

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS DE LAS RELIGIONES
FACULTAD DE FILOLOGÍA
Máster Universitario en Ciencias de las Religiones



TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

**Tiempo y sacralidad tras la muerte de Dios. Una propuesta a partir de
Franz Rosenzweig**

NOMBRE DEL ESTUDIANTE: Pablo Marín Ruiz

TUTOR/A: Roberto Navarrete Alonso

Departamento de Filosofía y Sociedad

Curso académico: 2024-2025

Convocatoria: Junio 2025

Calificación: 9,5

Índice

Palabras clave/key words.....	2
Abstract.....	2
1. Introducción.....	3
2. Temporalidad y religión.....	5
2.1 La alargada sombra del modelo arquetípico. Un ejemplo.....	10
3. Temporalidad y redención.....	12
3.1 Ser nombrado como ser en el tiempo.....	17
3.2 La geometría (o no) del tiempo.....	20
3.3 Los tiempos del amor.....	25
3.4 Lo otro del tiempo: metahistoria y redención.....	28
4. Conclusiones.....	32
Bibliografía.....	37

Palabras clave/key words

Tiempo, Dios, Rosenzweig, sacralidad, redención.

Abstract

En las páginas que siguen vamos a esbozar, en la medida en que nos sea posible, algunos aspectos característicos de la caracterización del tiempo que hace Franz Rosenzweig (1886-1929), pensador alemán de origen judío, a partir de su proyecto de *nuevo pensamiento* y las implicaciones que esta tiene. Plantearemos esta visión del tiempo en contraste con la que tradicionalmente se ha tenido del mismo, tanto en filosofía como en los estudios de ciencias de las religiones. Con esto, pondremos de manifiesto la tarea de Rosenzweig de abrir nuevas posibilidades de reflexión más allá de los esquemas clásicos de la filosofía, y el desarrollo de su nuevo pensamiento como método a partir de la Biblia.

1. Introducción

*Tú, paloma, que corres sin rumbo,
sola de tejado en tejado,
preguntas: «¿Cuándo llegará mi día?»?
Ánimo, corazón, rebosante de miedo,
el testimonio de la esperanza no mintió,
sigue esperando, la savia ya sube.
Amor reconfortante, de Yehuda Halevi*

Una primera pregunta que se puede plantear es la razón de ser de un trabajo así: ¿por qué un trabajo sobre el tiempo? ¿Qué sentido tiene el tiempo para quienes estudiamos el problema de lo sagrado, que tradicionalmente se ha entendido como intemporal? Es nuestro objetivo mostrar el alcance tan íntimo que tiene la reflexión sobre la temporalidad, así como lo erróneo de pensar en lo sagrado y lo mundano como esferas aisladas entre sí y también de nosotros, de nuestra subjetividad, del Yo. Es en este sentido que nos orientamos a la realización de este trabajo, en el de devolver al mundo -a la sociedad- algo que *sirva*, algo que muestre el carácter y la necesidad de este tipo de estudios a partir de los beneficios que puede reportar, más allá de los extremos del beneficio económico o de la contemplación autosatisfecha. Esta discusión sobre el *servir*, tan extendida en el conjunto de las humanidades -y que perfectamente podría abarcar otro trabajo entero-, se vincula con una determinada concepción del servir que es sinónima de lo que contribuye al crecimiento económico. Vivimos en un modelo de sociedad en que somos nosotros los que tenemos que servir a las necesidades de dicho crecimiento y a las máquinas como sus fuerzas productivas, en lugar de servir estos a la satisfacción de nuestras necesidades humanas. Solo desde esta inversión de los términos es posible afirmar que la satisfacción de las necesidades e inquietudes humanas, como aquellas de las que hablaremos a continuación, pueda ser algo “inservible”.

Otra pregunta que se puede plantear, y que nos planteamos al comenzar este trabajo, es: ¿por qué Rosenzweig? ¿Qué necesidad de rescatar a este autor de su relativo olvido? Lo cierto es que, por distintos avatares, llegamos a conocerlo y encontramos en

su propuesta algo que, aunque no sea exclusivo de él, aborda sin embargo con gran originalidad. La cuestión, a saber, la deconstrucción -como descomposición¹- de la totalidad, anunciada por Nietzsche en su célebre aforismo sobre la muerte de Dios en *La gaya ciencia*. Este aforismo era el anuncio del nihilismo, del fin de la voluntad de Verdad, de la totalidad, que antaño había estado representada por Dios, y posteriormente por la ciencia. Rosenzweig, conocedor de la obra de Nietzsche y de los horrores de la Primera Guerra Mundial, a la que marchará como voluntario del ejército alemán, le llevarán a hacerse cargo de esta muerte de Dios -no entendido estrictamente como el dios de la religión, sino como representación de la totalidad- en el conjunto de su obra. Esto será posible tras romper con su inicial interés por el pensamiento de Hegel reflejado en su tesis *Hegel y el Estado* (1920), que había sido escrita alrededor de 1912-13, pero en la que siguió trabajando hasta 1918 (Navarrete, 2015, 121-122). Esta referencia a la Primera Guerra Mundial no es gratuita, pues Rosenzweig escribió parte de *La Estrella de la Redención* en postales enviadas a su madre desde el frente, a partir de 1917, como fruto de la decepción vivida con el proyecto político del *Reich* alemán (Navarrete, 2015, 134-135). El elemento vivencial es aquí, como en el resto de su obra, algo central para su desarrollo.

En este sentido, hará una enmienda a la totalidad a la historia de la filosofía, como la hará más tarde Heidegger, condenando a los filósofos “desde Jonia hasta Jena”, desde Parménides -e incluso antes- hasta Hegel, en tanto que, como señala en *El librito del sentido común sano y enfermo*, habían tratado de encerrar la realidad en una cárcel de conceptos para así poseerla y conservarla. De esta manera, con la intención de prevenirla de la muerte, le habían quitado la vida (Rosenzweig, 2022, 50). El *neues Denken* (nuevo pensamiento) de Rosenzweig buscará devolver el pensamiento a la vida; el respeto a la diferente temporalidad de lo creado será crucial en esta empresa, frente al afán de la filosofía por escapar del tiempo. Es a esta espera en el tiempo, y a la confianza en la promesa de Dios sobre la venida del Reino, a lo que aludimos en los versos de Yehuda Halevi que encabezan este trabajo, vertidos al alemán por el propio Rosenzweig.

Será uno de los primeros en introducir la reflexión sobre el tiempo en la corriente principal, siguiendo el trabajo Husserl, y unos años antes de que Heidegger -como es

¹ Sobre el uso de este término, nos remitimos al siguiente apunte de Garrido Maturano: “Por «deconstruir» entiendo aquí des-componer el concepto de instante y mostrar la función específica que cada uno de sus estratos tiene en el tramado de la arquitectura de *La Estrella*.” (Garrido Maturano, 2021, 694)

sabido, discípulo de aquel- escribiera *Ser y tiempo* (1927). Sin embargo Rosenzweig, a diferencia de Heidegger, renunció a seguir una carrera universitaria, prefiriendo una enseñanza más apegada a la vida judía², donde lo que se pudiera devolver a la sociedad fuese más directo -y más influido- por los acontecimientos, siguiendo el mandamiento del amor al prójimo, fundando la Freies Jüdisches Lehrhaus (en español: Centro Libre de Estudios Judíos) en Frankfurt, lugar al que acudirán notorios pensadores y estudiantes judíos como Martin Buber o Erich Fromm, entre otros. El papel de la educación será muy importante para Rosenzweig, y dotará a su pensamiento de su característica forma, como veremos, dada la necesidad de enseñar y aprender a ser judío en la Europa cristiana y secularizada, proponiendo un regreso a la tradición judía frente a esas dos caras de la misma moneda que eran asimilacionismo y el sionismo dominantes desde la época de la emancipación (Navarrete, 2015, 119). En honor a este afán pedagógico, trataremos de hacer que los párrafos que siguen sean amenos y comprensibles.

Hablaremos también a continuación de la concepción del tiempo que desarrolló Mircea Eliade, a quien tomamos como referencia por su impacto decisivo en los estudios de ciencias de las religiones. Trataremos de plasmar, en este *work in progress*, convergencias y contrastes entre las propuestas que sobre el tiempo elaboraron ambos pensadores, planteando finalmente las nuevas vías que nos podría ofrecer la concepción del tiempo entendido por sí mismo de Franz Rosenzweig.

2. Temporalidad y religión

Comenzaremos nuestra exposición presentando el estudio de Mircea Eliade acerca de la relación entre el tiempo y lo sagrado, como hecho considerado específico de la religión. Escogemos el estudio de Eliade porque, probablemente, y como ya hemos dicho antes, es el que ha tenido más influencia en el campo de las ciencias de las religiones, habiendo dedicado además una parte considerable de su obra a tratar el problema del

² Sobre esta unión entre Wissenschaft y educación, son de especial relevancia la introducción de su discípulo y editor N. N. Glatzer a *On Jewish learning* (Rosenzweig, 1955, 9-24), recopilación de los artículos y cartas de Rosenzweig sobre la Lehrhaus, así como su carta *It is time*, escrita para Hermann Cohen (ibid, 27-54). También hay una edición española de estos textos: Rosenzweig, F. (2014). *El país de los dos ríos*. Madrid: Editorial Encuentro.

tiempo. Así pues, vamos a hablar de cómo el historiador rumano trata de la relación entre lo sagrado y lo profano a través de uno de sus conceptos clave: el de *hierofanía*. La hierofanía es, por introducirlo brevemente, la manifestación de lo sagrado en el mundo, dotándolo -y con él, al ser humano³- de fundamento: el mundo y el ser humano son lo que son a causa de la intervención de lo sagrado (Eliade, 1968, 18-19).

La hierofanía es, por definición, una paradoja en la que lo sagrado e infinito toma la forma de lo profano y limitado del mundo, y esto sin objetivarse, es decir, sin identificarse con el objeto en el que se da, sin que cambie su naturaleza sagrada. El objeto o gesto en el que se da esta hierofanía es, de este modo, algo más que simplemente un objeto o gesto, aunque siempre existe la tensión entre la adoración a la divinidad originaria o al signo en el que esta se manifiesta, y la posibilidad de perder u olvidar el culto a la divinidad dando paso a lo que tradicionalmente se ha llamado idolatría, y que ha dado pie a numerosas reformas religiosas. Este manifestarse es una invitación de la divinidad para que la sigamos, se hace presente para llamar nuestra atención, para *provocarnos*⁴ (Martín Velasco, 1978, 132), frente a los dioses ociosos u ocultos que finalmente acaban perdiendo su culto en favor de las fuerzas⁵ implicadas en los aspectos concretos de la vida cotidiana de los pueblos, especialmente en la reproducción de la vida (Eliade, 1974, 138-140). Así pues, la divinidad de la religión sale a nuestro encuentro para que la adoremos, orientando el mundo y nuestra propia naturaleza, mientras que la ociosa divinidad celeste acaba convirtiéndose en el objeto germinal de la filosofía, por la especulación metafísica a la que dan pie “la ubicuidad, la sabiduría y la pasividad” (*ibid.*, 140) que la caracterizan. En este punto de la historia, pues, encuentra Eliade la escisión entre religión y filosofía.

Ahora bien, a propósito del tema de nuestro trabajo, se nos puede plantear una duda acerca de cómo encajar la intemporalidad de lo sagrado en la temporalidad del mundo. Eliade (1974, 41-42) habla sobre la ambivalencia que produce esta manifestación

³ Sobre este baile en el uso de “ser humano” y de “hombre”, cabe aclarar que usaremos el primer término cuando estemos hablando nosotros, y el segundo cuando citemos a los autores, que, en efecto, lo utilizaron como sinónimo de “ser humano”. Esta indicación será aplicable a todo el trabajo.

⁴ En esto encontramos una similitud, y no casual, con la alusión de Rosenzweig al hecho de que Dios nos tienta, se “oculta” para que le busquemos. Tendremos la oportunidad de hablar con detalle de esto más adelante, pero no queríamos pasar por alto esta similitud, como anticipo.

⁵ Sobre esta distinción entre “dioses” -referidos a los celestes- y “fuerzas” -implicadas en el devenir del mundo- cabe resaltar, como hace Eliade en diversos momentos de su obra, la etimología de la palabra “dios”. Esta remite al sánscrito “dyaus”, y este a su vez a la raíz “div-”, que se relaciona con el día y el brillo. Es por esta razón por la que el término “dios” presenta, al menos en origen, un carácter restringido a lo celeste.

en el hombre. Por un lado, lo sagrado atrae por su perfección insólita, radicalmente ajena a nuestro mundo, y por otro, genera rechazo o reticencia a causa de esta misma perfección, que hace al hombre temer perder su “realidad”, al decir de Eliade; de ahí la incomodidad que históricamente han generado santos y genios. Estos serían, en cierto modo, ajenos a la “realidad” a causa de su perfección, procedente de un orden superior al nuestro. Vemos también en esto que, de alguna manera, lo temporal implica cierta imperfección, frente a la eternidad y ahistoricidad de lo sagrado.

