

**EL CRISTIANISMO IRRADIA EN TRES DIRECCIONES DIFERENTES:
LA DIVERSIDAD DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO EN *LA ESTRELLA DE LA REDENCIÓN* DE
FRANZ ROSENZWEIG Y SU FUNCIÓN HISTÓRICA**

CHRISTIANITY RADIATES IN THREE DIFFERENT DIRECTIONS:
THE DIVERSITY OF PRIMITIVE CHRISTIANITY IN FRANZ ROSENZWEIG'S *THE STAR OF
REDEMPTION* AND ITS HISTORICAL FUNCTION

MARCOS JASMINOY (*)



(*) Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA) y actual doctorando de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor Adjunto de la materia “El actuar humano”, para varias carreras de la Universidad de San Isidro (USI) y de “Lectura e interpretación de textos IV” en la Facultad de Teología de la UCA. Es becario del CONICET, con lugar de trabajo en el CEF-ANCBA, y participa en varios proyectos de investigación.

e-mail: marcos.jasminoy@gmail.com

Resumen

La obra del pensador judío alemán Franz Rosenzweig constituye aún hoy una fuente casi inagotable para la labor filosófica. Entre las nuevas perspectivas de estudio se encuentra una cuestión advertida por el norteamericano Benjamin Pollock en torno a la relación de Rosenzweig con la doctrina marcionita, primero inclinándose en dirección al marcionismo en sus años de juventud y luego, a partir de 1913 y cada vez con mayor fuerza, en la dirección contraria. En este trabajo no nos ocuparemos de este tema más que de manera introductoria, pues nuestro interés estará puesto en los primeros cristianos y, particularmente, en la conformación de sus primeras comunidades, así como su relación con el dogma de la Tri-Unidad de las personas divinas, tal como aparecen descritos en *La Estrella de la Redención*.

Palabras-clave: Franz Rosenzweig, Cristianismo, Marción, Diversidad, Revelación.

Abstract

The work of German-Jewish thinker Franz Rosenzweig stands still today as an almost inexhaustible source for philosophical research. Amongst the new perspectives of study, there is a subject matter noticed by Benjamin Pollock about the relation between Rosenzweig and the Marcionite doctrines, at first leaning forward Marcionism in his young years and then, after 1913 and with increasing strength in the next years, just in the opposite direction. In this article we will deal with this subject matter only in an introductory manner, because our interest will be focused in the early Christians and, in particular, in the conformation of their first communities, as well as the relation with the dogma of the Trinity of the three divine persons, as they are described in *The Star of Redemption*.

Keywords: Franz Rosenzweig, Cristianism, Marcion, Diversity, Revelation.

La obra del pensador judío alemán Franz Rosenzweig constituye aún hoy una fuente casi inagotable para la labor filosófica, en virtud de su profundidad y radicalidad, de la anticipación de algunos de los temas característicos del pensar del siglo XX y de la síntesis que efectúa de numerosas y variadas fuentes. Es así que continuamente surgen nuevas perspectivas de estudio para su obra, antes quizá insospechadas. Entre las más novedosas se encuentra una cuestión advertida por el norteamericano Benjamin Pollock en torno a la relación de Rosenzweig con la doctrina marcionita, primero inclinándose en dirección al marcionismo en sus años de juventud y luego, a partir de 1913 y cada vez con mayor fuerza, en la dirección contraria.

En este trabajo no nos ocuparemos de este tema más que de manera introductoria, pues nuestro interés estará puesto en los primeros cristianos y, particularmente, en la conformación de sus primeras comunidades, así como su relación con el dogma de la Tri-Unidad de las personas divinas, tal como aparecen descritos en *La Estrella de la Redención*.¹

Este trabajo tiene tres objetivos. El primero objetivo es *biográfico*: mostrar cómo el interés de Rosenzweig en los primeros siglos del cristianismo tiene no sólo un carácter especulativo, sino que es un interés que lo concierne existencialmente, tal como evidencia su disputa con el marcionismo. El segundo es *descriptivo*: describir la conformación de la comunidad cristiana y su desarrollo histórico según los entiende Rosenzweig en *La Estrella*, en contraposición con su descripción del judaísmo. La descripción muestra una tensión entre la diversidad inicial y la unidad a la que aspira. El tercero es *hermenéutico*: comprender la caracterización del cristianismo que se encuentra en *La Estrella* como subordinada, en esencia, a una fenomenología de la vida fáctica de las comunidades cristianas arcaicas —en un gesto que lo asemejaría al Heidegger de los primeros años veinte, el de *Introducción a la fenomenología de la religión*—. ²

1 Para este texto (ROSENZWEIG, 1997) utilizaremos la sigla: ER. Se citará ocasionalmente el original en alemán (ROSENZWEIG, 1996) para traer a la luz la carga semántica más propia de los términos utilizados.

2 Gordon (2003, p. 141), tras señalar las semejanzas con la fenomenología tal como la describe Heidegger en *Sein und Zeit*, propone entender metodológicamente *La Estrella de la Redención* como un ejercicio de fenomenología de la religión.

En definitiva, los tres objetivos quieren dar cuenta de cómo, para Rosenzweig, encontrar lo más propio del cristianismo implica la tarea de remontarse a sus orígenes históricos, signados por la diversidad y la diferencia. Pero este retorno al origen es, al mismo tiempo, una búsqueda existencial orientada por la posibilidad de *vivir la espiritualidad en el mundo moderno*.

1 LA CUESTIÓN DEL MARCIONISMO

Comenzaremos con una cuestión biográfica. En 1913 Rosenzweig mantiene una serie de diálogos sobre filosofía y religión con su grupo más cercano de amigos, que culminan el 7 de julio, en Leipzig, donde se enfrasca en una conversación que duraría toda la noche con sus primos Rudolf y Hans Ehrenberg, junto con Eugen Rosenstock, de origen judío pero conversos al cristianismo. Mucho se ha dicho de esta noche que define el futuro de Rosenzweig, queriendo ver generalmente que allí se solucionó una lucha interna entre fe y razón: Rosenzweig habría pasado de un escepticismo religioso, típico de la intelectualidad europea relativista de comienzos del siglo XX, a una fe incondicional en el Dios del amor y, consecuentemente, a la decisión de convertirse al cristianismo.

Más actualmente, a partir de las investigaciones de Pollock, se ha considerado que lo que realmente estaba en juego eran un escepticismo concerniente al mundo y la esperanza en la salvación. Rosenzweig era, hasta ese momento, una suerte de “marcionita” que sostenía la antinomia entre Revelación y mundo, pero de esa noche sale convencido de que el cristianismo ofrece una solución a la dicotomía. ¿En qué consistía este marcionismo?

Marción de Sínope (c. 85 – c. 160 d.C.) había distinguido el Dios de la Creación del Dios del Amor y la Salvación. El primero, Creador y Regulador, *kosmokrátōr*, era identificado con el Dios del Antiguo Testamento y caracterizado en términos de justicia e incluso una cierta malevolencia. El segundo, en cambio, era el Dios misericordioso y bondadoso del Nuevo Testamento, revelado por primera vez en la historia por Jesucristo, que había venido a mostrar el camino hacia el Reino del Dios Bueno.³

³ Para todo este párrafo y el siguiente, seguimos el desarrollo del tema en Adolf von Harnack (1901, pp. 266-286), a quien Rosenzweig leyó.

Rosenzweig no sostuvo esta postura en cuanto a sus contenidos, pero sí en su motivación fundamental. La adopción del “motivo marcionita” está mediada por la lectura de Adolf von Harnack y su interpretación de que el marcionismo llevaba la exigencia de separar al Dios de la Creación del Dios de la Redención y, particularmente, de *renunciar al mundo*. A diferencia de lo que sucede en otras doctrinas de la época, von Harnack enfatiza además que en Marción la promesa de alcanzar la Redención no descansa en una *gnosis* especial, limitada a unos pocos, sino simplemente en la fe, accesible a todos.

