de hacer el bien a los demás por amor a Dios. Sin embargo, pienso que esta cuestión se responde con lo que escribiste en el apartado 25, cuando señalas la libertad filosófica para escoger los puntos de partida. Cito tu texto: *Mientras la filosofía (y por qué no, la psicología) acostumbra a sentirse libre de tomar los mitos homéricos, se cuida de recurrir a los relatos bíblicos. Y esto sin justificación de ninguna clase.***

28. ¿Puede realmente el nuevo pensamiento aparecer en las "palabras propias" del paganismo? Rosenzweig así lo cree pero ¿en qué quedan entonces aquellas verdades que la reflexión teológico-filosófica ha señalado como superiores a la razón? ¿Puede el mero pensamiento llegar a las nociones de creación, caída, encarnación o redención del mundo? San Agustín y Santo Tomás han

<sup>25</sup> Garrido-Maturano: *"La consumación del arte en el silencio"*, p. 241. *Cursivas mías.*

<sup>26</sup> Lubatti, *op. cit.*, p.67.





considerado que éstas estaban más allá de la natural capacidad de la razón, si bien no son contrarias a ella. Un pensamiento con ciertas afinidades al “nuevo”, como el de Heidegger por ejemplo, ha tomado su punto de apoyo en la reflexión sobre la experiencia cristiana de la vida<sup>27</sup> para luego ocultar ese origen, de ahí que pueda preguntarse hasta qué punto el pensamiento puede ser nuevo sin la fe en aquel que “hace nuevas todas las cosas”. Por el contrario, podría decirse que el pensamiento, por sí mismo y prescindiendo de la *fides* no puede rebasar el mundo ni verlo como creado. ¿Podría extraerse lo confesional (judeo-cristiano) al nuevo pensamiento? En ese caso, ¿qué quedaría?

29. ¿Está realmente el judaísmo “en el corazón del Padre” y, por ello mismo, no necesitado de redención ni mediación? Esta es a mi juicio la más injustificable de las afirmaciones de Rosenzweig. No sólo parece desconocer la naturaleza humana y el estado de caída en el pecado que hizo necesaria la venida del Salvador para *todos* los hombres. Esta oposición en la interpretación de la venida del Mesías, que el judaísmo —a diferencia del cristianismo— considera no acaecida, me parece que no es tan fácilmente conciliable con una futura verdad total que englobará a ambas de un modo demasiado hegeliano. Recordemos, con Kierkegaard, que nuestro afán conciliador muchas veces choca con límites reales: o lo uno o lo otro.

30. ¿Puede realmente abarcar el nuevo pensamiento todo lo pensado en el viejo? En principio sí, tal como he señalado anteriormente. Pero no queda muy claro cómo sería esto en Rosenzweig. En particular se me plantea el siguiente interrogante: ¿Cómo se relacionan entre sí las verdades de esta teoría mesiánica del conocimiento?, ¿Sólo es verdad el testimonio de La Verdad?, ¿No hay acaso otros usos de esta palabra, otros “juegos de lenguaje” en los que sea pertinente preguntar ¿qué es la verdad? En el caso de la verdad, si la Verdad es única y se identifica con Dios mismo y su manifestación final, creo que no está suficientemente explicado —al menos no en este texto— como podemos hablar de verdades humanas y múltiples en nuestra actual situación *in vĩa*. A menos que se haga un adecuado desarrollo de esta noción parece que fuese una expresión unívoca y que no pudiera, entonces, hablarse de verdades proposicionales (sean o no científicas) ni experienciales. Hasta un místico (y no uno “*pseudo*” sino uno verdadero, si se me permite aplicarle el adjetivo) como San Juan de la Cruz sabía delimitar la fe en Cristo (“una sola Palabra habló el Padre y es su Hijo”) y la tarea —pedestre, si se quiere— de la razón, dada por Dios en orden al gobierno de la propia vida y del mundo en no pequeña medida. En ese ámbito, es totalmente legítimo hablar de verdad y no verdad, de verdad y mentira, de verdad y falsedad. Juan de la Cruz (y lo mismo vale para Santa Teresa) ha sido maestro no sólo por su mistagogía sino también en la ciencia de la psicología (aún no nacida como disciplina independiente). Si la verdad es una, tal como nos enseñó Santo Tomás, es la misma (aunque se diga de diversas maneras y *mutatis mutandi*) aquella que atestigua el mártir con su vida y aquella que busca el científico con amorosa paciencia. Al menos así lo entendían tanto Leibniz (para quien buscar la verdad “científica” era contemplar) como Santa Edith Stein: “No tengo la menor preocupación por nuestro querido maestro... Dios es la verdad. El que busca la verdad, ése busca a Dios, si lo advierte como si no”<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Así lo atestiguan sus primeros escritos, sus estudios de mística medieval, y, más acá, sus estudios de Kierkegaard. Cf. Corona, *loc. cit.*

<sup>28</sup> Carta de Edith Stein de abril de 1938, citada por Eduardo Ruiz Pesce: “Del Tú al Nosotros en judíos y cristianos” en F. Rosenzweig: *El Nuevo pensamiento*, p. 78.