Por otra parte, encontramos una respuesta humana a esta tentación de la divinidad en la forma del ritual. El ritual recrea un momento originario, fundacional, que determina la conformación de lo existente, como hemos mencionado anteriormente, en la medida en que todo lo que existe hoy tiene su realidad “porque repite un arquetipo originario”, aboliéndose en este proceso ritual el tiempo profano⁶. Un ejemplo de esto lo vemos en el calendario, como en las celebraciones de Año Nuevo, especialmente en los pueblos que el pensador rumano denomina “históricos” (Eliade, 2024, 90), es decir, en aquellos para los que hay un comienzo de la historia, como los de Oriente Próximo, frente al rechazo a la historia de las llamadas “civilizaciones tradicionales” (*ibid.*, 161)-. Así pues, la división entre lo sagrado y lo profano también afectaría al devenir de la humanidad, que estaría dividida entre una humanidad tradicional y ahistórica -ligada a lo sagrado- y otra moderna e inserta en la historia, que es creadora y desmitificadora de todo lo existente, hasta de su propia vida, lo que incluiría aspectos como la sexualidad, la nutrición o la moralidad (Eliade, 1974, 56).

Antaño, el llamado *hombre arcaico* se tenía que defender de la historia, bien a través del mito cosmogónico que permite la renovación periódica de lo existente -o dicho de otro modo, la abolición del tiempo, aunque el mito recree *otro* tiempo- o bien a través de la dotación de un sentido metahistórico a los acontecimientos, organizándolos así como parte de un conjunto coherente de creencias que generalmente conducen a una determinada escatología, que justificaría o haría soportables los sufrimientos del presente⁷. Conviven así hasta el s. XVII una visión circular de la historia con una lineal (Eliade, 2024, 161 y ss.), a pesar de que parecen excluirse. Sin embargo, a partir de

⁶ “El rito coincide con su “arquetipo” por la repetición; el tiempo profano queda abolido. Asistimos, por decirlo así, al mismo acto que se realizó in illo tempore, en el momento de la aurora cosmogónica.” (Eliade, 1974, 59)

⁷ El propio Eliade señala, y sirva de anticipo para lo que después trabajaremos: “Recordemos que para el cristianismo el tiempo es real porque tiene un sentido: la Redención.” (Eliade, 2024, 164)

entonces, sostiene el investigador rumano, el hombre moderno ha abrazado la historia y se siente al mando de ella. Se impone así la visión progresista de la historia, también lineal, pero tendente al infinito, aupada en los siglos siguientes por los ideales ilustrados y evolucionistas, y dominante hasta el s.XX.

Sin embargo, Eliade será muy crítico con la postura historicista, porque otorga a la historia un valor por sí misma, y a los hechos por ser parte de la historia⁸, además de tratar de abordar el estudio del fenómeno religioso exteriormente, desde fuera del propio fenómeno religioso, en lugar de por sí mismo (Eliade, 1974, 2). Para Hegel, que para Eliade es el pensador más destacado en el desarrollo del historicismo (Eliade, 2024, 168 y ss), los sucesos serían buenos, dice Eliade, por el mero hecho de haber sucedido⁹. Plantea una afirmación de la autonomía y la novedad del ser humano en contraposición a la ausencia de novedades propia de la naturaleza. Esta distinción, aun siendo significativa, no es explicativa del valor intrínseco de la historia. Por el contrario, la asunción de dicho valor intrínseco de la historia conduce¹⁰ a una visión autosatisfecha y, en última instancia y por paradójico que resulte, conservadora, en la medida en que se considera a todo lo existente -lo real- como manifestación del espíritu absoluto -racional y necesario-¹¹.

Esta falta de explicaciones, de propósito y de rupturas en esa historia omniabarcante serían para Eliade la causa de la angustia, el pesimismo y el nihilismo -o

⁸ Esta concepción del historicismo contrasta con la que criticará Rosenzweig, como veremos más adelante. El pensador judío, partiendo de Hegel y von Ranke, señalará que el historicismo niega el progreso y afirma que todas las épocas son iguales a ojos de Dios, pretendiendo conocer el pasado tal como ha sido en lugar de concebir la historia desde el punto de vista del espíritu, como sucede en la consideración pensante de la historia que propone Hegel.

⁹ Baste el siguiente fragmento como ejemplo de la tesis que sostiene Eliade sobre Hegel y como explicación de lo que el pensador rumano considera como historicismo: “¿Cómo podía Hegel saber lo que era necesario en la historia y lo que, por consiguiente, debía ocurrir exactamente tal y como se había producido? Hegel creía saber lo que el espíritu universal quería. No vamos a insistir aquí sobre la audacia de esta tesis que, a fin de cuentas, anula precisamente lo que Hegel quería salvar: la libertad humana.” (Eliade, 2024, 169-170)

¹⁰ Además, con los cambios políticos que se dieron tras la muerte del propio Hegel, algunos encontraron en su pensamiento la base para el desarrollo del discurso nacionalista en la segunda mitad del s. XIX, aun sin haber sido él mismo expresamente nacionalista. (Navarrete, 2015, 127-130)

¹¹ Con esto nos referimos al punto de vista del fenomenólogo -este uso del término no está vinculado con la corriente filosófica conocida como fenomenología, que se desarrollará en el s.XX- descrito en la *Fenomenología del espíritu*: nosotros, como observadores, y nuestras instituciones (Derecho, familia, Estado), somos la culminación de la historia. No obstante, hay que tener en cuenta las repercusiones que tuvo la obra de Hegel en los años inmediatamente posteriores a su muerte, a saber, el surgimiento de la izquierda hegeliana, siendo conocido el intento de la monarquía prusiana por desterrar su influencia de la universidad promoviendo sin éxito -a juzgar por las expectativas y anotaciones de algunos de los asistentes a sus clases, como Kierkegaard o Engels- a un Schelling ya anciano. Cabe destacar, por otra parte, que la obra *Las edades del mundo* de Schelling influyó decisivamente en la concepción tridimensional del tiempo de Rosenzweig.

la recuperación del *amor fati* como valor heroico- de las sociedades en las que el historicismo es dominante. De igual modo, subraya el autor, el desarrollo de una visión así es propia de pensadores que no han tenido que sufrir el “terror continuo” (Eliade, 2024, 174) de la historia -todos los autores que vincula con el historicismo son alemanes-, frente a otros autores provenientes de la periferia de Europa o del resto del mundo. No obstante, esta afirmación puede ser discutida a partir del hecho de que pensadores como Fichte o Hegel, entre otros destacados idealistas, escriben en una época en que su Estado había desaparecido -el Sacro Imperio se disuelve en 1806- y en la que los pueblos germánicos se vieron invadidos por las tropas napoleónicas; escriben en un contexto de guerra y de crisis de la nación alemana, frente a la triunfante Francia postrevolucionaria -que algo supo del Terror, llegando a darle este nombre a uno de los periodos posrevolucionarios-. Así pues, a propósito de esto, resulta importante no caer en esencialismos¹² a la hora de trabajar sobre cuestiones de historia: ni el centro ha sido siempre el centro, ni la periferia siempre ha sido periferia. Centro y periferia son posiciones respecto a una actividad, un movimiento, el del desarrollo -siempre desigual- de las fuerzas productivas en el marco de las sociedades de clase y, en ningún caso, el ser periferia en un determinado momento histórico implica quedar al margen de la historia, aislada del resto de sociedades (Wolf, 1982, 359).

En cualquier caso, y en términos más actuales, la vivencia y la lectura del tiempo no se dan del mismo modo en el centro del mundo que en la periferia. Podríamos sugerir, más allá de lo que plantea Eliade, que tampoco dentro de una misma sociedad se vive el tiempo de manera homogénea, si bien el lenguaje *civilizatorio* del autor rumano nos impide extraer esa conclusión de su propuesta. El tiempo no es único, entonces, para toda la humanidad, lo que nos hace pensar en que no toda la cuestión se reduce a lo estrictamente cronológico, cosmológico u objetivo desde el punto de vista científico-natural.

Tampoco el propio Eliade escapa a la ubicación de su saber en un lugar y tiempo concretos, pues la única solución, el único modo de hacer soportable la existencia histórica que concibe es la fe que el judeocristianismo, como lo llama, introduce en la experiencia religiosa. La fe, para Eliade, permite conciliar la libertad personal con el

¹² Esta actitud es habitual en el trabajo de Eliade, especialmente en lo referido a las naciones, como hemos referenciado previamente al hablar de su lenguaje *civilizatorio*. Este esencialismo no parece algo arbitrario, si bien entrar a hablar de la influencia de sus simpatías políticas sobre su el conjunto de su obra nos desviaría considerablemente de nuestros objetivos.

tiempo lineal dotado de significado metahistórico en la medida en que, emancipando al ser humano de la naturaleza, permite “intervenir en el estatuto ontológico mismo del universo” (*ibid.*, 184), una vez que se ha salido del paraíso arquetípico del hombre arcaico, pudiendo así el hombre moderno soportar el terror que le produce la historia. Este proceso de intervención en el mismo universo es, de manera más concreta, la posibilidad de intervención en nuestro propio universo mediante la transformación de las coordenadas desde las que lo comprendemos. El judeocristianismo -junto al islam, podríamos añadir- es, como ya sostuvo A. D. Nock en *Conversion* (1933), un proceso de *metanoia*, una religión que exige, por las doctrinas que sostiene, el abandono de las creencias que son incompatibles con aquellas, al modo de las escuelas filosóficas, lo que nos deja también entrever que los caminos de ambas disciplinas son, aunque que le pese a cierta modernidad, inseparables¹³. Podemos decir esto en la medida en que la filosofía anticipa el milagro de la Revelación, a saber, el cumplimiento de la promesa de la creación: la puesta en relación de los elementos que estaban aislados en el Antemundo, en el momento de la Creación, es la que nos permite entender aquella como “estando ahí”, ocupando así el lugar del concepto filosófico de verdad, y también su dirección -en la que la filosofía ve un signo- hacia la Redención (Rosenzweig, 2021, 134).

2.1 La alargada sombra del modelo arquetípico. Un ejemplo

Esta concepción de lo sagrado y, por consiguiente, de las hierofanías, como algo ajeno al tiempo, como una ruptura del mismo, ha tenido un impacto considerable en el abordaje que han hecho de la cuestión los estudios de ciencias de las religiones, como apuntábamos al inicio de este capítulo. En este sentido, incluso alguien tan alejado de las simpatías de Eliade como Ernesto de Martino sostendrá que lo sagrado, ya sea bajo la forma del mito o bajo la del ritual que lo recrea, está en cierto modo fuera del tiempo -de Martino desarrolla en este contexto el concepto de *presencia*-, y en el mito se presenta un

¹³ Como explica el propio Rosenzweig: “A la teología no le es lícito rebajar a sirvienta a la filosofía, pero tan humillante como eso es el papel de asistente que la filosofía acostumbra reciente y últimamente a asignar a la teología. Como se explica en la citada introducción [la del segundo tomo de *La Estrella*], la auténtica relación entre ambas ciencias renovadas es fraternal y debe llevar incluso a la unión de ellas en la persona de cada uno de sus cultivadores. Los problemas teológicos quieren ser traducidos a lo humano, y los humanos, abiertos a lo teológico.” (Rosenzweig, 1989, 67).

problema ya resuelto, dando lugar a un arquetipo que se repite en todo lo real. La presencia, considerada por él y por otros estudiosos como Petazzoni como un pilar fundamental de la autonomía de lo religioso frente a otras disciplinas, es la que nos hace ser lo que somos hoy, atendiendo al proceso histórico y a las necesidades por las que la conciencia social humana ha creado unas determinadas potencias divinas y se ha autodeterminado como situado frente a unas en lugar de otras. Esta presencia, que, como lo sagrado, dota de sentido a nuestras vidas, es la que de este modo nos hace trascender la estricta vitalidad humana -entendida en un sentido no estrictamente biológico-, permitiendo un ulterior desarrollo de las facultades humanas -la cultura, por contraposición a la naturaleza-.