Pollock (2012) analiza tres textos inéditos que ofrecen evidencia insoslayable del temprano marcionismo de Rosenzweig. Los tres comparten un marcado énfasis en la renuncia al mundo (y a la existencia humana mundana) en orden a poner en juego la relación con lo divino, así como la insistencia en la *necesidad histórica* de esta renuncia.⁴

La hipótesis de Pollock (2011) es que en la conversación de 1913 Rosenzweig hace una apuesta por el mundo. La conversión al cristianismo no se trataría de volver la espalda al mundo para mirar hacia la fe (donde estaría la posibilidad de superación del relativismo y en última instancia del nihilismo), sino justamente lo contrario: la conversión es volverse *hacia* el mundo, “tomarlo en serio”.

Lo que encontró atractivo Rosenzweig en el cristianismo no fue tanto la posibilidad de la “fe” (eso ya lo podía encontrar en el judaísmo), sino su existencia fáctica, situada en el mundo, y la concomitante posibilidad de una actividad mundana (el establecimiento del reino de Dios en el mundo a través de un proceso histórico), que reconciliara mundo y alma a través de la historia. No fue una experiencia *de Cristo* — una experiencia de fe— lo que tuvo esa noche en Leipzig, sino una experiencia *de los cristianos*, es decir, una experiencia de amor. Si quiso hacerse cristiano, fue para formar parte de este proceso histórico de reconciliación entre alma y mundo que apunta a resolverse en la Redención.

En seguida anuncia su pronta conversión al cristianismo. Sin embargo, decide

4 Además, remarcan la idea de que la muerte del hombre de fe tiene un valor sacrificial, asimilable en algún sentido a la Crucifixión de Cristo —un tema que, según von Harnack (1901, p. 274), era caro a Marción—, pero con la diferencia de que su propósito no es expiar al mundo de sus pecados, sino garantizar el ser de Dios.

convertirse como un judío consecuente. En el marco de su confrontación con el judaísmo, visita en octubre una ceremonia de *Yom Kipur*, en la que se convence de que debe renunciar al cristianismo y permanecer judío. Encuentra que, junto con el cristianismo que acerca la redención en la historia del mundo, el judaísmo también cumple un papel importante: a pesar de su falta de “mundaneidad”, el judaísmo es ya, para el mundo, una anticipación de la Redención.

Con la identificación del Creador y el Redentor,⁵ queda abandonado definitivamente el marcionismo. De hecho, es fácil advertir en *La Estrella de la Redención* (escrita en el frente balcánico durante la primera guerra mundial, es decir, unos años después de la conversación de 1913) un marcado “antimarcionismo”. En primer lugar, contra la diferenciación entre el Dios de la Creación y el Dios del Amor, Rosenzweig no deja de insistir en la importancia de apoyar la Revelación del Amor de Dios sobre el suelo firme de la Creación.⁶ Y lo mismo vale para la Redención, que es la consecuencia de este Amor Divino.⁷

En segundo lugar, critica reiteradamente a un tipo de fe que le vuelva la espalda al mundo, como se ve, por ejemplo, en la invectiva contra la figura del místico. Se trata del hombre que, gracias a la experiencia de ser amado por Dios, logra abrirse al encierro en sí mismo, pero queda preso de su relación con Dios, incapacitado de abrirse también al mundo. Al cerrarse al mundo, se encierra nuevamente en sí: “para no ver nada más que la vía por la que corre la unión de él con Dios y de Dios con él, tiene que negar el mundo; y como el mundo no se deja negar, tiene, verdaderamente, que re-negar de él” (*ER*, p. 255).

En tercer lugar, apuesta a una fe no sólo situada en el mundo, sino que, además, adquiera por ello la posibilidad de contribuir activamente a la venida del Reino. Esta participación activa del hombre en la Redención se apoya en el “acto de amor por el prójimo”, que es uno de los temas centrales de *La Estrella*.⁸

2 JUDAÍSMO Y CRISTIANISMO COMO FIGURAS HISTÓRICAS DE REVELACIÓN

5 Aun cuando Dios sea “Redentor” en un sentido más fuerte que “Creador” o “Revelador”. (*ER*, p. 280).

6 Para ello se vale incluso de un concepto muy explícito: “Creación de la Revelación. Véase, por ejemplo, *ER*, pp. 228-229 y p. 234. También insiste en la necesidad de “volver a engarzar en el concepto de Creación a la Revelación misma” (*ER*, p. 145).

7 “Y juntamente con la Revelación, también la Redención viene a parar ahora a la Creación” (*ER*, p. 488).

8 Véase por ejemplo: *ER*, pp. 256-263.

Este antimarcionismo tiene, además, como corolario a la identificación del Dios de la Creación con el de la Redención, el reconocimiento de un Dios común para judíos y cristianos. Judaísmo y cristianismo son ambos portadores de la verdad, pero no de la verdad entera, que es solo de Dios, sino de *parte* de la verdad. Como ha notado Jeremy Worthen (2002, p. 344), Rosenzweig nunca aclara en *La Estrella* qué son judaísmo y cristianismo. Nunca utiliza la palabra “religiones” ni ningún sinónimo. En *El nuevo pensamiento*, un libro introductorio a *La Estrella*, los llama “figuras históricas de revelación” (ROSENZWEIG, 2005, p. 38). Los análisis de *La Estrella* van a abordar estas figuras a partir de su cristalización en una *comunidad* determinada, con un énfasis en la *liturgia* que marca su vida temporal.

Se trata, como ha notado Mosès (1982, p. 297), de las dos grandes formas de existencia colectiva en las cuales se encarna la experiencia que el hombre tiene de la Redención. Son, en este sentido, *categorías del ser*, por medio de las cuales la verdad hace su aparición en el mundo, y vienen a resumir (sin *agotarlas*) todas las experiencias posibles de Redención sobre el presupuesto de la dualidad irreductible ente Hombre y Mundo, según los modos de *Redención-fuera-del-mundo* o *Redención-en-el-mundo*.

Estos dos modos responden a la estructura misma de la Redención, que es, para Rosenzweig, la correlación entre Hombre y Mundo.⁹ Hay dos posibilidades de entender esta correlación, a partir de las dos vías que propone la primera parte de *La Estrella*: la afirmación de la no-nada y la negación de la nada. Estas vías deben entenderse, según Mosès (1982, p. 57), como posición de ser y como la marca de la diferencia, respectivamente. O también: como sustancia y diferencia, como ser y devenir, y — particularmente— como la doble evidencia de la *realidad* y la *multiplicidad*.

⁹ Al lector no familiarizado con el pensamiento de Rosenzweig quizá le resulte extraño que la Redención sea definida como una correlación entre el Hombre y el Mundo, y no como un acto de Dios. En el sistema desplegado en *La Estrella*, Rosenzweig se ocupa en la primera parte del libro de tres “elementos” que alcanza el pensamiento conceptual: Dios, Mundo, Hombre. Para el pensamiento, ellos están separados entre sí e intrínsecamente cerrados sobre sí mismo. En la segunda parte describe, a partir de la *inversión* que supone el acontecimiento de la Revelación, la exteriorización de cada uno de estos elementos, que se niegan a sí mismos y así pueden interrelacionarse entre sí: Dios se niega a sí mismo cuando *crea* el mundo y se *revela* al hombre; el Hombre se niega a sí mismo al abrirse a recibir a Dios en la fe, y al abrirse a salir hacia el Mundo con amor; el Mundo se niega a sí mismo al dejarse vivificar por el Hombre y al mantenerse contingente como existencia ante el poder creador de Dios. Nuestra experiencia no alcanza a los elementos, sino que es siempre experiencia de las correlaciones que se efectúan entre ellos y en las que consiste la realidad: la Creación (de Dios al Mundo), la Revelación (de Dios al Hombre) y la Redención (del Hombre al Mundo). Así, la Creación nos muestra un Dios creador y un Mundo criatura; la Revelación, un Dios amante y un Hombre que es alma amada; la Redención, un Hombre que busca amar al prójimo y un Mundo que deviene hacia su consumación en el Reino de la Redención. Hombre y Mundo trabajan en conjunto para la consecución de la Redención, obra que en última instancia depende de Dios, que ha creado el Mundo contingente y que le ha revelado al Hombre que lo ama y que él debe amar.

Para el caso que nos ocupa, estas dos vías han de entenderse, si seguimos a Mosès (1982, p. 231), como *inmanencia y trascendencia*, o *presencia y ausencia*, de modo que veamos a las dos grandes utopías que dominan la cultura religiosa de occidente (cristianismo y judaísmo) como propuestas de dos paradigmas enfrentados de la Redención —es decir, de la correlación del hombre y el mundo—: uno donde el hombre es inmanente al mundo y a la historia, y otro donde él es trascendente a ellos. La existencia colectiva del judaísmo, vivida enteramente a la luz de la Revelación, representa aquí la vía de la negación, es decir, de la trascendencia o ausencia respecto al devenir del mundo. El cristianismo, en cambio, inmerso en la realidad del mundo creado, acompañando a los pueblos en su encaminamiento temporal hacia la Redención, representa la vía afirmativa, es decir, la inmanencia respecto al mundo y su presencia activa en la historia.¹⁰

Así las cosas, judaísmo y cristianismo sólo pueden ser entendidos el uno con el otro, porque no hay realmente un “tercer término” que pueda englobarlos (WORTHEN, 2002, p. 344). La interpretación que de ellos hace Rosenzweig se enfoca en la gestualidad propiamente comunitaria o social. Así pues, judaísmo y cristianismo son analizados en tanto *comunidades*: el Pueblo eterno y la comunidad de la Iglesia. Por eso se detendrá especialmente en los elementos propiamente sociales de ambas: los ritos, las festividades, el calendario. Judaísmo y cristianismo aparecen como las figuras que hacen posible experimentar la Redención, es decir, anticipar la eternidad en la temporalidad y el Reino universal en la comunidad particular. Rosenzweig utiliza la metáfora de la estrella para caracterizar a ambas comunidades: el núcleo de fuego, vuelto hacia el interior, simboliza al judaísmo; y los rayos, expandiéndose hacia el exterior, al cristianismo.¹¹

10 Hay que tener en cuenta que aquí “judaísmo” hace referencia al pueblo judío y “cristianismo”, a la cristiandad. Es decir, considerados como realidades colectivas y no como individuos. Mosès (1982, pp. 232-233) distingue en la caracterización que hace Rosenzweig del hombre una doble dualidad: metafísica y antropológica. La dualidad metafísica se da entre lo que podría llamarse la “persona” (o, como hace Rosenzweig, “alma” en un sentido integral, que abarca también la dimensión corporal), que es *sujeto de la Revelación* y tiene una libertad radical, y la “personalidad”, que es *objeto de la Creación*, o sea, parte del mundo (natural y social). Por otro lado, la dualidad antropológica se da entre el ser *individual* y el ser *miembro de una colectividad*. Esta segunda dualidad se puede construir sobre la primera, más precisamente, sobre las dos opciones. Así, en su realidad colectiva, el cristianismo es una parte del mundo histórico, mientras que cada cristiano individual debe conquistar su trascendencia respecto al mundo para relacionarse con Dios. El pueblo judío, por el contrario, después del instante histórico de su fundación, vive su existencia colectiva en la claridad de la Revelación, es decir, ausente al mundo, mientras que cada judío vive su pertenencia étnica como presencia en el mundo.

11 Esto sería así hasta el fin de los tiempos: “The Christian approach to and the Jewish accomplishment of living with God are coeval, structurally equivalent positions. The end of time (merely) «restores» their coincidence following a

3 RELACIONES COMUNITARIAS CONSTITUTIVAS

Es menester caracterizar brevemente al pueblo judío para entender luego a la comunidad cristiana, que es la que nos interesa aquí. Rosenzweig caracteriza al pueblo judío con tres epítetos que se refieren respectivamente a su destino, su esencia y su año litúrgico: el pueblo *eterno*, el pueblo *único* y el pueblo *santo*. De estos elementos nos interesa aquí el primero.

El pueblo judío puede llamarse *eterno* porque eterniza su vida “en la serie de generaciones, cada una de las cuales produce a la siguiente y da, a su vez, testimonio de sus antepasados”, con lo que resulta que “la producción del futuro es inmediatamente atestación del pasado” (*ER*, p. 355). Se trata de la *comunidad de sangre* que tiene precisamente en la *sangre*, en el *cuerpo*, la garantía de su futuro: lleva la eternidad en su seno. La comunidad de sangre —expresión que, según aclara Mosès (1982, p. 184), hay que entenderla como sinónimo de *comunidad étnica*— se distingue de la *comunidad de espíritu* (o comunidad cultural), que debe asegurar su futuro en instituciones. Sin embargo, como nota también Mosès (1982, p. 183), lo que distingue ambos tipos de comunidad es menos la cuestión del origen (endógeno o exógeno) de sus miembros, que el modo de transmisión de su identidad colectiva o, podríamos decir, la *relación comunitaria constitutiva*. Hay que entender entonces a la *sangre* como un factor de continuidad temporal natural (de generación en generación) e interior (sin recursos exteriores a su propio devenir). Este modo de transmisión de identidad hace del pueblo judío una *individualidad colectiva*, como cualquier otro pueblo, de los que se distingue y a los que se asemeja.

La comunidad de sangre se da en todos los pueblos, pero paradigmáticamente en el judío, porque él confía en ella hasta tal punto que puede prescindir de tres características básicas en las que se guarecen otros pueblos: la tierra, la lengua y la ley. Esto lo diferencia radicalmente de todo otro pueblo.¹²

provisional separation” (KAPLAN, 2004, p. 514).

¹² En realidad, para Rosenzweig (*ER*, p. 365-363), el judaísmo convertiría y resignificaría estas tres características, para relacionarse con ellas de manera particular: sabiendo que la tierra es pasajera, no tiene patria, y sin embargo se orienta con respecto a una *tierra santa*; comprendiendo que las lenguas mueren, no habla una lengua, pero sí ora con una *lengua sagrada*; y advirtiendo que la vida de las costumbres y la ley que fundamentan la historia de un pueblo son temporales, no se ciñe temporalmente a ellas, y no obstante eleva la *ley santa* por sobre la historia, pretendiendo que su vida esté en el presente inmutable de la eternidad. Se trata de objetos *ideales*, o incluso signos o anticipaciones de la tierra como patria de todos los hombres, de la lengua como sistema de una comunicación universal y de la ley

El cristianismo, por su parte, también tiene tres notas que declinan su índole propia, y se refieren respectivamente a su historia, su esencia y su año litúrgico: el camino por el tiempo, las dos vías y la santificación del alma. Nos centraremos aquí, al igual que con el judaísmo, en la primera de estas características, dejando la segunda para el apartado siguiente.¹³

A diferencia del pueblo judío, la cristiandad designa a una cantidad de hombres, pueblos, reinos, de la más variada extracción. ¿Qué es lo que constituye la comunidad en este caso, el de la comunidad cristiana, que es, además, una comunidad que prefigura la *eternidad*? Ciertamente, no la generación (*die Erzeugung*), como en el caso de la comunidad judía, sino el testimonio (*das Zeugnis*): “la comunidad se hace una gracias a la fe testimoniada. La fe es la fe en el camino. (...) Pertenece a la comunidad el que sabe que su propia vida está en el camino que lleva del Cristo que vino al Cristo que viene” (*ER*, p. 405).

El testimonio de la fe en Cristo, que es el Camino, es la *relación comunitaria constitutiva* del cristianismo. La fe cristiana reúne a todos los individuos que, en tanto individuos, dan testimonio común de un individuo —Cristo—, a otros individuos: “la fe, pues, funda la reunión de los individuos como individuos en orden a la obra común” (*ER*, p. 406).