Sin embargo, esta presencia está lejos de ser algo dado o innato. Por el contrario, para de Martino está amenazada -lo que llama *situación inicial*- por el continuo cambio en las condiciones históricas, que nos puede poner en contextos de esfuerzo intenso como sociedad. Este cambio continuo podría llevar a que, en cierto punto, una cultura no pudiera responder más a las exigencias de la vida humana, retornando a un estado de animalidad. De igual modo, esto es lo que hace que sea necesario un proceso que denomina deshistorización -aproximación castellana al original italiano *desistorizazione*, y que remite al mito arquetípico del hombre arcaico eladiano y a su *desvalorización del tiempo*-, que es la suspensión temporal de la historia a fin de ponerla en un tiempo determinado, recuperando ese estar en la historia a través del mito y el rito. En estos habría una resolución original -lo que de Martino llama *situación final*, que es la redención de la angustia original- de determinados problemas a la que habría que regresar siempre que estos surgieran, permitiéndonos esto reanudar la marcha de la historia¹⁴, o dicho a la manera de Eliade, soportar el terror que esta nos produce. Este ejercicio es, en suma, el ejercicio del magismo que relata a lo largo de *El mundo mágico* (1948), y que vincula a tiempos primitivos. Así pues, de Martino pone en la religión -también en la actualidad- la responsabilidad de mantener “humana” a la humanidad, de una manera acorde al desarrollo que hará Gramsci -de gran influencia sobre de Martino- acerca del papel de la

¹⁴ Este sentido del magismo como *distinción* entre el ser humano y la naturaleza es explicado de manera nítida por el propio de Martino en las siguientes líneas: “[...] la resistencia del ser-en-el-mundo a la disolución del mundo genera, en primer lugar, la representación y la experiencia de un “más allá” peligroso de las cosas y los sucesos, de una tensión y fuerza de éstos, de una multitud de oscuras posibilidades que atormenta su horizonte, y en segundo lugar, la representación y la experiencia de un orden pragmático, ritual, en virtud del cual explorar, expresar y dominar ese más allá, detener el proceso de disolución, decidir la objetividad en crisis y mantener así en un plano definido el orden del mundo.” (De Martino, 2004, 184-185)

cultura. Desde esta propuesta, es el ser humano el que ha de crear, como fruto de su voluntad organizada socialmente, las condiciones que lo hagan propiamente humano, alejándolo así de la naturaleza, identificada con la nada o la muerte. En esta concepción subjetivista la cultura no es el producto del funcionamiento de una determinada forma social, sino el elemento que la determina, respondiendo a unas determinadas necesidades históricas¹⁵.

Lo que hemos planteado hasta ahora ha sido pues, la tensión entre dos maneras de concebir el tiempo -la arcaico-mítica y la moderna-histórica- que abocarían, por el desgaste dado por el devenir de nuestras sociedades y su alejamiento de los puntos en que estas se originaron, a dos callejones sin salida: el ser humano parece obligado a elegir entre el olvido y la desesperación. El objetivo de nuestro trabajo será, en lo que sigue, comprobar si esas dos son las únicas vías a las que se ven empujadas las perspectivas religiosa y temporal, o mundana, de la existencia del ser humano.

3. Temporalidad y redención

En este punto, tras haber explicado algunos de los aspectos fundamentales de la cuestión, es donde podemos volver a la propuesta de Franz Rosenzweig que anunciamos en la introducción. En el caso de Rosenzweig hay que hacer una mención especial, a propósito de lo comentado sobre la fe como *metanoia* en Eliade, y es que aquel era judío, sí, pero, según la versión tradicional de la historia contada por N. N. Glatzer, lo fue tanto por nacimiento como por decisión propia (Glatzer, 1967, XVI-XX). Una vez terminados sus estudios universitarios, en el verano de 1913, y teniendo en cuenta su trasfondo

¹⁵ Sobre esto dirá el propio Gramsci lo siguiente, de especial interés para lo que estamos presentando: “*Para evitar el solipsismo [esto es, afirmar la creación del mundo por el pensamiento] y, al mismo tiempo, las concepciones mecanicistas implícitas en la concepción del pensamiento como actividad receptiva y ordenadora, hay que plantear la cuestión “historicísticamente”, y, del mismo modo, poner en la base de la filosofía la ‘voluntad’ (en último análisis, la actividad práctica o política), pero una voluntad racional, no arbitraria, que se realice en cuanto corresponde a necesidades objetivas históricas, es decir, en cuanto esa voluntad es la historia universal misma en el momento de su actuación progresiva; si esta voluntad está inicialmente representada por un solo individuo, su racionalidad queda documentada por el hecho de que sea acogida por el gran número, y acogida permanentemente, o sea, convirtiéndose en una cultura, en un “buen sentido”, en una concepción del mundo con una ética concorde con su estructura en una cultura, en un “buen sentido”, en una concepción del mundo con una ética concorde con su estructura [...]. Creador también en el sentido de que enseña que no existe una “realidad” por sí, en sí y para sí, sino en relación histórica con los hombres que la modifican, etcétera.*” (Gramsci, 2013, 435-436)

familiar asimilado en la Alemania del momento y una conversación con su amigo Eugen Rosenstock-Huessy, Rosenzweig se plantea convertirse al cristianismo, como lo había hecho años atrás el propio Rosenstock, tras una conversación con este. Sin embargo, en octubre de ese año, tras participar también de la celebración de Yom Kipur en una sinagoga de Berlín, habría desistido de convertirse al cristianismo, abrazando sin reservas la vida judía.

No obstante, este relato de Glatzer parece contradecirse con algunas de las cartas del propio Rosenzweig, en las que más que a una experiencia de fe se refiere a la toma de conciencia del papel del cristianismo y del judaísmo en el mundo, sobre todo en lo referente al acceso a Dios no solo a través de revelación, sino también de la creación. Dicho de otro modo, Rosenzweig llega a la convicción -que hacía imposible su conversión- de que el mundo debe, aún hoy, ser redimido por medio de la acción del amor, y de que el judaísmo tiene que prevenir al cristianismo frente al olvido de este todavía-no de la redención (Navarrete, 2017, 123 y ss.). Lo destacable de esto es que dio lugar en Rosenzweig a un proceso de desencanto gradual respecto a la política en general y, en particular, respecto de Alemania, sumida en aquellos años en un proceso de degradación del Reich. Rosenzweig continuó revisando su *Hegel* hasta 1917, año en que comenzó a escribir *La Estrella* (Navarrete, 2015, 121-122). Esto hace que la frontera entre el “primer” y el “segundo” Rosenzweig no sea tan drástica como señala el relato de Glatzer sobre la conversión, que en consecuencia olvida la notable influencia del “primer” Rosenzweig (el de *Hegel*) sobre el “segundo” (el de *La Estrella*). En cualquier caso, el pensador alemán se convertirá en un *baal teshuvá*, que podríamos traducir como “retornado” o “arrepentido”. De igual modo, se alejará progresivamente del hegelianismo -sin renunciar del todo a su influencia- en busca de una reflexión más afín a sus raíces judías, por lo que decidió profundizar en su estudio del judaísmo con Hermann Cohen. Con Cohen tendrá, por otra parte, notables desacuerdos a causa del neokantismo de este.

Nótese también el detalle de que *La Estrella*, al igual que otras obras notables de la filosofía alemana contemporánea (como *Historia y conciencia de clase*, de Luckács), se escribe en un periodo que, como aquel en el que escribieron Hegel y Fichte y al que nos hemos referido anteriormente, la crisis política del Estado alemán, había llevado prácticamente a la descomposición del mismo y a la proclamación de la siempre frágil República de Weimar. En el caso de estos, por la invasión de las tropas napoleónicas, en el de aquellos, por el auge belicista y la posterior derrota -y caída de la monarquía- en la

Primera Guerra Mundial, así como la llegada de la oleada revolucionaria que recorrió el continente europeo en aquellos años, desde Rusia hasta España. Casualidad o no, lo cierto es que los contextos en los que nuestras instituciones y costumbres se ven cuestionadas son aquellos que nos obligan a replantearnos las formas en las que convivimos y nos relacionamos con el mundo que nos rodea, así como el modo en que lo comprendemos.

La reflexión de Rosenzweig posterior a su etapa hegeliana comienza con la constatación de un hecho: la totalidad no es vivible, ni la vida totalizable. La experiencia en las trincheras de los Balcanes durante la Primera Guerra Mundial le hizo comprobar esto de primera mano. La aspiración de los Estados a imponerse sobre los otros y a anteponerse a la vida humana, sacrificándola, era, para Rosenzweig, la culminación del idealismo -al que tendía toda la filosofía- que había dominado las distintas parcelas de la cultura durante todo el siglo anterior. Tal será la conclusión a la que llegará en su carta a Rudolf Ehrenberg del 18 de septiembre de 1917 que después se conocerá como *La célula originaria* de *La Estrella*, junto a la constatación de la perversidad inherente a la política. Podemos ver también en esta reflexión de Rosenzweig un anticipo de lo que serán los totalitarismos de las décadas posteriores, si bien su temprana muerte en 1929 le impidió ver confirmada -de nuevo- su tesis.

Su proyecto será, dicho en pocas palabras, la destrucción de la totalidad y la puesta en relación de los elementos que la conforman, y a estas tareas dedicará el primer y el segundo tomo de *La Estrella de la Redención*, respectivamente. No obstante, esta descomposición de la totalidad, de lo que Nietzsche llamaba Dios -la totalidad-, lejos de ser una negación del mismo, supone su propia afirmación como verdadero. La totalidad, el Uno, o el espíritu absoluto, no deja lugar a la existencia de la otredad, sino que esta es absorbida por aquel, y todo pasa a ser una expresión del Uno¹⁶. El origen de este Uno reside, para el pensador alemán, en la respuesta que da la filosofía a la angustia que siente el hombre ante la muerte, como señalamos en la introducción, que hace que trate de asegurar la vida por medio de conceptos, tomándola en su totalidad aquí y ahora, y privándola de su movimiento, de su temporalidad y de su eventual final, lo que también equivale a despojarla de sí misma, señala Rosenzweig. El pensador alemán, en cambio,

¹⁶ Y frente a esta unicidad del Ser de la vieja filosofía en la que la verdad se posee por necesidad, nos parece relevante destacar la actitud respecto a la filosofía que se deriva del nuevo pensamiento de Rosenzweig, en el desarrollo que del mismo hará Levinas, al decir que es “un matorral de dificultades en donde nada garantiza el logro de la presa” (Levinas, 1997, 55), siendo esta presa la verdad, que no es aprehendida, sino deseada.

nos invita a permanecer en la angustia de lo terrenal, permaneciendo en ese miedo a la muerte, la cual funge como “condición de posibilidad para toda experiencia”, y sirve como modelo de la implicación de aquel que experimenta con su experiencia, en el instante en que esta acontece (Jasminoy, 2017, 75). Es significativa también la ruptura que esta propuesta supone, por la vinculación que hace el pensador alemán entre experiencia y facticidad, con la división entre sujeto y objeto a partir de la cual la filosofía había organizado sus sistemas desde los tiempos de Descartes. De acuerdo con esta (vieja) filosofía (moderna), el Ser-Uno, que aquí es la conciencia -el sujeto-, tenía que organizar de manera unilateral una realidad que sería informe -el objeto- por medio de los conceptos elaborados por aquel, siendo los primeros de esta lista, precisamente, el sujeto y el objeto¹⁷. La facticidad, como realidad protofenoménica, es experimentada de manera fragmentaria -como Dios, hombre y mundo- con anterioridad al pensamiento que la unifica, elaborándola como experiencia a partir del reconocimiento de la interrelación de sus fragmentos (Jasminoy, 2017, 81-82).

El más destacado de estos conceptos del viejo pensamiento sería, sin duda, el de sustancia, que pretende sustraernos del movimiento intrínseco de la vida hacia la muerte, matándonos en vida. Esta actitud habría sido característica del sentido común enfermo, y particularmente de los filósofos a lo largo de la historia -lo que llama *filosofía pagana* (Rosenzweig, 2021, 315)-, y solo tras una larga convalecencia – a pesar de los tormentos de la Primera Guerra Mundial, o quizá a partir de ellos- se podía empezar a vislumbrar un nuevo surgimiento del sano sentido común, o del nuevo pensamiento.

Antes de pasar a tratar lo abordado en *La Estrella*, es conveniente hacer un excursus en torno a *El nuevo pensamiento*, un ensayo en el que Rosenzweig elabora de una manera más condensada aspectos planteados en *La Estrella*, y en el cual se pueden comprender mejor los motivos de esta tras haberla leído. Hablar de *El nuevo pensamiento* en la obra del pensador alemán es plantear la cuestión del método en su sistema, pero vaya por

¹⁷ Como señala el propio Jasminoy al final de su artículo: “*La experiencia, para Rosenzweig, se da como un acontecimiento correlativo. No lo es sólo de objetos de experiencia, sino que se refiere siempre a la correlación entre el modo en que me experimento a mí mismo y la experiencia de aquello que se me da en los distintos modos en que se me da: la facticidad ideal de los elementos, el milagro de la realidad efectiva, la tendencia intrínseca del ser a su acabamiento total. Cualquier experiencia posible, por ese carácter correlativo, se despliega en un determinado ámbito temporal según las coordenadas de pasado, presente y futuro. [...] Así, el conjunto de las experiencias cognoscitivas se vincula al pasado, el conjunto de las experiencias interpersonales, al presente, y el conjunto de las experiencias de transformación del mundo, al futuro. Por eso habla Rosenzweig de Creación, Revelación y Redención, que deben entenderse como las experiencias que hemos llamado fundamentales y que condensan los caracteres temporales y la extensión propia de todo el ámbito experiencial del que son correlativos.*” (Jasminoy, 2017, 98-99)

delante que no hablamos de un método totalizador, al modo de los sistemas filosóficos - que han convertido al yo en la esencia del mundo (Rosenzweig, 2022, 91), que, como toda esencia, es inevitablemente tautológica (Rosenzweig, 1989, 52)-, sino discursivo, temporal: es la fluidez del hablar frente a la rigidez del pensar filosófico¹⁸. En el nuevo pensamiento ya no se trata de desvelar las cosas tal como son, *propiamente*, sino de narrar cómo se viven, *realmente* (Rosenzweig, 1989, 57).