La libertad e integridad de los miembros de esta comunidad que toma la forma de una *asamblea de individuos* (ἐκκλησία) orientada a una *obra común* debe ser salvaguardada en orden a que dichos miembros puedan obrar desde su propio lugar y contribuir con su parte. Estos individuos se verán vinculados entonces por un lazo muy especial:

Este lazo que toma a los hombres tales como los encuentra y que, sin embargo, los vincula pasando por alto sus diferencia de sexo, edad, clase y raza, es el lazo de la

como regla común de la humanidad.

13 En cuanto a la *santificación del alma* es menester decir que se realiza gracias a las fiestas del año litúrgico: el cristiano se prepara, individualmente, para las cosas comunes. Esta preparación va a encontrarla el cristiano en el *arte*. No se trata, sin embargo, del arte aislado en museos, galerías o gabinetes, sino de las *artes aplicadas* (*die bildenden Künste*), que llevan al hombre “del todo de regreso a la vida de la que se había alejado mientras se entregó al «puro» disfrute del arte” (*ER*, p. 418). En torno a ellas desarrollará Rosenzweig una *sociología de las artes aplicadas*: la arquitectura religiosa, la música eclesiástica y los juegos populares. Estas tres *formas del camino en común* son análogas a los momentos del *oír en común*, el *comer en común* y el *saludo en común* del judaísmo, y encuentran también su correspondencia en los ritos (los sacramentos) y las festividades del año litúrgico cristiano. Hay en ella también una pedagogía del callar: el espacio arquitectónico cautiva y ante su solemnidad el fiel calla, con la música sacra se canta pero sin hablar y finalmente en la danza se da una gestualidad pura.

fraternidad. Sean cuales sean las relaciones dadas —que siguen estándolo tranquilamente—, la fraternidad vincula a los hombres entre sí con independencia de esas relaciones, como iguales, como hermanos, «en el Señor». (ER, p. 407)

Así, para Rosenzweig se trata de una relación *horizontal* en el caso cristiano, que representa la tensión entre contemporáneos, entre simultáneos, encarnada en la figura de los *hermanos*. Tal es el lazo de la fraternidad.¹⁴

4 LA ESCISIÓN Y EL ENSANCHAMIENTO

Este lazo se renueva en cada expansión de la comunidad del camino. Expandirse hacia fuera, en efecto, es propio del cristianismo. La ley de esta expansión supone la escisión interna de cada uno de los que Rosenzweig denomina “elementos”, los cuales constituyen los protofenómenos de la realidad, a saber, Dios, Hombre y Mundo. Esta escisión, estas *dos vías*, constituyen para Rosenzweig la *esencia* del cristianismo, es decir, la segunda de las notas propias antes enumeradas.

La escisión responde a una dualidad intrínseca al primer cristianismo, en tensión entre el *paganismo* y la *revelación*. Aquí el paganismo vale como el *sustrato* en que se apoya la *novedad* que supone la revelación del Nuevo Testamento. La escisión, además, lleva en los tres casos a un tercer componente que intenta —infructuosamente— reunirla y que, como veremos luego, adquiere un carácter *místico*.

En lo que respecta a *Dios*, el cristiano distingue las personas divinas: puede recorrer el camino del *Hijo* y el camino del *Padre*. El camino del Hijo es la vía de acceso a Dios a través de la confianza (*Vertrautheit*), de la cercanía (*Nähe*). Hay algo de paganismo en ello, puesto que se trata de un “dios humano”, pero es precisamente esta cuota de “paganismo” lo que permite convertir a los paganos. El camino del Padre es, en cambio, el del ordenamiento del saber y el obrar a Dios: el camino de la verdad (*Wahrheit*).

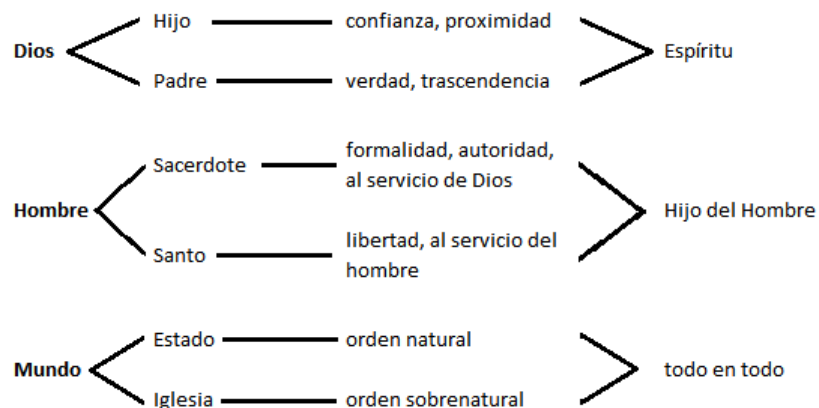
En cuanto al *hombre*, se trata de una dualidad de formas de vida, encarnadas en dos figuras cristianas: el sacerdote (*Priester*), que encarna la formalidad (*Form*), es

¹⁴ En el caso judío se da en cambio una relación *vertical*, que simboliza la tensión entre lo primero (encarnado en la figura del *abuelo*) y lo último (en el *nieto*): “Son, pues, nieto y abuelo, uno para el otro y ambos juntos para el que está entre ellos, la verdadera encarnación del pueblo eterno, del mismo modo que el hombre que se ha convertido en hermano encarna a la iglesia para el cristiano” (ER, p. 410).

decir, su imagen y semejanza de Dios, simbolizadas por el traje sacerdotal; y el santo (*Heiliger*), que encarna la libertad (*Freiheit*), es decir, la conciencia de obrar inspirado por Dios para redimir el mundo.

El mundo, a su vez, se escinde en dos órdenes: uno natural y de carácter jurídico, el derecho de los *Estados*; y otro sobrenatural y de pretensión universal, el derecho de la *Iglesia*. Mientras en el paganismo estos órdenes no se diferenciaban, la historia posterior, desde Jesucristo hasta nuestros días, es la historia de la evolución del orden natural —Rosenzweig menciona sucintamente al Imperio Romano, al imperio de Carlomagno y su continuación en el al Sacro Imperio Romano Germánico, la creación de los estados modernos,¹⁵ las guerras napoleónicas, la incipiente democracia—, y, a la vez, del crecimiento secular de la Iglesia, que no debe concebirse como el Reino, sino tan sólo como su figura terrena, y cuyo año litúrgico apunta a la eternidad.

Esta dualidad ínsita en el cristianismo, propia de su doble origen y su doble motivación en el *paganismo* y la *revelación*, conduce sucesivamente a *ensanchar* los conceptos de Dios, Hombre y Mundo, para poder englobar tales divisiones. Al Hijo y al Padre, hay que sumarles el concepto de Espíritu; al sacerdote y al santo, el del Hijo del Hombre; y al Estado y la Iglesia, el “todo en todos”.



15 “Para los judíos de aquella época, la profecía estaba ligada a la tierra —la tierra prometida— y no, como para los cristianos, al tiempo —en el día de la reencarnación. Y a la inversa, la noción de identidad del pueblo se fundaba en el judaísmo en las raíces del tiempo, mientras que para los pueblos cristianos esta pasa por nociones territoriales: cercanía, lengua, parecido morfológico y dominio político. Es por eso que, según Rosenzweig, el período de creación de los Estados-nación en siglo XIX constituyó una continuidad de la fe religiosa cristiana, un paso más en el carácter de expansión de su mensaje ecuménico” (TOSCANO, 2014, p. 60).