Esto nos obligará a replantearnos ciertas cosas, de las que, sin duda, la más destacable es la introducción de la temporalidad en el pensamiento -o del pensamiento en la temporalidad-. Rosenzweig parte de que la cosa no es mera apariencia, sino algo experienciable en el torrente, cambiando el centro de nuestra atención del sustantivo al verbo (en alemán “*Zeitwort*”, literalmente tiempo-palabra). El cambio se nos aparece así como inevitable, no podemos apropiarnos de él, y en esta temporalidad el presente se convierte en el único tiempo en el sentido más temporal del término, es decir, como tiempo que acaece por sí mismo. El presente es el único tiempo que acaece, como encuentro con el mundo, mediante el que damos ocasión a una unión redentora (Rosenzweig, 2021, 268). Solo así es posible la Redención en cualquier momento, quizá hoy, quizá mañana... pero aún no.

Teniendo en cuenta este método narrativo, podemos ver cómo en cada una de las tras partes en que se divide el primer tomo de *La Estrella* Rosenzweig desarrolla una propuesta en la que ninguno de los elementos del sistema puede ser reducido a un concepto o momento fijo. De este modo, ni Dios puede ser reducido a la naturaleza, ni el mundo a la lógica (lo real a lo racional, contra lo que afirmaba Hegel), ni la actualidad del ser humano a la ética (Rosenzweig, 2021, 39). Estos tres elementos serían los fundamentales de la existencia, y serían irreducibles entre sí, si bien la experiencia humana de la temporalidad -la Ruta, en términos del autor- nos lleva a experimentarlos, a vivirlos, de manera conjunta, rompiendo de este modo con el Uno de la tradición filosófica, en la medida en que hacemos experiencia de ellos como irreducibles entre sí y, sin embargo, en relación recíproca. Cada elemento es Uno, ese elemento irreduciblemente uno, singular, y sin embargo los tres Uno se relacionan entre sí para dar lugar a que Todo sea en (cada) Uno. La posibilidad de vivirlos de manera conjunta

¹⁸ En palabras del pensador de Kassel: “*El pensar es intemporal, quiere serlo; de un golpe pretende abrir mil asociaciones; lo último, la meta, es para él lo primero. Hablar es algo ligado al tiempo y alimentado por él; no puede ni quiere abandonar ese suelo nutricio suyo; no sabe previamente cuándo va a actuar; deja que sea el otro quien le dé la señal para ello.*” (Rosenzweig, 1989, 62)

responde no tanto a que Dios, hombre y mundo compartan una misma naturaleza subyacente a los tres, sino a su “recíproca visibilidad” (García Baró en Rosenzweig, 2021, 15). No obstante, esta ruptura del Uno-Todo no se hace en pro de absolutizar la Nada, sino que, al contrario, y como ya hemos señalado, Rosenzweig comprende la nada como determinada, esto es, como *la nada de algo* concreto y no en sí misma, poniendo como ejemplo -en línea con Cohen- para entender esto el diferencial en matemáticas (Rosenzweig, 2021, 47). En este sistema cada uno de los elementos ocupa un lugar temporal. Dios creó (pasado), se revela (presente) y redimirá (futuro). Creó el mundo y, dentro de él, al ser humano, al que se revela y a través del cual redimirá el mundo. Los tres elementos fueron, son y serán: el tiempo no tiene que ver con cada uno de ellos por separado, sino con sus relaciones.

3.1 Ser nombrado como ser en el tiempo

Uno de los elementos clave en este reconocimiento de lo otro lo ofrece el nombre, afirma el pensador judío, pues la carga de las palabras, de los nombres comunes, nos permite conocer el mundo en su temporalidad, más allá de lo estrictamente concreto y actual. El ser nombrados con el nombre propio¹⁹ (el “¡Abraham, Abraham!” con el que Dios llama al patriarca, y al que este responde con el célebre “¡Heme aquí!” en Gn 22, 1) nos saca de las leyes del mundo, de la cosificación y del ocultamiento tras el Él impersonal y objetivador y tras conceptos al margen de la temporalidad (Rosenzweig, 2021, 202-203), introduciéndonos en ese instante que, para ser eterno, se ha de regenerar constantemente, como veremos más adelante. Ya se había visto también en el relato de la Creación, en la que Dios no creó el mundo a partir de la nada absoluta, desde un caos arbitrario, sino que va dando nombres a las cosas “a partir de un caos acuático” (Ferrer Costa en Seijas (dir.), 2014, 631), de la indistinción (Gn 1, 1-2), que sería la nada del mundo, carente entonces de fundamento y, por ello, tanto más milagroso, pues se origina

¹⁹ El nombre común alude, dice Rosenzweig, a aquello que es designado por primera vez y lo acompaña siempre en su movimiento, no a la manera de la esencia (Rosenzweig, 2022, 100). El nombre propio, por su parte, se refiere a aquello que ya fue designado por primera vez y que “le cuelga de una manera tan «exterior» que aquel solo vale ya como testimonio de que al hombre lo circunda un *afuera*.” (Rosenzweig, 2022, 113). Dicho con otras palabras, designa aquello que ya puede ser cosa o género, “sino que porta consigo su aquí y su ahora” (Rosenzweig, 2021, 214).

fuera de sí mismo y de sus propias leyes (Garrido Maturano, 2017, 444), y lo hace de manera continua, renovando la Creación a cada instante. Para Rosenzweig es el nombre el que distingue, por su fuerza, al ser humano de la naturaleza, haciéndolo *realmente* humano. Por supuesto, no se refiere a hacerlo humano de una manera esencialista, no habla de algo que nos haga *propiamente* humanos -en el sentido en que los filósofos usan el término “propiamente”- (Rosenzweig, 2022, 114-115). La respuesta a la llamada de Dios supone un segundo nacimiento, al mismo tiempo que es la garantía de la existencia de Dios, pues si no diéramos una respuesta a nuestra propia invocación no serían posibles ni la Revelación ni la Redención. El nombre, además de distinguirnos, también nos hace (ser) tiempo, ya que todo nombre es una extensión de otro antiguo, una extensión que vincula lo singular con lo general. Esta confianza en el lenguaje como elemento distintivo de la humanidad le hará ir a contracorriente de muchos pensadores de su tiempo, que por vincular el lenguaje a un pensamiento basado en el ser han acabado deviniendo en una suerte de misticismo incommunicable²⁰, destacando notablemente la figura de Heidegger. Este camino, señala el pensador alemán, era el que había seguido la filosofía idealista - desde el lugar de *raíz común* que le daba Kant como confirmación del método del pensar, lo que sería una manifestación de lo Absoluto para el pensador de Königsberg- en su divinización del arte (cfr. *KrV* A15-B29, en Rosenzweig, 2021, 172-173), cuando este es el lenguaje de lo previo a la Revelación, es decir, de la Creación²¹, y como tal, es histórico.

²⁰ Sobre este aislamiento -o incommunicación- del sujeto en Heidegger, y lo que lo distingue de la relacionalidad en Rosenzweig, dice Navarrete que la del *Dasein* “es una existencia aislada en su relación con el ser, desprovista de toda otra relación, ni siquiera sabemos si de naturaleza ética [...], con otros *Dasein*; por el contrario, lo propio del sí-mismo de Rosenzweig es que su existencia en cuanto tal no se da sino como relación con y apertura a lo otro de sí no solo el Dios, sino también los otros seres humanos, los cuales, como otros sí-mismos, representan el mundo, y de cuya existencia el *Selbst* se responsabiliza para responsabilizarse así, justamente, de la existencia del propio mundo, y en último término de su redención.” (Navarrete en Villacañas et. al., 2021, 198). También nos parece relevante al respecto el apunte que hace Levinas en *Totalidad e infinito*: “En Heidegger ciertamente, la coexistencia es planteada como una relación con otro, irreductible al conocimiento objetivo, pero reposa también, a fin de cuentas, en la relación con el ser en general, en la comprensión, en la ontología. De antemano, Heidegger plantea este fondo del ser como horizonte en el que surge todo ente, como si el horizonte y la idea de límite que incluye y que es propia de la visión, fuesen la trama última de la relación. Además, en Heidegger, la intersubjetividad es coexistencia, un nosotros anterior al Yo y al Otro, una intersubjetividad neutra. El cara-a-cara, a la vez, anuncia una sociedad y permite mantener un Yo separado.” (Levinas, 1997, 91)

²¹ Y en esta función de expresar la Creación tendrá la poesía un lugar privilegiado, de ahí sus trabajos sobre Yehuda Halevi. Como señala E. Taub: “La poesía es el arte más vivo, que no sólo se caracteriza por el espacio, dimensión privilegiada de las artes plásticas y por el tiempo, dimensión privilegiada de la música, sino por la interacción entre ambas, y en ninguna también.” (Taub en Borovinsky et. al., 2015, 158). Un análisis más detallado de la relación entre las artes y la temporalidad resultaría necesario para tener una visión integral de la concepción rosenzweigiana del tiempo o para extraer nuevas lecturas sobre la misma, y emplazamos aquí a hacerlo a quien lo lea y quiera, si no lo hacemos nosotros mismos en un futuro.

Volviendo a la centralidad de nuestra respuesta a Dios, podemos ver que Dios necesita del reconocimiento del hombre para ser Él, como ocurre en los primeros capítulos del segundo Isaías. Hay, para Rosenzweig, una importancia radical del elemento relacional a la hora de concebir la tríada Dios, hombre y mundo²², coherente con el reconocimiento de su temporalidad. Esta relacionalidad se afirmará contra la autosuficiencia ahistórica del Ser. La conjunción “y” aparece como ruptura de la homogeneidad y como relación de lo diferente. De este modo la experiencia de la facticidad se impone al pensamiento (Rosenzweig, 1989, 76), como cuando en el tiempo ordinario distinguimos entre noche y día, o en el tiempo mesiánico distinguimos entre ruego y agradecimiento. El “y” es la condición de posibilidad para que cada cosa sea tal, pues lo que es lo es solo en relación, en el torrente de los acontecimientos (Bensussan, 2009, 43 y ss.).

También cabe señalar que el “y”, que podría ser leído -a la manera hegeliana- como síntesis del “sí” y el “no”, no es para Rosenzweig ni el origen de un movimiento dialéctico potencialmente infinito, ni tampoco lo considera una fuerza impulsora de la manera en que cierta escolarización de Hegel ha organizado la tríada tesis-antítesis-síntesis, que se extendería hasta el infinito²³. La Redención es el final de la tríada que forma junto a la Creación y la Revelación, y todas ellas suceden en el tiempo del Día del Mundo del Señor (Rosenzweig, 2021, 111-114; 291-292), es decir, en el tiempo concreto: solo se dan una sola vez. Tampoco tiene la Redención, señala el pensador de Kassel, un puesto privilegiado sobre las otras dos, sino que mantiene la misma relación que estas con el principio del que surgen.

²² Baste el siguiente como ejemplo de esto, de entre muchos que dio el autor: “*Hablar del mundo quiere decir: hablar del mundo que es nuestro y de Dios. Solo en la medida en que se convierte en ambas cosas - y ni una sola palabra es pronunciada en el mundo sin que le acontezca esta conversión-, solo en la medida, por tanto, en que se convierte en mundo del hombre y de Dios, solo en esa medida se convierte en mundo.*” (Rosenzweig, 2022, 104)

²³ El propio Rosenzweig se encarga de ser lo suficientemente nítido sobre este asunto para no dejar margen a la duda: “*Ahora bien, como para lo más fundamental de nuestra concepción es la originariedad por lo menos equivalente del No respecto de la que posee el Sí, o la facticidad de la Revelación, del mismo valor como tal que la de la Creación, la consecuencia ha de ser que nuestra síntesis, el Y, recibirá un significado completamente distinto. Precisamente porque la tesis y la antítesis tienen que ser ambas creadoras de suyo, la síntesis misma no cabe que sea creadora. Sólo le cabe extraer el resultado. Es realmente nada más que el Y, nada más que la clave de la bóveda -levantada, por lo demás, sobre pilares propios-. Así que tampoco puede volver a convertirse en tesis.*” (Rosenzweig, 2021, 260-261)

3.2 La geometría (o no) del tiempo

En esta importancia de la conjunción “y” es en la que podemos encontrar y comprender el vínculo entre el calendario litúrgico y el natural, entre el tiempo mesiánico o extraordinario y el cronológico u ordinario. Retomando a Eliade, cabe señalar su consideración sobre la vivencia del judaísmo en la historia, interviniendo Yahvé continuamente sobre esta, para que el pueblo de Israel no se separase definitivamente de Su camino. De este modo, los acontecimientos históricos poseen para el judaísmo una significación religiosa que también heredó el cristianismo (Eliade, 2024, 122-123). Ya no se huye de la historia para *ser* arquetípicamente, reproduciendo los ejemplos de los mitos, como ocurría en las sociedades tradicionales²⁴, sino que la revelación de la divinidad se da en el tiempo festivo, es decir, en momentos específicos, como en el *Shabbat* o en los Días Tremendos -siendo este último el nombre dado por los judíos sefardíes a los días de Año Nuevo y Yom Kippur-. Es a esta relación, que hace posible el acaecer del propio tiempo mediante la introducción del ritmo que marcan la celebración de la liturgia y de las fiestas, de la alteración de lo homogéneo y la introducción de la eternidad en el tiempo (Rosenzweig, 2021, 127), a la que dedicaremos buena parte de lo que resta de trabajo.

Cabe comenzar hablando sobre esta distinción que hemos señalado entre tiempo ordinario y extraordinario a fin de establecer los términos de la exposición. Cuando hablamos de tiempo ordinario, cronológico, hablamos del tiempo en el sentido habitual en el que lo solemos comprender desde Aristóteles: “El tiempo es el número del movimiento según el antes y el después” (*Fís.*, IV, 219b 1-2). Para el Estagirita el movimiento del presente -que no identifica con el movimiento espacial, “movimiento” es un término equívoco- es lo que le da continuidad o antero-posteridad (Vidal Arenas, 2015, 328) al tiempo en su sucesión. En esto se ve la relación con el espacio, siendo el movimiento del punto el que da su continuidad a aquel en su extensión. Nótese que en esta concepción el tiempo acontece por algo externo a sí, y no por sí mismo. En ambos

²⁴ Sobre esto se pregunta lo siguiente el pensador rumano: “*Los primitivos no siempre se sentían inocentes, pero intentaban volverlo a ser por la confesión periódica de sus faltas. ¿Es lícito ver, en esta tendencia a la purificación, la nostalgia del paraíso perdido de la animalidad? ¿O es más bien menester percibir en ese deseo de no tener «memoria», de no registrar el tiempo y de contentarse sólo con soportarlo como una dimensión de la existencia -pero sin «interiorizarlo», sin transformarlo en conciencia-, la sed del primitivo por lo «óntico», su voluntad de ser, como son los seres arquetípicos, cuyas acciones reproduce sin cesar?*” (Eliade, 2024, 108)

casos se trata de presentes continuos, aunque también se den entre un antes y un después, siendo el ahora el límite que nos permite distinguirlos a ambos, un accidente del tiempo, pero no tiempo como tal²⁵. Este tiempo es homogéneo y lo clasificamos u ordenamos de forma abstracta en segundos, minutos, horas, días, años y siglos, cada uno de ellos dividido en porciones o subunidades exactamente iguales, cualitativamente indistinguibles las unas de las otras, y en una sucesión continua e ininterrumpida. El tiempo extraordinario, o, por decirlo a la manera de Rosenzweig, mesiánico, es un tiempo que queda al margen de los eventos cronológicos, que no es simplemente una unidad de medida del movimiento en el espacio, como un recipiente, sino que tiene existencia por derecho propio. Este tiempo es uno en el que las fronteras rígidas entre pasado, presente y futuro en la manera en que los solemos concebir quedan diluidas, dándose de manera *real* la relación entre las tres dimensiones del tiempo y dándose así, de acuerdo también con el sistema expuesto en *La Estrella*, la relación entre Creación, Revelación y Redención en que, según Rosenzweig, consiste lo real.

Tradicionalmente, y como hemos visto al hablar de Eliade, el tiempo se ha tendido a concebir o bien de manera lineal, o bien al modo de un círculo, pero en cualquier caso siempre como una figura espacial. Incluso resulta complicado pensar o hablar del tiempo sin emplear referencias al espacio, lo que nos deja casi exclusivamente el recurso al lenguaje metafórico. Rosenzweig observa este hecho, al igual que otros hicieron antes, como Agustín de Hipona, y trata de plantear de manera nítida una temporalidad que se exprese y se viva por sí misma: el tiempo como acontecimiento (*Ereignis*), es decir, no en relación al espacio o al movimiento (en el espacio), al modo aristotélico, y por tanto

²⁵ La necesidad de que el ahora sea un límite del tiempo viene dada por su concepción del movimiento, que no puede ser un continuo devenir como lo planteaba Heráclito, sino que debe ordenarse a partir de un punto de referencia. En el caso del flujo del tiempo esta referencia -este no-tiempo- es, como hemos anticipado, el ahora. (*Fís.*, V, II, 225a 16 – 226a 16). Como señala Vidal Arenas: “*Aristóteles afirma que para hablar de la existencia de algo divisible en partes deben cumplirse al menos dos condiciones: la primera es que todas o al menos algunas de sus partes deben existir; y la segunda es que estas partes existentes deben ser medida del todo, es decir, deben tener alguna extensión en el continuo al que pertenecen. Si la primera condición, por los motivos ya aducidos, no es cumplida en absoluto por el tiempo, debemos decir que la segunda, si bien no será negada cabalmente, presenta al menos serias dificultades; pues lo único perteneciente al tiempo de lo cual podemos predicar el ser, es precisamente aquello que no podemos considerar como una extensión y por lo tanto como una parte, a saber, el presente -o en palabras de Aristóteles, el ‘ahora’-.*” (Vidal Arenas, 2015, 324). La paradoja en Aristóteles es que solo el presente tiene ser, pero no lo considera tiempo, mientras que considera tiempo al pasado y al futuro, que no tienen ser. La pregunta que vertebra el artículo de Vidal Arenas, la de si existe el tiempo más allá de nuestra percepción del cambio, no tiene fácil respuesta desde estas premisas. En cualquier caso, la eternidad que el Estagirita atribuye al movimiento podría hacerse extensiva al tiempo. (Vidal Arenas, 2015, 335)

no como lugar en el que acontecen los hechos, sino como acontecimiento por sí mismo (Rosenzweig, 1989, 58).

Habida cuenta de la relacionalidad característica del sistema rosenzweigiano, cabría plantear como objeción a Rosenzweig el hecho de que trate de pensar el tiempo por sí mismo, mientras que la tradición a partir de Aristóteles ya lo pensaba -precisamente- como relación. ¿Acaso Rosenzweig piensa en el tiempo como una sustancia cuando habla de experimentarlo *por sí mismo*? Nada más lejos de la realidad, pues lo que propone el pensador judío es, por un lado, que la omnipotencia de Dios es un presagio de la Creación, toda vez que la negación de su nada -su “no”- se expresa como afirmación en lo creado – su “sí”-; por otro, que el mundo necesita ser creado y renovado, orientado por algo que esté fuera de él mismo. Cabe señalar, para no dejar lugar a dudas sobre esto, que la relacionalidad desde la que Rosenzweig piensa el tiempo no es la de Aristóteles, como veremos en lo que sigue.

Este actuar de Dios como orientación del mundo implica la relación, además de entre hombre y mundo y entre hombre y Dios, también entre mundo y Dios: esta relación entre los elementos es el devenir, el tiempo en el que el mundo intenta continuamente llegar a ser lo que es. En este sentido, es imposible separar el tiempo y mundo, de modo que Rosenzweig no absolutiza el propio tiempo cuando lo presenta, a partir de su facticidad, como un acontecimiento por derecho propio, formado por instantes en los que el mundo se renueva continuamente. Rosenzweig se separa así de la concepción kantiana del tiempo, entendido en la *Crítica de la Razón Pura* -al igual que el espacio- como condición *a priori* de la sensibilidad, pero también de la aristotélica, ya que no se puede hablar de un “antes” y un “después” del mundo creado; toda facticidad se da *en* el mundo, que está ya-ahí, y no aparte de él. En línea con esto, no será la Creación la que se ubique en un tiempo pasado independiente de esta facticidad del mundo, sino que será la propia Creación la que le dé un pasado al presente, como un estar-ahí que le precede y vincula al mundo con Dios (Garrido Maturano, 2021, 696-697).

El instante no es, por lo ya señalado, una medida abstracta y arbitraria, sino que es cada uno diferente del resto. Esto se explica porque en cada uno de ellos se vuelve a producir la Creación del mundo, y cada uno de ellos es un modo diferente de darse este evento. Así pues, frente a la tradicional homogeneidad abstracta del tiempo, Rosenzweig lo concibe a partir de su diferencia, basada en su concreción, desplegándose “como acontecer de lo que acontece” (Garrido Maturano, 2017, 442), de ahí que digamos que

acontece por sí mismo. Si no existiese esta diferencia, el instante no sería tal, pues no es otra cosa que la continua renovación -el sustento en el tiempo- de la existencia, el continuo resurgir de un instante tras el final del anterior. El instante es la temporalidad en la que se da la Revelación, pues el acto de amor es siempre -y necesariamente- presente e instantáneo²⁶, al punto de que si se proclama este amor se está hablando de algo que ya no es, como veremos más adelante. Esta es la razón por la que el mandamiento de Dios – “ámame”²⁷- solo puede ser eso, mandamiento, presencia inmediata, y no puede tomar forma de ley, a diferencia del resto de mandamientos (Rosenzweig, 2021, 204). Rosenzweig busca así separarse de modo decisivo del legalismo moral kantiano, que en su búsqueda de la autonomía se vacía de contenido y reduce el deber a la formalidad atemporal de la ley.

El “y” resulta fundamental para el ser humano y, por qué no decirlo, también para nuestro trabajo. Es la Creación la que cumple la función de “y” en la vida del hombre, dice Rosenzweig, en la medida en que une los dos momentos de su vida: el ser amado -por Dios- y el amar -el mundo- (Rosenzweig, 2021, 292). La manera en la que el hombre puede amar a Dios es a través del mundo²⁸, del cumplimiento del mandato del amor al prójimo, al indeterminado prójimo que encuentro próximo a mí. No se ama entonces, ni siquiera a nuestros seres queridos, más que en tanto que nos son lo más próximo -como podría serlo cualquier otra persona-, el más próximo representante del mundo en ese preciso instante (Rosenzweig, 2021, 248). Tampoco podemos amar a Dios por sí mismo, saltándonos el amar a lo creado, pues Él no es -ni puede ser- nuestro prójimo, sino nuestro sobreprójimo (Rosenzweig, 2021, 306). Los intentos de amar a Dios por sí mismo, forzando la venida de Su Reino, suponen caer en la tentación de intentar reducir a Dios a la temporalidad humana. Esta actitud, que Rosenzweig encuentra en diversos proyectos

²⁶ “*Toda la Revelación está bajo el gran Hoy. Hoy ordena Dios, y es hoy cuando hay que escuchar su voz. Este hoy imperativo del mandamiento es el hoy en el que vive el amor del amante.*” (Rosenzweig, 2021, 205)

²⁷ “Ámame” es la fórmula con la que Rosenzweig condensa el mandamiento que Dios dio a Moisés, el *Shemá* -“amarás a Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas” (Dt 6, 5)- junto a las tablas de la Ley en el Sinaí y señala que, a diferencia de los mandamientos recogidos en estas, no puede tomar forma de ley.

²⁸ Sobre esto, qué mejor explicación que la aportada por el propio autor: “*¿De qué otra manera podría él tener conciencia de amar a Dios al amar al prójimo? Sólo porque sabe de antemano y del modo más íntimo que el prójimo es criatura de Dios, y que su amor al prójimo es amor a las criaturas. Y ¿de qué otra manera podría tener conciencia de ser amado por Dios como ese mismo al que el ama en el prójimo, sino porque Dios creó a su imagen y semejanza lo común a él y al prójimo, o sea, que el prójimo sea como él y que, así, ambos sean hombres? Su estar creado por Dios y su ser a imagen y semejanza de Dios son en él, desde la Creación, el suelo que se puso para que se pudiera edificar encima la casa de su vida eterna en la corriente temporal, de dos sentidos, del amor a Dios y el amor al prójimo.*” (Rosenzweig, 2021, 292-293)

políticos, es calificada por el pensador de Kassel como *tiranía del Reino de los cielos* (Rosenzweig, 2021, 305)²⁹. Contra esta tiranía escribe Rosenzweig el tercero de los libros de su *Estrella de la Redención*.

Esto que hemos señalado implica que el tiempo acontece para el hombre de dos maneras diferentes, pues a pesar de que la tríada Dios-hombre-mundo forme un triángulo equilátero -como el formado por la tríada Creación, Revelación y Redención, siendo que de la unión de ambos se compone el *Maguén David* (Estrella de David) que da título a su obra-, no plantea Rosenzweig estas relaciones como una figura geométrica, sino como una figura real, en devenir, cuyos puntos representan acontecimientos reales y no ideas matemáticas (Rosenzweig, 2021, 289-290). No es igual, entonces, la temporalidad que se da entre Dios y el hombre, en la que este recibe el amor de Aquel -el presente del pasado de la Creación, que llega a la confianza en el Creador- que la que se da entre el hombre y el mundo -el presente del futuro, en tanto que “da paso al deseo, a la pregunta y el grito” (Rosenzweig, 2021, 212)-, como anticipación la unión entre ambos, esto es, la Redención. De este modo, conviven en el ser humano la temporalidad ligada a la Creación, de la tentación que nos pone Dios para redimir el mundo, con la temporalidad vinculada con la Revelación, que Dios pone en lo creado -porque, recordemos, lo está a su imagen y semejanza- (1 Jn 4, 19). Los dos tiempos, el de ser amado y el del amante, conviven de manera diacrónica -se coterporalizan, dice Rosenzweig- en el ser humano, que experimenta de manera continuada una doble temporalidad, alternándose entre amante y amado en sus relaciones con otros seres humanos. En este encuentro con lo otro halla el ser humano lo más auténtico de sí³⁰.