Los conceptos ensanchados reúnen las escisiones. Pero también llevan en sí el peligro latente del autoextrañamiento hacia el mundo, es decir, el riesgo de volatilizarse. Así, ante la persona divina del *Espíritu* que guía al hombre a la sabiduría y le da esperanza, está el peligro de *espiritualizar a Dios*, es decir, de olvidar que es Dios *Uno* quien nos guía; ante la doble naturaleza de Jesucristo, Hijo del Hombre e Hijo de Dios, está el peligro de la apoteosis (*divinizar al hombre o humanizar a Dios*), es decir, creer que sólo el *Hijo del Hombre* es la Verdad (Jn 14, 6), y no Dios *Uno*; y ante la promesa de que Dios será *todo en todos* (1Cor 15, 28), está el peligro de la panteización (*divinizar el mundo o mundanizar a Dios*), es decir, olvidar que Él seguirá siendo *Uno* sobre Todo.

De la presencia permanente de estos tres peligros procedería, ulteriormente, la división histórica en las tres Iglesias: la Oriental, que se ha refugiado sobre la verdad del Espíritu y la *esperanza* en él; la del Norte (protestantismo), que se ha amparado en la *fe* interior del alma en diálogo con Dios Hijo; y la del Sur (catolicismo) que se refugia en la acción del *amor* que conserva el mundo.

Mientras el judaísmo habría logrado conciliar la dualidad de cada uno de los elementos protofenoménicos (Dios, Mundo, Hombre) a través de un *estrechamiento* de los conceptos y, aun más, vincularlos a través de una mística unitaria,¹⁶ el cristianismo nunca logra resolver sus divisiones.

El impulso desbordante del *sentimiento* cristiano nunca deja de expandirse hacia fuera y, por lo tanto, aunque deja los elementos establecidos en un orden o, más bien, una dirección, no logra tender puentes entre ellos porque se hallan continuamente en movimiento. Aquí está también la razón de que el cristianismo haya producido “mística espiritualista, individualista y panteísta”, pero que no se encuentren relacionadas porque

16 Este *estrechamiento* de los conceptos de Dios, Hombre y Mundo que se da en el judaísmo logra establecer un puente entre ambos polos a los que apunta cada elemento. Esto se debe a que, a diferencia del cristianismo, el judaísmo no es una religión misionera, sino que, justamente al contrario, encuentra en el centro más profundo y puro de sí la garantía de que sobrevivirá. De esta manera, aquella invocación judía que dice “Dios nuestro y de nuestros padres” sintetiza en el Dios del Pueblo las caras de Creador y el Revelador; el concepto del *resto de Israel*, es decir, aquellos que han permanecido fieles dentro de los fieles, garantizan el puente entre el yugo del mandamiento y el yugo del Reino de los cielos; y la fuerza de la *Ley* hace indistinguible este mundo de aquí y el que vendrá. Estos estrechamientos conllevan los peligros de *negar*, *despreciar* y *darle muerte* al mundo, respectivamente, pero son salvados con tres figuras de la mística judía, que vincula con una trayectoria los tres elementos estrechados, dando lugar a la Creación cósmica, la Revelación cósmica y la Redención cósmica. Se trata de representaciones que luego adquirirán significación universal: la historia del Carro de la *Merkaba*, donde el *Dios de nuestros padres* se une a la *Ley*; la doctrina del exilio de la *Shejiná*, donde se vinculan el *Dios de nuestros padres* y el *resto de Israel*; y la reunificación de Dios según la doctrina del *Tikún*, puente entre el *resto* y la *Ley*.

“el sentimiento se puede satisfacer en cada una de las tres” (ER, p. 482). En cada una de estas tres místicas alcanza el sentimiento su meta, y se renueva un trozo de paganismo: “muere el mito, y resucita en la adoración en el Espíritu; muere el héroe, y resucita en la palabra de la Cruz; muere el cosmos, y resucita en el todo uno y universal del Reino” (ER, p. 483).¹⁷

5 LA HISTORICIDAD CRISTIANA: EL CAMINO ETERNO POR EL TIEMPO

Mientras el judaísmo, pueblo de la vida en común, es, de alguna manera, *ya eterno* y se crea su propio tiempo, el camino cristiano, en cambio —que transita *por el tiempo*—, debe *llegar a ser* eterno. La relación que guarda el cristianismo con el tiempo consiste en haber convertido el presente en *época*. Habitualmente, la época es un *entre* tendido desde un punto temporal a otro, desde un antes a un después, pero ambos ya hundidos en el pasado, pues sólo el pasado puede cosificarse. En el tiempo vivo no hay puntos, pero al cosificarlo podemos determinarlos a partir de acontecimientos particulares. Así, para el cristiano, el acontecimiento del nacimiento de Cristo hunde todo lo anterior en el pasado y establece un presente que se prolonga hasta hoy, y, en definitiva, hasta la segunda venida de Cristo. De esta manera, “la eternidad sería su principio, la eternidad sería su fin, y el tiempo todo sólo sería el *entre* entre aquel principio y este final” (ER, p. 401).

El camino cristiano es, entonces, el de la temporalidad, sin por eso dejar de ser eterno, porque su principio y final están más allá del tiempo. Además, principio y final se hallan equidistantes de cualquier punto intermedio, de cualquier momento de la historia del cristianismo que se pueda abstraer de este camino, porque todo momento es temporal (es siempre presente) y en cambio principio y final permanecen eternos. Es así que el cristiano se sabe siempre en el medio, en el centro: “todo él medio, todo él *entre*, todo él camino” (ER, p. 402).

Sin embargo, es también característico del cristianismo mirar siempre hacia el comienzo, es decir, hacia los albores de la época cristiana —la época que es ya sólo *presente*— porque, por más que esté siempre en el medio, su propio peso lo desplaza

¹⁷ Rosenzweig reconoce ciertas ideas de la doctrina cristiana que parecieran reunir a los elementos ensanchados, pero las considera completamente secundarias, meros pensamientos o *teologúmenos* (ER, p. 482).

hacia el principio:

La conciencia cristiana, inmersa por completo en la fe, tiende entonces al principio del camino, al primer cristiano, al Crucificado; así como la conciencia judía, concentrada enteramente en la esperanza, tiende hacia el hombre del tiempo final, hacia el vástago real de David. La fe puede renovarse eternamente en su principio, igual que los brazos de la Cruz se dejan prolongar al infinito. (*ER*, p. 411)

Así, y esto es determinante para la comprensión del cristianismo, su esencia está ya en el origen, en el cristianismo primitivo, con toda su diversidad. Esta orientación hacia el comienzo determina que la Iglesia lleve consigo siempre a Cristo como el centro de su vida, pero también determina que, hallándose siempre *en camino*, siempre *en el medio*, no alcance nunca, históricamente, el fin.¹⁸

6 LA EDAD PETRINA DEL AMOR EN EL MARCO DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA COMO PREHISTORIA DEL REINO

Consideremos ahora brevemente el relato¹⁹ que hace Rosenzweig de la historia de la iglesia, que desarrolla lo que ya estaba *in nuce* en el cristianismo primitivo. En líneas generales, podría decirse que replica la concepción de la historia de Joaquín de Fiore.²⁰ Sería un error, por otra parte, pretender ver en este excursus una pretensión historiográfica o un determinismo histórico. Más bien el lector debe buscar en él una *genealogía de la esperanza*. Esta *esperanza* es quizá el mensaje capital de su obra.²¹

La historia de la Iglesia puede comprenderse como una genealogía de la esperanza porque es “la prehistoria” del Reino de los Cielos (*ER*, p. 417). Esta prehistoria escatológica tiene tres momentos: la iglesia *petrina* del amor, donde el cuerpo cumple un rol central; la iglesia *Paulina* de la fe, donde el peso recae en el *alma*;

18 “Its very orientation toward the beginning in Jesus Christ pushes the church with the risen one at the center of its life out on the way toward the end but will not let it rest at any point or on any day as the end” (WORTHEN, 2002, p. 355).

19 Rosenzweig (2005, p. 28) declara tomar la posta del método que había propuesto Schelling en *Las edades del mundo: una filosofía narrativa*. “Quien narra”, dice, “no quiere decir cómo ha sido «propriadamente» algo, sino cómo ese algo ha efectivamente acontecido”. Aunque sistemáticamente desarrollado en el segundo volumen de *La Estrella*, el método del relato es utilizado a lo largo de todo el libro.