²⁹ Esto nos recuerda notablemente a lo señalado en 1 Jn 4, 20: “Si alguno dice: «Yo amo a Dios», y a la vez odia a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve”.

³⁰ Y es que, como señala B. Casper: “Pues yo me hallo a mí mismo en tanto me supero a mí mismo yendo más allá de mí hacia otro. [...] Sólo en tanto me libero para el don del otro que yace más allá de los límites de mi temporalizar-me sincrónico, es que me hallo también a mí mismo -es que se me permite ser en realidad yo mismo.” (Casper, 2011, 25-26)

3.3 Los tiempos del amor

El amor del amante es, como hemos señalado anteriormente, el que no puede ser dicho, por ser puro instante, puro presente. Es un amor que siempre se renueva, y nunca puede ajustarse a una norma o conceptualización³¹; carece de razones para darse, al contrario de lo que el viejo pensamiento quiso, precisamente, pensar. Si las tuviera, sería un movimiento mecánico en el que el amante, siguiendo una serie de pasos, esperaría obtener algo a cambio, desvelando así el precio y por tanto la falsedad de su amor. Es a causa de esta continua necesidad de renovación del amor y del instante que Rosenzweig dice que Dios deviene eternamente (Rosenzweig, 2021, 291). En cambio, el amor del ser amado, y por ello al amparo del amante. Este amor es eterno y fiel, durará invariante para siempre: solo puede dejarse amar, y solo puede acabar con la muerte (Rosenzweig, 2021, 195). Este es, por antonomasia, el modo en que el alma recibe el amor de Dios, y se mantiene fiel a Él una vez que su obstinación por permanecer en su sí-mismo, exteriorizada, encuentra la calma al saberse amparada por otro -la gracia de Dios-, tornándose en humildad (Rosenzweig, 2021, 194). Este ansia de perdurabilidad encuentra su satisfacción, precisamente, en el amor de Dios. Igualmente, la respuesta del ser amado al mandamiento de Dios es la confesión de amor que Aquel jamás podría efectuar sin mentir, manifestando así la perdurabilidad de su amor, de su deseo por permanecer eternamente al amparo del amado. No obstante, esta confesión de amor del ser amado implica el reconocimiento de un “antes” y un “después”, en la medida en que pone de manifiesto que hubo un tiempo en que no fue amado, en que pecó (Rosenzweig, 2021, 206-207). En este sentido, la recepción del amor de Dios, gratuito y carente de razones, permite al alma amada salir de la temporalidad homogénea y entrar de lleno en la eternidad del instante, siempre diferente, por contraste con la homogeneidad atribuida al tiempo en la concepción tradicional del mismo.

³¹ Esto es señalado con gran belleza por Rosenzweig en las líneas que siguen: “*El cumplimiento en el mundo del mandamiento de Dios no es, por cierto, un acto aislado, sino toda una serie de actos. El amor al prójimo está siempre brotando; es siempre un volver a empezar desde el comienzo; no hay decepción que lo confunda. Al contrario, necesita decepciones para no enmohecerse, para no enrigidecerse en acción organizada según esquemas, y seguir manando como agua viva. No le es lícito tener pasado y tampoco debe tener en sí voluntad alguna de futuro, un fin: debe ser por completo trabajo de amor perdido en el instante. La decepción es lo único que le ayuda a serlo: la decepción que siempre vuelve a decepcionarlo y desilusionarlo antes de la natural expectativa del buen éxito que cabe esperar por analogía con éxitos pasados. La decepción mantiene al amor en forma.*” (Rosenzweig, 2021, 245)

La irrupción del amor de Dios en el alma amada es, de este modo, un parteaguas que introduce la eternidad, el instante, en ella, viviendo ahora dicha alma entregada a ese amor -literalmente, en-amorada³²- recibido en el que halla su tan ansiada perdurabilidad³³, liberada de la vergüenza por su pecaminosidad -pasada y presente-, por la ausencia de razones del amante. Es desde este momento que el alma amada puede también amar, convirtiéndose el ser amado en hombre, y adquiriendo Dios su ser: hemos dado con la Revelación.

En un desarrollo de esta doble temporalidad se puede distinguir entre una basada en la temporalidad propia de cada elemento de la tríada formada por Dios, hombre y mundo, y otra establecida por la temporalidad en que se articulan los elementos de la tríada Creación, Revelación y Redención (Toscano, 2014, 64-65). Respecto a la primera forma de organizar la temporalidad que distinguimos en Rosenzweig, cabe señalar la especificidad disruptiva del mundo. Mientras que Dios y el hombre son, Aquel como eterno, este como ser devenido, el mundo se encuentra siempre inacabado, siempre en devenir³⁴. El mundo aparece antes como existencia que como esencia, se manifiesta antes de estar completo, al contrario de lo que sucede en los casos de Dios y el hombre (Rosenzweig, 2021, 248). Es precisamente esta incompletitud lo que experimentamos del mundo, verbalizada en el presente gramatical, y no el mundo en sí a través de las cosas o las personas; he aquí la base del giro de Rosenzweig hacia la filosofía narrativa. De otro

³² “Podemos ser valerosos, atemperados, pero no podemos ser amor: siempre estamos en el amor. Estar en-amorado es admitir la prioridad gramatical de la segunda persona sobre la primera.” (Toscano, 2015, 66)

³³ Sobre cómo se concreta esta perdurabilidad, es destacable el siguiente apunte: “Pero la pregunta se reitera: ¿cómo experimenta el hombre este amor de Dios que actualiza la creación y le permite creer en ella? Desde un punto de vista fenomenológico me parece que una sola respuesta es posible: en cuanto el hombre experimenta, en las más variadas facetas de la existencia, que a él mismo le ha sido dada la capacidad de recrear y reconfigurar el mundo que lo circunda; esto es, en cuanto él experimenta, siendo, que puede ser; que le ha sido dado el poder de ser y que, ejerciéndolo, siendo efectivamente, participa ahora en la obra de la creación.” (Garrido Maturano, 2017, 448) En línea con esto sugiere Garrido Maturano la posibilidad de una nueva epistemología de carácter emergentista, un *conocimiento mesiánico* (Rosenzweig, 1989, 77), a partir de la continua renovación de lo creado, estableciendo una discusión con el evolucionismo en la que bien se podría profundizar en otro estudio de manera detallada.

³⁴ Sobre esta incompletitud del mundo, además de lo que sigue en el texto principal, también es importante destacar lo siguiente: “En tanto que *acaecer*, temporal *qua acaecer*, de la relación Dios-hombre, el tercero de los elementos del *antemundo*, el mundo, parece no jugar rol alguno en la revelación. No constituye ninguno de sus dos polos. [...] La creación, ya acontecida, se renueva de este modo en el presente, deviene re-creación aconteciente de un mundo que, sin abandonar su *estar-ya-ahí* de *antemano* y de manera *sempiterna*, crece, *hic et nunc*, hacia su futuro. Tal es el presente del pasado: la experiencia de que, estando ya ahí, crece hacia el futuro. Este crecer presente del pasado hacia el futuro no acontece a la manera de un progresar del mundo, sino que la re-actualización presente de la creación que implica la revelación contiene en sí tanto su pasado, el cual renueva a cada instante, como su futuro, en la forma de su anticipación.” (Navarrete, 2017, 222-223)

modo, la completitud del mundo, su acabamiento, sería en verdad su muerte: habría alcanzado su llegar a ser lo que es, su identidad, consigo mismo, pero sólo consigo mismo. En resumen, en nuestra experiencia del mundo -dicha en presente- el pasado³⁵ se nos aparece como estando-ahí, mientras que el futuro es -mientras la muerte no llegue-, como veremos a continuación, “aún no”. Lejos de suponer una espera pasiva del hombre, resulta ser su éxtasis, su querer ir más allá de sí mismo trabajando por la Redención *ya* en este mundo.

Cabe añadir a esto, además, que, desde el punto de vista del mundo en el que se da, la Revelación ya es Redención (Rosenzweig, 2021, 462). La Redención, la venida del Reino, es posible en cualquier momento, como ya hemos dicho, y a causa de ser “aún no”, es el instante actual el que representa el fin, el último de los momentos, “y a lo universal y supremo lo representa, ante todo, lo más próximo” (Rosenzweig, 2021, 266). El prójimo resulta ser así la unión redentora entre el hombre y el mundo; de ahí su centralidad en la propuesta del pensador alemán. Solo la apertura a lo otro, al mundo, nos introduce en su relacionalidad y su incompletitud. En esta apertura se produce un acto de fe, en el que nos abrimos a lo que está más allá de nuestra individualidad, a lo sobrehumano. En este éxtasis el amor se vuelve el elemento necesario (Rosenzweig, 2021, 229), siendo -como lo único que puede ser dicho sobre él- “fuerte como la muerte” (Ct, 8, 6)³⁶, como hemos visto con la relación entre el amante y el ser amado, en la que este halla la eternidad en su diálogo con aquel. Se da entonces una forma de eternidad que es compatible con la temporalidad: una temporalización de la eternidad.

³⁵ Es importante señalar que nos referimos aquí al pasado que supone la Creación, inscrito en el tiempo, a diferencia del pasado del antemundo, tratado en el primer tomo de *La Estrella*. Este pasado del antemundo es perpetuo, ideal y atemporal y, por ello, también irreal, solo existente para el puro pensar. (Navarrete, 2017, 218)

³⁶ El pensador alemán explica el versículo citado del siguiente modo, dejando entrever la base del *nuevo pensamiento*: “No es el amor mismo el que en ella habla, sino que el mundo entero de la Creación, sometido al amor, se pone a sus pies. [...] El frío de muerte de lo pasado que ha quedado fijado en objetos, se calienta con su incandescencia, con las llamas de Dios. Con esta victoria sobre lo mortal del alma viva y amada por Dios está dicho todo lo que puede decirse objetivamente de ella, a saber: nada sobre ella misma, sino sólo sobre su relación con el mundo de la Creación.” (Rosenzweig, 2021, 230)

3.4 Lo otro del tiempo: metahistoria y redención

La oración es, en el planteamiento de Rosenzweig, el medio a través del cual los actos de amor al prójimo se ponen en relación con la vida cambiante del mundo. La fuerza de la oración puede hacer ya presente el Reino de Dios, es decir, puede temporalizar la Redención. No obstante, Rosenzweig no habla de la oración en abstracto, es decir, de cualquier oración, sino que distingue entre la oración individual y la oración en común. Si bien ambas acaecen temporalmente como quiebra de la temporalidad ordinaria³⁷, la oración individual trae consigo la pretensión de saltar al prójimo por lo siguiente más próximo: el sobreprójimo. Esta oración tienta así a Dios, y abandona a su prójimo, lo que paradójicamente acaba retrasando la venida del Reino. A esto lo llama el pensador de Kassel *oración del exaltado* (Rosenzweig, 2021, 309), figura que se corresponde con el *tirano del Reino de los cielos*, del que hablaremos más adelante. La oración individual, en rigor, permite como máximo pedir por el destino propio, se pide que las cosas -propias o ajenas- desemboquen en uno mismo, como sucede en la oración de Goethe (Rosenzweig, 2021, 311), y se cumple siempre que ese destino no esté ya cumplido, como sucedería, por ejemplo, al pedir por la muerte de alguien -la *oración del pecador*- (Rosenzweig, 2021, 307). En cambio, en la oración en común -la *oración justa*, en rigor- pedir por lo propio es pedir por lo eterno, y amar de este modo lo que es más que simplemente prójimo, a saber, su ipseidad entrelazada como personalidad con el destino del mundo. La oración en común directa a Dios no pide por el destino propio, sino por el bien común, por la obra de “nuestras” manos: trae lo eterno al instante (Rosenzweig, 2021, 328-329). De este modo, y en un solo gesto, la oración funda el orden humano del mundo e interviene en su orden divino (Rosenzweig, 2021, 302; 305).

Es en la formación de esta comunidad del nosotros, en la que el nombrar ha convertido al “él” en “tú”, en la que Rosenzweig basa su propuesta política. La primacía del Tú sobre

³⁷ Sobre la temporalidad que se vive en el acto de orar y el sentido que tiene la oración, cabe tener en consideración el siguiente apunte de Casper: “Orar significa tener tiempo para aquello que no entra en ningún tiempo y sin embargo orienta y pone en juicio todo nuestro tener-tiempo. Orar significa tener tiempo para el reclamo inmemorial que me concierne y solicita en el qué (Daß) de las cosas y más aún en el Dasein del otro ser humano, o mejor dicho, que desde siempre ya me ha concernido y solicitado. Orar significa tomar en consideración ese reclamo que ya me ha alcanzado en cada encuentro humano y en cada admiración sobre la realidad del qué (Daß) de las cosas.” (Casper, 2011, 57)

el Yo³⁸, así como la ansiada perdurabilidad -que no petrificación- hallada por el amado en el amante, hacen que, lejos de satisfacerse el alma en el encuentro yo-tú, la comunidad sea necesaria para la Redención³⁹. En el nombrar, como hemos expuesto anteriormente, el hombre redime el mundo desde su ser más allá que criatura, pudiendo así formar una relación con el mundo por la que ambos se redimen. El hombre lo hace desde su haber sido “creado con vistas al suprahombre”, mientras que el mundo lo hace en la Revelación de Dios al hombre, que lo saca del tiempo cronológico y su evolución (Rosenzweig, 2021, 290).