20 Rosenzweig no es el único que retoma la concepción *joaquinista* de la historia en las primeras décadas del siglo XX. Pocos años antes de que Rosenzweig escribiera *La Estrella*, en la Rusia de 1914 Florenskij publica *La columna y el fundamento de la verdad*, donde pueden leerse ideas muy semejantes (FLORENSKIJ, 2010, pp. 134-136). Quizá sea atribuible este fenómeno al influjo, en ambos casos reconocido, de la *filosofía positiva* de Schelling.

21 Si bien pareciera no revestir importancia *sistemática* en *La Estrella de la Redención*, ya que no consiste más que en un excursus situado en la introducción al tercer tomo, resulta de interés al analizar su concepción del cristianismo y, también, de la política, pues la historia de iglesia es a la vez la historia de la secularización. Puede consultarse al respecto: Navarrete (2013, pp. 95-117) y Barreto (2013, pp. 186-219).

y la iglesia *joánica* de la esperanza, apoyada sobre una *vida* integral. Las tres vendrían a desarrollar las tendencias identificadas ya en el cristianismo primitivo: una con apoyo en la figura del Padre, otra en la del Hijo y otra en el Espíritu.

Con esta genealogía, Rosenzweig quiere dar cuenta de la historia de la maduración del mundo para que advenga el Reino. Sólo cuando el mundo esté completamente maduro, es decir, haya sido completamente vitalizado, se haya vuelto plenamente temporal, sólo entonces podrá advenir el Reino verdaderamente eterno. Pero como nada sabemos “del día y la hora” de esta venida, la historia de la maduración del mundo sigue entonces una *ley oculta*. No obstante, el desarrollo de esta historia coincide, en ocasiones, con los acontecimientos y etapas que marcan el ritmo de la historia “manifiesta”. Las tres eras de la Iglesia deben entenderse desde este esquema.

En sus orígenes, la Iglesia se opone al Imperio, que es un mero simulacro del mundo, pues pretendía ser el mundo entero cuando en realidad tenía unos límites muy establecidos. Como señala Barreto:

En sus comienzos, la vida a la que aspira el cristiano, el seguimiento de Cristo y su anuncio al mundo, encuentra su polo opuesto en el Imperio romano. La frecuente opinión según la cual la existencia del Imperio romano fue una coyuntura especialmente ventajosa para el éxito del cristianismo puede perder de vista una diferencia definitoria entre la supuesta unidad del Imperio y la difusión mundial a la que aspira el cristiano. Surgir en el seno del Imperio romano para el cristianismo sólo ofrecía un «suelo favorable» de modo «aparente». ¿Dónde residía la oposición? La universalidad del imperio no era tal. La concepción misma del imperio implicaba renunciar a ella trazando unas fronteras definitivas que lo separaban de los pueblos bárbaros. (BARRETO, 2013, pp. 189-190)

Es importante mencionar que la universalidad del Imperio no sólo era engañosa hacia el exterior, sino también hacia el interior, pues “hacia dentro el destino del individuo se vinculaba sólo muy por encima al destino de ese todo” y “la vida del hombre particular apenas se ve auténticamente afectada por la vida del conjunto” (ER, p. 334). No es casual, para Rosenzweig, que el gran legado espiritual de esta cultura fuera la compilación del derecho privado.

Es precisamente “contra este mundo restringido sobre sí mismo, en sus fronteras territoriales y en el cierre individual expresado en el derecho privado”, que “opone el cristianismo el contra-modelo de la Iglesia de Roma, la «Iglesia petrina»” (ER, 190). El

amor cristiano termina con ambas restricciones: en el plano territorial llama a que el misionero traspase todas las fronteras y en el plano individual predica el amor y la fraternidad. El principio petrino, sin embargo, irá mutando. En un principio es evidente la participación comunitaria de sus miembros, que se traduce en el gobierno eclesial colegiado. A medida que esto se pierde en la jerarquización eclesial, y luego se acentúa en el dominio paulatino sobre las naciones, la colegialidad se muda a los diversos estamentos laicos, en los oficios y gremios.

El destino de la *acción* cristiana se entrelaza con el destino del mundo entero, pero no el destino de su *pensamiento*. El amor era útil para luchar con los filósofos paganos, pero no contra la filosofía pagana que sobrevive luego, y “el paganismo pasa a ser un adversario al que, como un fantasma, no se puede echar mano” (ER, p. 190). La fuerza de la acción, del amor, no basta para vencerlo, y es entonces que la Escolástica diseña la estrategia de la *doble verdad* de la razón y la fe que terminará marcando el camino hacia la Iglesia paulina.

Se necesitaba una fuerza que actuara sobre el alma, una fuerza interior e invisible, y por eso la siguiente figura de la iglesia abandona la doble verdad y se queda sólo con la fe. Se trata de la figura *paulina*, invisible como iglesia pero visible como época: se extiende por tres (o cuatro) siglos de modernidad, en los que parece que el cuerpo cristiano del mundo volvía a descomponerse: “Era el precio que había que pagar por la cristianización del alma, por la conversión tardía del espíritu pagano, que nunca había muerto del todo y ahora despertó otra vez” (ER, pp. 336-337).

Recién el idealismo alemán “puso de manifiesto que la fe había olvidado por el espíritu al cuerpo” y que la *doble verdad* había desembocado en una *doble realidad*: “la interior de la fe y la puramente exterior de un mundo cada vez más mundanizado, secularizado. Mutua protesta de la fe contra el mundo y del mundo contra la fe” (ER, p. 337). Esta nueva iglesia había renunciado a la acción, hasta que empezó a cambiar con la aparición de un protestantismo capaz de misión, el pietismo.

La iglesia petrina, construida sobre el ser corporal, adolecía de la falta de *verdad* del *alma*; y la iglesia paulina, construida sobre el ser anímico o espiritual, padecía la falta de *realidad* del *cuerpo*. Hacía falta algo más alto que unificara cuerpo y alma:

Sobre el cuerpo y el alma, más alta que los dos, soportada por ambos, se cierne la vida. La vida no como vida del cuerpo o del alma, sino como algo de por sí, que arrastra con ella en su suerte a cuerpo y alma. La vida es el curso de la vida. La esencia auténtica del hombre no está ni en su ser corporal ni en su ser espiritual, sino que se integra perfecta tan sólo en el curso entero de su vida. No es, en absoluto, sino que deviene. Y es que lo más propio del hombre es su destino. (ER, p. 338)

La vida, entendida así, apunta no sólo a la apropiación del propio destino que hace el hombre, sino también a la de los pueblos: los pueblos que, inmersos en el curso del tiempo, llegan a identificarse con su propio destino. Una nueva época del cristianismo, la época de su plenitud final, comienza a gestarse cuando el hombre comienza a reconocerse en el propio destino, e incluso a rezarle. Rosenzweig está pensando aquí en Goethe, a quien llama el último gran pagano y el primer gran cristiano.²²

Mientras el pagano *exterior* de la Antigüedad ofrecía su cuerpo y recibía de parte de la iglesia el amor, y el pagano *interior* o *del recuerdo* de la Modernidad ofrecía su espíritu y recibía a cambio la fe, el pagano *vivo* “ofrece su vida y recibe a cambio no otra cosa sino poderla lícitamente ofrecer” (ER, p. 339). Es decir, lo que ofrece, su sacrificio, es lo mismo que lo que recibe a cambio. Y esta posibilidad lícita de ofrecer la vida no es más que el don de la confianza, pues “para el que confía y espera no hay sacrificio que sea para él un sacrificio” (ER, p. 339). En otras palabras: “Al hombre sólo se le regala la esperanza cuando la tiene. Mientras que el amor se regala, precisamente, al corazón duro, y la fe al hereje, Dios sólo manda la esperanza al que espera” (ER, p. 340). El *páthos* del hombre de la iglesia joánica se resume en la frase: “Espero creer”.

Frente al amor que era muy *femenino*; y a la fe, que era muy *masculina*; la esperanza es *siempre niña*. En la esperanza comienza a cumplirse el precepto evangélico de hacerse como niños. Así como ama Agustín, como cree Lutero, así espera Goethe. Amor y fe se ponen bajo la clave de la esperanza y toman nueva fuerza de ella en esta nueva figura de la iglesia: la *joánica*.

La esperanza no funda ninguna nueva iglesia sino que apunta a un cumplimiento

22 Rosenzweig considera que Goethe incluso le escribe una *oración a su propio destino*. Se trataría del poema “Hoffnung”, cuyos primeros dos versos dicen: “Haz que el trabajo cotidiano de mis manos pueda, alta dicha, concluirlo” (ER, p. 330).

final, siempre por venir, y por eso está siempre en crecimiento.²³ Al no tener forma propia, debe vivir en las viejas figuras petrina y paulina. Se unen el paganismo del cuerpo y el paganismo del alma en el gran paganismo de la vida, “y ya esta reunión, ya, pues, la mera aparición del pagano, significa su conversión” (ER, p. 340). Es el cristiano el que debe convertir al pagano que hay en él, debe convertirse a sí mismo.

Y aunque la figura *joánica* no funde estrictamente una nueva iglesia, sí toma sus fuerzas de una tercera iglesia cristiana y sus pueblos: la iglesia oriental. Rosenzweig menciona, junto con la entrada de Rusia al mundo cristiano, otro gran acontecimiento de la historia de la iglesia: la liberación de los judíos. El judaísmo también sería portador de esta fuerza de la esperanza, “porque sólo en la sangre judía vive la esperanza como sangre, de la que el amor suele olvidarse y la fe cree poder prescindir” (ER, p. 341).

CONSIDERACIONES FINALES

Como Heidegger, Rosenzweig emplea un método *fenomenológico* que se traduce en un estudio sistemático de las estructuras *originales* de la experiencia religiosa (GORDON, 2003, p. 138). Para Heidegger (2005, p. 43), “lo peculiar de la comprensión fenomenológico-religiosa es la obtención de una precomprensión para una vía originaria de acceso”; el énfasis está puesto en “la experiencia fáctica de la vida”, pero a un nivel *individual*. En Rosenzweig, en cambio, el énfasis está puesto en la *comunidad* misma, pues es en ella donde Rosenzweig ve que se realiza de manera originaria la experiencia “religiosa”. Lo “originario” hace referencia a una vivencia de fe comunitaria básica que luego se iría degradando en una “religión” establecida:

La posición particular del judaísmo y del cristianismo consiste precisamente en que, aun cuando han llegado a ser religiones, encuentran en sí mismos los impulsos que los conducen a liberarse de su fijación a su condición de religiones particulares y desde la especialidad y sus cercos volver a encontrar el camino hacia el terreno abierto de la realidad efectiva. Toda religión histórica es especializada desde el comienzo, ha sido “fundada”; sólo recientemente el judaísmo y el cristianismo han llegado a ser religiones especializadas, y nunca han sido fundados. Fueron originariamente algo enteramente irreligioso: el uno un hecho [*Tatsache*], el otro un acaecimiento [*Ereignis*]. (ROSENZWEIG, 2005, p. 39-40)

23 La iglesia joánica “no es construida: sólo puede crecer. Allí donde, sin embargo, se la intenta construir, como en la masonería y cuanto con ella se emparenta, se impide la entrada a las fuerzas, que en ella continúan viviendo, de la fe y del amor, que sólo encuentran su pan cotidiano de la vida ante los altares y los púlpitos de las viejas iglesias” (ER, p. 341). La esperanza por mor de la esperanza misma es redundante; precisa del amor y la fe.

En el caso del cristianismo, el paso desde la vivencia originaria a la religión establecida puede entenderse, quizá, como el paso desde la “diversidad una” de los grupos cristianos arcaicos a la “unidad diversa” de los diferentes momentos institucionales del cristianismo como religión. Sólo desde el *acaecimiento* que funda la comunidad cristiana (Cristo) se hace visible, luego, aquello que en la propia autocomprensión cristiana es lo definitorio: la *fe*.

La “diversidad una” se observa tanto en su conformación comunitaria de carácter cultural y *testimonial-fraternal* (opuesta a la comunidad de sangre judía, *generativa-verticalista*), como en la triple motivación originaria, que es luego desplegada históricamente en diversos momentos, porque “el cristianismo irradia en tres direcciones diferentes” (ER, p. 471).

Si tenemos en cuenta los estudios de historia de la religión más recientes,²⁴ se pueden identificar en el cristianismo primitivo tres corrientes más o menos definidas: el judeocristianismo, los proto-católicos y los grupos carismáticos que luego devinieron en gnosticismos de distinto tipo. Estos tres grandes grupos parecieran estar representados en las “tres direcciones” en las que, para Rosenzweig, irradia el cristianismo. La tendencia de la acción de *amor petrino* (*paternal*) se encarna originalmente en el judeocristianismo, pero luego es asumida, transformada, por el catolicismo jerarquizante en pos de la imitación del *Reino de Dios*. La tendencia de la *fe paulina* (*filial*), presente quizá en los grupos denominados proto-católicos, permanece como substrato pagano y se trastoca luego en la interioridad del alma protestante, tan afín a la figura del *Hijo del Hombre*.²⁵ Finalmente, la tendencia de la *esperanza joánica* (*pneumática, deificante y panenteísta o perijorética*), de ciertos grupos carismáticos primitivos y luego de los denominados habitualmente “gnósticos”, se cristalizará con el pasar de los siglos en la ortodoxia bizantina y más tarde la rusa, confiadas en la *Verdad del Espíritu*. Aparecería históricamente, además, en diversas apropiaciones sectarias, entre las que Rosenzweig menciona a la masonería (ER, p. 341). Sin embargo, estas apropiaciones no dan en el blanco porque para Rosenzweig la Iglesia joánica, realmente, no tiene una “figura

24 Véase, por ejemplo, el estudio de García Bazán (2006) sobre el “Cristo histórico” y las primeras comunidades cristianas.

25 Otra alternativa sería identificar la tendencia petrino con los proto-católicos, por su énfasis en la cuestión de la autoridad; y a la tendencia paulina con los judeocristianos que, si bien se apoyaban en ciertos aspectos del judaísmo, no se encontraban atados institucionalmente a la sinagoga. Véase, por ejemplo, Daniélou (2004).

visible”, no debe ser “construida”, sino que crecerá universalmente, no ya como Iglesia sino como *esperanza*, hasta el advenimiento inesperado del Reino.

Ante el peligro latente del autoextrañamiento hacia el mundo, es decir, ante el peligro *marcionita* de volverle la espalda al mundo en pos de la Redención, el desarrollo histórico del cristianismo tiende hacia la unidad en detrimento de la diversidad. Se exalta al Dios *Uno* para hacerle frente a las paradojas de la espiritualización de Dios (que se derivan de afirmar la existencia del Paráclito), la apoteosis del hombre (implícita en la tesis de la doble naturaleza de Jesucristo) y la panteización del mundo (que olvida que además de “todo en todos”, Dios es Uno *sobre* todos).

Así, pues en el cristianismo se uniría “el principio de universalidad enunciado por los profetas de Israel y el principio de unificación territorial de los imperios” (BARRETO, 2013, p. 191). Si bien Rosenzweig considera en su opúsculo *Globus* que “la conformación de un espacio mundial”, es decir, la mundialización, es un dinamismo propio de la historia y, como tal, previo al cristianismo, este movimiento sería incapaz de realizarse sin el cristianismo que lo reafirma. Así, pues, como señala Barreto (2013, p. 191), “lo específico del cristianismo es su capacidad de dinamización de la historia hacia la unidad del mundo”. Pero esta unidad es históricamente irrealizable, dada la diversidad constitutiva del cristianismo. Es concebible sólo como un advenimiento escatológico.