De igual manera, el tiempo que acaece por sí mismo no puede ser concebido como totalidad, como sucede con el tiempo cronológico. Por el contrario, aquel tiempo se da en y por la relación entre Dios, hombre y mundo, teniendo Rosenzweig una concepción de la historia que podemos denominar religiosa o mesiánica. Rompe así el pensador de Kassel con ese historicismo que da un valor intrínseco a la historia por el mero hecho de ser tal, y que la toma como totalidad. Este historicismo supone, como señalamos anteriormente, el asumir como positivo, esto es, como *progreso*, todo lo que en ella suceda. Una historia entendida como totalidad, a la manera historicista, es una en la que hay progreso hacia un algo que nunca termina de llegar, sino que opera como ideal regulativo, a la manera kantiana (Navarrete, 2017, 226). Dicho en pocas palabras: si la historia es total, no puede tener fin. Esta concepción de la historia deviene en conservadurismo, toda vez que no hay un más allá de la historia, que no hay nada que la trascienda, ni otro mundo posible. No hay lugar para la esperanza ni la Redención, sino solo la aspiración a reformar lo ya existente. Es desde esta asfixia de la historia -y, por extensión, del Uno-Todo- que se puede comprender mejor el nihilismo -en ciertos autores- y la falta de perspectivas vitales que, de forma más generalizada y salvo notables momentos, nos han acompañado desde el s.XX.

³⁸ Cuando escribimos pronombres en mayúscula, lo hacemos a partir de la explicación que aporta el propio Rosenzweig para ello: “*Sólo cuando el Yo reconoce al Tú como algo exterior a él mismo, o sea, sólo cuando del monólogo se pasa al diálogo auténtico, se torna yo ese Yo que hemos pretendido hace un momento que es el No originario pronunciado en alta voz.*” (Rosenzweig, 2021, 201). Este Yo se distingue así del “yo” en minúscula, que “*no es aún de veras un yo patente, sino un yo oculto todavía en el secreto de la tercera persona.*” (*ibid.*, 202)

³⁹ En palabras de Rosenzweig: “*El amor queda siempre siendo entre dos; sólo sabe de yo y tú, y no de las calles. Ese anhelo, pues, ha de quedar sin cumplir en el amor que se revela inmediatamente presente en la vivencia y sólo en ella. El suspiro de la amada suspira por un más allá del amor, por un futuro de la revelación presente; ansía que se eternice el amor; que es algo que jamás ha de surgir del sentimiento, que es siempre presente. Ansía una eternización que ya no crece en el yo-tú, sino que exige fundarse a la vista del mundo entero.*” (Rosenzweig, 2021, 232)

La figura del santo, que vive en lo absoluto (Rosenzweig, 2021, 240), para Rosenzweig viene a romper con esta concepción de la historia al anticipar -que no adelantar, ni mucho menos acelerar- la Redención. El santo muestra el camino a seguir, así como desde el profeta, “resuena inmediatamente la voz de Dios” (Rosenzweig, 2021, 205), temporalizándola: representa el momento concreto de la Revelación -pone en contacto el Yo humano con el Tú de Dios. El alemán presenta una concepción de la historia en la que, contrariamente a la tendencia dominante en el pensamiento político de su época (véanse los Gramsci o Schmitt, entre otros), el voluntarismo no tiene cabida, como hemos comprobado cuando habla del *tirano del Reino* en la oración. Esta figura del tirano, del héroe exaltado, puede ser identificada en la teoría política con el Estado y sus representantes, que en su afán por traer el Reino de Dios a la tierra acaba por ignorar a su prójimo, a sus ciudadanos, al convertir sus intereses en autónomos respecto de los de estos, y por extender el pasado infinitamente. No se puede forzar la Redención, sino que el ser humano se tiene que co-temporalizar con el mundo para llegar a ella, esto es, al final de la historia⁴⁰. Los intentos de forzar la Redención, ya sean revolucionarios o contrarrevolucionarios, resultan ser la imposición de la manera de pensar propia de este mundo, en la que de igual modo que los Estados imponen límites sobre el espacio, también habrían de imponerlos sobre el tiempo (Navarrete, 2017, 234)⁴¹.

El extremo contrario y, podríamos decir, consustancial al del tirano lo podemos encontrar en el pecador o místico. Este pecador, que solo ora por su propio destino y lo que ya está cumplido en él, como la muerte del otro, es incapaz de pensar más allá de su propia individualidad, permanece en la mezquindad de un yo que, viéndose a sí mismo como un Todo, es incapaz de reconocer al otro más que como obstáculo a eliminar: tan solo en su negatividad. Toda vez que es incapaz de trascender su individualidad, su acción política será nula. Decimos que el individuo-místico es consustancial al Estado-tirano porque solo bajo este, bajo una organización de la sociedad ajena a esta, que la toma como masa informe sobre la que inyectar conciencia y dirección -sin tener en cuenta la condición de prójimo de cualquier ser humano singular- es posible que surjan individuos que se pretendan ajenos también a dicha sociedad, que busquen su autonomía respecto de ella e ignoren las necesidades de su prójimo en pro de su beneficio particular. En ambos

⁴⁰ Entiéndase este final no como *Zweck* (meta) ni como *telos*, sino como *Ende*.

⁴¹ Un ejemplo de esto es el soberano que impone el estado de excepción en Schmitt, lo que, dicho sea de paso, resultaría imposible desde una concepción del tiempo como acontecimiento por sí mismo como la que propone Rosenzweig.

casos, se pierde de vista el mundo, al prójimo, alejando indefinidamente la posibilidad de la Redención. La consecuencia de esto se ve en el ascenso de los “-ismos” de los que Rosenzweig siempre se mantuvo distante (Belmonte, 2005, 445); en su pretensión de ofrecer una visión totalizante excluyen de ella a lo que no encaja en sus esquemas, lo que en definitiva no es sino síntoma del temor frente al otro. En última instancia, los “-ismos” corren el riesgo de devenir en un único “-ismo” -el fundamentalismo, como -ismo fundamental y del fundamento- que separe, ya sea por excesivo celo por el pasado o bien por el futuro (Belmonte, 2005, 454-455), y quién sabe si definitivamente, a sus seguidores del resto del mundo.

La Redención es el producto de la unión entre el hombre y el mundo, quedando así a expensas de la última palabra de ese otro de ambos que es Dios. La unidad entre amante y amado redime la realidad fragmentada en sus elementos (Dios, hombre y mundo), y la devuelve a su origen, a un Todo mesiánico, al supramundo: una verdad que no es fundamento -como el de la filosofía- sino *meta* más allá de la experiencia (Jasminoy, 2017, 96). Gracias a la vida que el amor humano ha insuflado al mundo, respetando sus tiempos y los de Dios, le da por fin un acabamiento (Belmonte, 2008, 22); pone el broche -en tanto que solo sucederá una única vez y de manera definitiva- de la historia. Este final de la historia, además, se dará simultáneamente para toda la humanidad⁴². A pesar de que el pueblo judío viva al margen de la historia y se encuentre, como pueblo eterno, al final del camino que siguen todos los demás pueblos del mundo -de ahí la distancia respecto al sionismo que mantiene Rosenzweig, por pasar por alto la excepcionalidad del pueblo judío, el pueblo santo-, su vida sigue marcada por el encuentro con el otro, con el prójimo, que estaría representado por todas las naciones del mundo -particularmente las cristianas- constituidas como Estados para tratar de hallar su propia eternidad en el tiempo (Rosenzweig, 2021, 370). Sería la función del pueblo judío, repartido por el mundo, prevenir a los cristianos del olvido del todavía-no de la redención, como señalamos anteriormente, sin involucrarse en las contradicciones de los demás pueblos, a fin de evitar que caigan de nuevo en el paganismo, en la adoración del progreso o en la tiranía del Reino, con sus consiguientes guerras y revoluciones. Judaísmo y cristianismo son así, a pesar de las diferencias que Rosenzweig encuentra en ellos y de la imposibilidad de su

⁴² Refiriéndose a la propuesta de Rosenzweig, señala Löwy lo siguiente: “*Se trata del advenimiento no celeste sino terrestre (irdischen) de la Nueva Jerusalén, aportando la paz eterna entre los pueblos gracias a la transformación (Umschaffung) radical -vista desde hoy, inclusive milagrosa- de la naturaleza humana.*” (Löwy, 1997, 59)

conversión al cristianismo (de la que hablamos al comienzo), simétricamente inseparables.

4. Conclusiones

En primer lugar, podemos señalar que en el proyecto del nuevo pensamiento podemos encontrar una muestra de lo que significa la inmersión en el judaísmo de Rosenzweig, así como su uso como método. También, y por extensión, encontramos en el trabajo del pensador de Kassel un eco de la tensión histórica entre el judaísmo y la filosofía que, de entre muchos otros puntos de conflicto, podemos condensar en la diferencia en la respuesta de Dios a Moisés en Ex 3, 14 entre el hebreo אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (Ehye 'ăšer 'ehye, literalmente “Yo soy el que seré”) y la traducción griega como Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν (Egō eimi ho ōn, “Yo soy el Ser”), del que proviene el conocido “Yo soy el que Soy”. Del texto original en hebreo se entiende que Dios no es un ser estático, dado, como el Ser de la filosofía, sino que además se nos revela una y otra vez: estando en el tiempo, será, y no se nos podrá mostrar como cerrado hasta el final de los tiempos: era, es y será⁴³. En cambio, la traducción griega de los Setenta identifica -o al menos, sienta las bases para ello- a Dios con el Ser-Uno de la filosofía griega, que ya es total y completo, y se encuentra fuera del tiempo. Como mucho, se puede identificar como el Primer Motor que genera el movimiento al que va necesariamente vinculado el tiempo.

Los motivos para conciliar el judaísmo con la filosofía griega atienden en buena medida a la situación política del momento y a la necesidad de hallar legitimidad ante la respetada cultura griega oficial y dominante en los últimos siglos antes de nuestra era y los primeros de la misma, como encontramos en la famosa *Carta de Aristeas*, por ejemplo. No obstante, un análisis más profundo de esto excedería los límites y los propósitos de

⁴³ Nos resulta llamativa la coincidencia entre el retorno a este versículo que hace Rosenzweig y el uso que hace del mismo Rosa Luxemburgo al hablar de la revolución (“¡Fui, soy y seré!”) en *El orden reina en Berlín* (1919), escrito en los días anteriores a su asesinato, y casi en paralelo a *La Estrella*. Podría ser un indicador de que, como dijimos anteriormente, el contexto político y social desplaza enormemente el sentido de las discusiones y de las palabras -incluso de las viejas, las cuales estarían vivas, como dice Rosenzweig-. Este desplazamiento se da, además, con independencia de la ideología que pueda tener tal o cual individuo particular. No siendo Rosenzweig, por ejemplo, un simpatizante del comunismo ni del anarquismo -al menos no explícitamente-, se pueden encontrar en su propuesta política abundantes notas en sentido libertario.

este trabajo, incluyendo también el origen del cristianismo -y su inseparabilidad de la filosofía, otra discusión de envergadura en los primeros siglos- en esta confluencia entre judaísmo y helenismo y en las discusiones entre la defensa del judaísmo como religión nacional y la posibilidad de su universalización. Lo que queremos destacar con esto son las consecuencias de identificar a un Dios creador, que necesariamente requiere de un otro fuera de Sí mismo que es creado, con un Ser-Uno que, por su completitud radical, crea por emanación, no reconociéndose por tanto a ningún otro. Así pues, partiendo del Ser de la filosofía, lo creado es ontológicamente inseparable del Creador, tendiendo el viejo pensamiento -y especialmente el idealismo- a formas más o menos sutiles de panteísmo en las que el Ser se expresa en modos, como en Spinoza, o se despliega progresivamente -y teleológicamente- en su devenir fáctico, como en Hegel.