Lo que hizo que el cristianismo y el judaísmo se degradaran, y pasaran a ser meras “religiones”, en ese sentido casi peyorativo que le da Rosenzweig, fue su subordinación paulatina al pensamiento totalizador de la filosofía. El paso más fuerte se efectúa en la Modernidad, donde la tendencia a identificar el ser y el pensar se hizo más explícita. Pero es justamente en este momento cuando el judaísmo cumple su función específica en el devenir histórico del mundo, que busca estar maduro para el advenimiento del Reino:

La estrella de la redención intenta, pues, mostrar que la pretendida universalidad de la razón moderna es abstracta, se sustenta en un predominio del pensamiento totalizante sobre la facticidad de lo real, y es particular, no deja cabida a lo que no sea cristiano y germánico. Mostrar los límites de la Modernidad es la condición de posibilidad para afirmar el derecho de existencia del judaísmo, aunque para ello confirme en cierto modo la visión hegeliana en la que sólo el cristianismo es la fuerza con efectividad racional en

la historia, sólo que si ella no quiere quedar identificada con su curso fáctico y ver agostado su aspiración de salvación mediada históricamente, necesita de una magnitud que no esté sometida a dicho curso, que juzgue la historia: el judaísmo. (ZAMORA, 2007, p. 49)

Para el judaísmo, vuelto hacia su interior, con su existencia colectiva plenamente a la luz de la Revelación y sabiéndose *ya* redimido, toda la historia está marcada por el inacabamiento: a los grandes acontecimientos, a las instituciones, a las ideologías, les opone siempre el simple hecho de su existencia eterna (MOSÈS, 1982, p. 298). Su existencia, su permanencia como pueblo en la historia, es un contestación silenciosa a la pretensión cristiana de asumir históricamente una función redentora. Así, el judaísmo es testimonio de que la Redención no ha llegado. Y, aunque el Reino no llegará por medio de los esfuerzos humanos, este testimonio es también un llamado de atención para que el cristiano no le vuelva la espalda al mundo: para que no actúe como marcionita, sino con incesantes actos de amor al prójimo, buscando acerca la Redención a la Creación. Es un poco lo que intentó Rosenzweig después de aquella noche en Leipzig, de la que declara: “Desde entonces pude tomar en serio al mundo porque desde entonces empecé a tomar en serio la actividad del cristianismo en el mundo. *C’est toute ma renaissance*” (NAVARRETE, 2012, p. 265).

Al retornar a las estructuras de la experiencia originaria cristiana, *La Estrella* no hace más que reafirmar una doble empresa que puede verse en todo el libro. Por un lado, propone un “nuevo pensamiento”, como superación de la tendencia idealista y totalizadora ínsita a toda la historia de la filosofía, a través del método que consiste en expresar “lo que tiene que decir, y, más precisamente, lo nuevo que tiene que decir en las antiguas palabras judías” (ROSENZWEIG, 2005, p. 40-41) y, también, *cristianas*.

Por otro lado, como nota Gordon (2003, p. 142), hay también una propuesta de “restauración religiosa”, es decir, un retorno a la experiencia religiosa primaria anterior a su decadencia moderna (y, en rigor, al silencio que le impuso toda la historia de la filosofía, al menos en su *canon*). El punto es que la experiencia religiosa exige ser pensada de una nueva manera: su sentido originario es accesible sólo a un *nuevo pensamiento*, en que filosofía y teología “dependen la una de la otra y, así, juntas producen un nuevo tipo de filósofo o teólogo, situado entre la filosofía y la teología” (ER, p. 149). Este regreso a la experiencia religiosa originaria, aunque fundamentado en

la experiencia de la Revelación (como puente entre Dios y el Hombre), es, en última instancia, solo posible en términos prácticos: en el acto de amor al prójimo y en la oración y liturgia comunitarias.

La apuesta de Rosenzweig en lo que respecta a la posibilidad de vivir la espiritualidad en el mundo moderno se basa precisamente en ambas empresas: por un lado, el proyecto de un nuevo pensamiento que sea una unión vital entre filosofía y teología, que cumpla una función crítica y sirva también de marco categorial para la experiencia viva; y, por el otro, la vuelta precisamente a esta experiencia viva y originaria del acontecimiento religioso en su dimensión práctico-comunitaria.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETO GONZÁLEZ, José D. *Religión y política en Franz Rosenzweig*. 2013. 350 p. Tesis doctoral (Doctorado en Filosofía) – Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política, Facultad de Filosofía, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2013.

FLORENSKIJ, Pavel. *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa*. Traducción al castellano de Francisco José López Sáenz. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.

GARCÍA BAZÁN, Francisco. *Jesús el nazareno y los primeros cristianos. Un enfoque desde la historia y la fenomenología de las religiones*. Buenos Aires: Lumen, 2006.

GORDON, Peter E. *Rosenzweig and Heidegger. Between Judaism and German Philosophy*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 2003.

HARNACK, Adolf Von. *History of Dogma*. Traducción al inglés de N. Buchanan. Vol. I. Boston: Little, 1901.

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Traducción de Jorge Uscatescu. Madrid: Siruela, 2005.

KAPLAN, Gregory. "In the end shall Christians become Jews and Jews, Christians? On Franz Rosenzweig's Apocalyptic Eschatology". *CrossCurrents*, vol. 53, no. 4, invierno 2004, pp. 511-529

MEIR, Ephraim. *Dialogical Thought and Identity. Trans-Different Religiosity in Present Day Societies*. Berlin y Boston: De Gruyter and Magnes, 2013.

MOSÈS, Stéphane. *Système et Révélation: La philosophie de Franz Rosenzweig*. París: Seuil, 1982.

NAVARRETE ALONSO, Roberto. *Alcance jurídico-político de la concepción mesiánica del*

tiempo histórico: Franz Rosenzweig crítico de Carl Schmitt. Tesis doctoral (Doctorado en Filosofía) – Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, 2013.

NAVARRETE ALONSO, Roberto. «*Salus et fides*. Secularización y política mesiánica en La Estrella de la Redención”. *Tópicos*, Santa Fe, no. 29, junio 2015, pp. 25-41.

POLLOCK, Benjamin. “On the Road to Marcionism: Franz Rosenzweig’s Early Theology”. *The Jewish Quarterly Review*, vol. 102, no. 2, primavera 2012, pp. 224-255.

POLLOCK, Benjamin. “World-denial and World Redemption: Franz Rosenzweig’s Early Marcionism”. Conferencia pronunciada el 26 de octubre de 2011, en el marco de la serie “Politics, Religion and Theology” del Institute for Philosophy and Religion, Boston University. Disponible en: <<https://www.bu.edu/buniverse/view/?v=gz2JCrn>>. Consultado: 28 jun. 2015.

ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1996.

ROSENZWEIG, Franz. *La Estrella de La Redención*. Traducción de Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 1997. [Sigla: ER]

ROSENZWEIG, Franz. *El Nuevo Pensamiento*. Traducción de Ángel Garrido-Maturano. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2005.

SCHELLING, Friedrich. *Las edades del mundo*. Traducción de Jorge Navarro. Madrid: Akal, 2002.

TOSCANO, Javier. “Rosenzweig: la temporalidad de la redención como principio teológico-político”. *Areté. Revista de filosofía*, vol. XXVI, no. 1, 2014, pp. 53-76.

WORTHEN, Jeremy. “Beginning Without End: Christianity in Franz Rosenzweig's Star Of Redemption”. *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 39, no. 3-4, verano-otoño 2002, pp. 340-362.

ZAMORA, José A. ¿Se puede hablar de un pensamiento judío? Alteridad , autoridad de las víctimas y mesianismo. En: MATE RUPÉREZ, Manuel Reyes; FORSTER, Ricardo. *El judaísmo en Iberoamerica*. Madrid: Trotta, 2007.