El método del judaísmo que Rosenzweig elabora tomando la Biblia como base es el retorno de la vida y su temporalidad al centro de la reflexión, frente al inmovilismo conceptual al que aboca la filosofía. Si bien es imposible separar el trabajo de Rosenzweig de su judaísmo, él mismo aclara que *La Estrella* no es un libro estrictamente judío, sino que partiendo del judaísmo devuelve una reflexión que es válida para toda la humanidad en su búsqueda de la Redención, de la reparación del mundo. Lo más llamativo de esto será que, en pleno s.XX, en una Europa que ya había pasado por el cientifismo, el positivismo y el ateísmo, se plantee una propuesta de pensamiento totalmente novedosa a partir de textos tan antiguos y denostados durante el siglo anterior como los que componen la Biblia, de las viejas palabras judías (Rosenzweig, 1989, 70-71), abriendo así una nueva vía de reflexión más allá de la tradición filosófica. Esto tampoco supone excluirla necesariamente, como no lo hace Rosenzweig, pero sí introducir nuevas líneas de pensamiento, plantear nuevas preguntas y sugerir nuevas respuestas a las preguntas ya existentes, ampliando el abanico de posibilidades de la especie humana en su búsqueda de respuestas y de esperanza ante un mundo que, ya entonces, se mostraba cada vez más roto. No en vano, el propio pensador judío, consciente de esto, concluía *La Estrella* del siguiente modo: “¿Hacia dónde se abren las hojas de esta puerta? ¿No lo sabes? A la vida” (Rosenzweig, 2021, 468).

Otro aspecto de interés que hemos encontrado en la lectura de Rosenzweig y en el desarrollo de este trabajo ha sido, esperamos, una respuesta satisfactoria a la pregunta central que nos hicimos al comienzo de estas líneas, aquella sobre cómo relacionarnos con lo sagrado, con lo eterno y perdurable, una vez que se había proclamado

solemnemente la muerte de Dios. El hecho de poner la temporalidad como base del nuevo pensamiento nos obliga a plantearnos los problemas de un modo diferente. De este modo, la muerte de Dios, entendido como voluntad de Verdad, como Ser-Uno total, como sustancia, que resultaba un hecho traumático para el paradigma del viejo pensamiento al que con tanto esmero se ha aferrado la filosofía, supone para Rosenzweig un aliciente para devolver la reflexión bíblica a la actualidad. Encuentra en las Escrituras respuestas para su momento, para la actualidad, siendo la facticidad del tiempo la condición fundamental para todo lo real. Dicho de otra manera, el Dios de los filósofos no es resucitado por el nuevo pensamiento.

Otra pregunta que podríamos plantear, como han hecho tantos otros a lo largo de la historia, es la de por qué existe el mal en el mundo si Dios lo ha creado y además lo ama. La respuesta que se desprende del sistema de Rosenzweig es que, para que exista la Creación, Dios debe respetar los tiempos de aquella. Esto, aunque llegue por un camino diferente, converge con el retiro de Dios que plantea el *tzimtzum* de la cábala, y al que vuelven autores judíos contemporáneos de Rosenzweig, como Scholem. Dicho de otra manera, para que la Creación sea tal, no puede ser completada por la perfección divina. Solo en la unidad de la Redención, en la completitud paradisíaca del hombre y el mundo como uno en Dios, es que dejará de haber lugar para el mal. No obstante, la inherencia del mal a la Creación entra en conflicto con la doctrina del pecado original, propia del cristianismo con el que Rosenzweig está en continuo diálogo. Esta doctrina, descrita en Gn 2, señala que el mal habría sido introducido externamente en un mundo que, en un principio, era perfecto. La presuposición que hace la doctrina del pecado original parte, no en vano, de una completitud del mundo, de un cierre de lo creado -quizá por influencia del helenismo, a propósito de lo que señalamos anteriormente-, en el que la introducción del mal supone, precisamente, la descomposición de la totalidad en Dios, hombre y mundo. Por otra parte, también cabe tener en cuenta que si el mal pudo introducirse fue porque esto era posible -Eva podía desobedecer a Dios- ya en ese estado primigenio, y siguiendo a Aristóteles, donde hay posibilidad, o libertad, no hay perfección.

Este uso del *tzimtzum* cabalístico en el s.XX no es casual, como tampoco lo es que Rosenzweig alcanzase conclusiones próximas a las de aquel, sino que será una respuesta -con base en la religión- a un problema que la filosofía era, necesariamente, incapaz de resolver: ya no había en el mundo un solo lugar libre de los Estados y sus guerras. Esta búsqueda de respuestas va más allá del judaísmo, siendo algo común a esta época. Por

ejemplo, Simone Weil tomará este concepto de *tzimtzum* -como *decreación*- en *La gravedad y la gracia* para dar una explicación al problema del mal que resulta ser en este aspecto bastante próxima a la de Rosenzweig -aunque ambos extraigan conclusiones diferentes de ella-, y en la que encuentra la base de la aflicción (*malheur*) que impulsaría a los seres humanos a buscar respuestas y, en última instancia, a Dios (Weil, 1994, 87-88).

Lo que nos resulta más llamativo y original de la respuesta que nos aporta Rosenzweig, y a modo de cierre de este trabajo -si es que fuese apropiado el uso de tal término-, es el hecho de encontrar lo absoluto en la facticidad del mundo, esto es, en un encuentro con el otro que nos saca del ensimismamiento del yo⁴⁴. El reconocimiento que se da en este encuentro es el fundamento del amor que redimirá tanto a quien ama y encuentra como al mundo amado y encontrado. Sin pretender recaer en la plasticidad de los dioses del paganismo, podemos decir que ser amado es ser visto, sintiendo el amado en ese gesto la calidez de ser reconocido, de ser recibido como mundo por el amante, y experimentando el éxtasis de su individualidad al ser nombrado de manera específica por el otro. El otro nos mira, nos reconoce y nos nombra, nos abre a la existencia, somos algo para él y en él: esta es la perdurabilidad que encuentra el ser amado y le permite vivir su angustia sin que esta lo paralice. Antes de recibir ese amor el no-amado nadaría en la indistinción, ni siquiera sería persona como tal⁴⁵, aunque Rosenzweig no parece contemplar la posibilidad de no ser amado en absoluto. El amante, por su parte, tiene su centro de atención fuera de sí mismo, como sucede en la oración, viviendo también esta trascendencia de su individualidad, aunque de un modo diferente. Nunca se estabiliza, nunca se conforma, al contrario, la experiencia del amor es la de una renovación continua. El amor del amante carece así de identidad, nunca es perfecto o acabado, por lo que no

⁴⁴ Esta idea será desarrollada en profundidad por Levinas, en el sentido que sugiere Rosenzweig, cuando señala que: “[...]la presentación del rostro me pone en relación con el ser. El existir de este ser -irreductible a la fenomenalidad, comprendida como realidad sin realidad- se efectúa en la inaplazable urgencia con que exige una respuesta. Esta respuesta difiere de la «reacción» que suscita el dato, porque no puede seguir estando «entre nosotros», como en el momento de las disposiciones que tomo frente a una cosa. Todo lo que sucede «entre nosotros» concierne a todo el mundo, el rostro que lo mira se coloca en el pleno día del orden público, aun si me separo de él al buscar con el interlocutor la complicidad de una relación privada y una clandestinidad.” (Levinas, 1997, 225-226)

⁴⁵ Sobre esta necesidad que tenemos del otro, que va más allá de lo ético, dice Casper lo siguiente: “Necesito del Otro como Otro para recién poder en absoluto ser humano de un modo humano. En esta protosituación no soy simplemente dueño de mí ser humano. Por el contrario, ese estar remitido está mucho menos en mí poder que mi estar remitido a las “cosas de mi mundo”. En cambio, en mi estar remitido al otro ser humano como Otro, yo me soy dado en una radicalidad definitiva a partir de una situación de padecimiento.” (Casper, 2011, 33)

puede mirarse a sí mismo como lo hacía el Primer Motor aristotélico al contemplar su propia perfección. Es este inacabamiento de su amor lo que obliga al amante a comprometerse con la realidad que vive, con la sanación del mundo, en su ruta hacia la Redención. Es por esto que, aunque la recepción del amor cumple un papel similar al del mito de las sociedades tradicionales como lo describía Eliade o al de la cultura en de Martino, se diferencia de estos por su continuo dinamismo y renovación, por no poder ser encajado en un relato, ley, fórmula o canon.

Así pues, vemos además que lo eterno, que al ser amado le otorga perdurabilidad, se encuentra en el tiempo y está continuamente en riesgo de perderse si no se persevera en el amor. En el encuentro con lo otro, el amado es eternizado, y el amante es introducido en la temporalidad. Es por esto que se da una interdependencia -un co-temporalizarse- entre amante y amado -a la que hemos aludido anteriormente al mencionar los pasajes de Isaías- que vuelve necesaria la comunidad para redimirnos y redimir al mundo. También hay una co-temporalización en el interior del individuo en el círculo del año: vive el ser hijo de Dios, que no tiene edad ni envejece, y el ser hijo del mundo, que va de la infancia hasta la vejez, yendo de uno a otro durante el año, y conservándose y renovándose cada uno de estos tiempos en el otro (Rosenzweig, 2021, 416). Ese es el cambio en la relación con lo sagrado que se produce en la respuesta de Rosenzweig, una vez que no es comprendido como el Ser de la filosofía, y que va más allá de una determinada confesión o denominación religiosa⁴⁶. No hay una fatalidad, un destino manifiesto que decante el devenir de la historia hacia un lado u otro, sino que lo que nos espera se encuentra más allá de la historia, y de nuestro continuo actuar desde el amor, desde nuestra imperfecta libertad, depende el salir del tiempo histórico.

⁴⁶ A fin de cuentas, “¿qué es la luz de Dios? El alma del hombre.” (Rosenzweig, 2021, 135)

Bibliografía

- Aristóteles. (1995). *Física*, trad. de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos.
- Belmonte García, O. (2005). *El fundamentalismo: la negación del próximo (desde la lectura de F. Rosenzweig)*. Madrid: Miscelánea Comillas, Vol. 63 (2005), núm. 123, pp. 439-455.
- Belmonte García, O. (2008). *La experiencia de Dios según Franz Rosenzweig*. Madrid: Revista Española de Teología, núm. 68 (2008), pp. 5-23.
- Bensussan, G. (2009). *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía*. Barcelona: Anthropos.
- Borovinsky, T., Gambarotta, E., Plot, M. (2015). *Estética, política, dialéctica. El debate contemporáneo*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Casper, B. (2011). *El acontecimiento de orar. Líneas fundamentales para una hermenéutica del evento religioso*. Córdoba (Argentina): Alción Editora.
- De Martino, E. (2004). *El mundo mágico*. Buenos Aires: Araucaria.
- Eliade, M. (1968). *Mito y realidad*. Madrid: Guadarrama.
- Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones*, tomos I y II. Madrid: Cristiandad.
- Eliade, M. (2024). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza.
- Garrido Maturano, A. E. (2017). *¿Hay nada antes del principio? Acerca del sentido y de la sostenibilidad de la idea de creatio ex nihilo en La Estrella de la Redención de F. Rosenzweig*. Madrid: Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. <http://dx.doi.org/10.5209/ASHF.56109>
- Garrido Maturano, A. E. (2021). *La aurora de la eternidad. Las figuras del instante en La Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig*. Madrid: Pensamiento, vol. 77 (2021), núm. 296, pp. 693-710.
- Glatzer, N. N. (1967). *Franz Rosenzweig: His life and thought*. Nueva York: Schocken Books.
- Gramsci, A. (2013). *Antología*. Madrid: Akal.

- Jasminoy, M. (2017). *Experiencia y temporalidad. "Lo enseñable y transmitible" del nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig*. San Miguel (El Salvador): Nuevo pensamiento. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel, vol. VII (2017), núm. 9, pp. 69-103.
- Levinas, E. (1997). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Löwy, M. (1997). *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Martín Velasco, J. (1978). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad.
- Navarrete Alonso, R. (2015). *Franz Rosenzweig y la crisis del historicismo alemán*. Madrid: Pensamiento, vol. 71 (2015), núm. 265, pp. 117-135.
- Navarrete Alonso, R. (2017). *Los tiempos del poder. Franz Rosenzweig y Carl Schmitt*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Rosenstock-Huessy, E., Rosenzweig, F. (1969). *Judaism despite Christianity. The "Letters on Christianity and Judaism" between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Rosenzweig, F. (1955). *On Jewish learning*. Nueva York: Schocken Books.
- Rosenzweig, F. (1989). *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor.
- Rosenzweig, F. (2022). *El librito del sentido común sano y enfermo*. Barcelona: Herder.
- Rosenzweig, F. (2021). *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme.
- Rosenzweig, F. (2000). *Ninety-two poems and hymns of Yehuda Halevi*. Albany: State University of New York Press.
- Seijas, G. (dir.) (2014). *Historia de la literatura hebrea y judía*. Madrid: Trotta.
- Toscano, J. (2014). *Rosenzweig: la temporalidad de la redención como principio teológico-político*. Lima: Areté, vol. XXVI, núm. 1, pp. 53-76.

Vidal Arenas, J. (2015). *La concepción del tiempo en Aristóteles*. Santiago de Chile: Byzantion nea hellás, núm. 34, pp. 323-340. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-84712015000100014>

Villacañas, J. L., Navarrete, R., Basili, C. (eds.). (2021). *Arcana del pensamiento del siglo XX*. Barcelona: Herder.

Weil, S. (1994). *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta.

Wolf, E. R. (1982). *Europa y la gente sin historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.