

Frentes intercambiados

FRANZ ROSENZWEIG

'Vertauschte Fronten [Zur Hochschultagung in Davos 1929, Begegnung Cassirer-Heidegger]', publicado en Der Morgen 6, 6 (abril de 1929), p. 85, reimpreso en Der Mensch und Sein Werk. Gesammelte Schriften, Martin Nijhoff, La Haya, 1976-1984, vol. III, p. 235-237.

Diez años después de la muerte de Hermann Cohen, la primera edición de su obra póstuma sobre filosofía de la religión se había agotado. Esa primera edición había nacido bajo una estrella desafortunada. Su texto, incluso en las dos primeras partes, cuya impresión había supervisado el propio Cohen, se parecía más a la publicación azarosa de un manuscrito cualquiera de una vieja obra que a un libro moderno, y desde luego no a un libro coheniano: Cohen, fiel a su principio, transmitido por Robert Fritzsche,¹ de que “el aspecto filológico debe estar siempre a punto”, cuidó siempre con especial atención la edición de sus obras. En la segunda edición, Bruno Strauss ha recuperado el “aspecto filológico” descuidado en la primera y, con la mayor prudencia y la más piadosa empatía, ha reconstruido el texto más fiel a las circunstancias de acuerdo con un muestrario de posibles alteraciones del texto, ¡incluso como sucedía con las obras de la época anterior a la invención de la imprenta, con largas anotaciones al margen de otros autores, por ejemplo del gran rabino Nobel, que prestó su ayuda al amigo y maestro!

Pero durante los nueve años de su primera edición, ¡el libro llevó incluso un título falso! Esto es: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, cuando en realidad se llama *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, sin el agresivo e intolerante artículo determinado, y aquí claramente demasiado determinado.² Obviamente no se trata tampoco de lo contrario, del artículo indeterminado, que aquí sería en verdad demasiado indeterminado. Cohen, tan lejos de una altiva exclusividad como de un fácil darlo todo por bueno, no se refiere sino a la

participación en la única y universal religión de la razón, participación que le procuran las fuentes del judaísmo, manando de su patrimonio heredado. A él esta fuente, a otros, otra. Pero a él, ésta. Sin duda, las fuentes son fuentes originarias, la humanidad ha bebido de ellas. Solamente esta conciencia histórica une a la devota modestia de tomar parte un poco de orgullo, humilde y gozoso.

Pero, con ello, el aspecto judío de la obra, esto es, la tarea de una “ética y de una filosofía de la religión judías”, tarea que se había propuesto cumplir en el cuadro de una obra comprensiva y a la que dio una de las soluciones clásicas —ahora ya puede decirse— para el judaísmo, no es lo más importante, desde luego no lo más importante en el momento actual y en su situación filosófica. Hoy, por lo menos, el carácter clásico de la obra queda ensombrecido por su significado actual.

Este significado actual, que sólo podía revelarse tras la muerte de Cohen, está más allá de la intención y de la conciencia de Cohen. En general, Cohen ha tenido un singular destino de pensador. Sus trabajos de aprendizaje, producidos en el laboratorio de Kant, especialmente el primero, la obra de cuando tenía veintiocho años, han revolucionado la ciencia filosófica de la época y son, al menos en su resultado negativo, esto es, en el antipsicologismo de la interpretación kantiana, generalmente apreciados y siguen teniendo, después de casi sesenta años, un valor inalterado. A sus obras magistrales no les ha ido tan bien: el propio sistema apenas tuvo repercusión más allá del ámbito restringido de la academia, e incluso allí permanece a la sombra de los primeros escritos dedicados a la interpretación kantiana; así el gran sistema resumido, que la época

¹ R. A. FRITZSCHE, *Hermann Cohen aus persönlicher Erinnerung*, B. Cassirer, Berlín, 1920, p. 10.

² La edición española, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (trad. de J. A. Ancona, Anthropos, Rubí, 2004) reproduce el artículo determinado al que Rosenzweig alude.

parecía reclamar, no se afirmó en la época, sino fuera de ella, obra singular de un espíritu tan próximo a la época como, sin embargo, ajeno a ella. Al cabo, el anciano, el Cohen de setenta años, esboza, en el seno de la planta misma de su sistema y precisamente limitada y vinculada a ella, una construcción, inicialmente no prevista, de hecho excluida, a modo de instalación y ampliación, y con este complemento ya no se mueve más en su época, pero, superándola, entra en la nuestra.

De hecho, lo que ahora hace cinco años, cuando lo escribí en la “Introducción” a los *Escritos judíos* de Cohen, podía parecer una opinión personal sobre la tendencia filosófica del presente, con el tiempo ha pasado a ser de dominio público.³ En Davos se ha desarrollado recientemente, ante un foro europeo, el diálogo entre el más importante alumno de Cohen, Cassirer, y el actual titular de la cátedra marburguesa de Cohen, Heidegger, diálogo del cual Hermann Herrigel da cuenta detalladamente, como si de un enfrentamiento representativo entre el viejo y el nuevo pensamiento se tratara, en la página universitaria de la *Frankfurter Zeitung* de 22 de abril de 1929.⁴ Aquí Heidegger, el escolástico aristotélico convertido en titular de la cátedra coheniana, algo que a todo viejo marburgués debe parecerle una ironía de la historia del espíritu, ha defendido contra Cassirer una posición filosófica, justamente la posición del nuestro, del nuevo pensamiento, que está perfectamente alineada con el “último Cohen”.

De hecho, qué otra cosa es, cuando Heidegger, contra Cassirer, asigna a la filosofía la tarea de revelar al hombre, al “ente específicamente finito”, su propia “nulidad a pesar de su libertad”, y “exponerlo de nuevo a la dureza de su destino, apartándolo del aspecto perezoso de un hombre que se limita a utilizar las obras del espíritu”, qué otra cosa es esa formulación concluyente de la tarea filosófica que la defensa apasionada del “*Individuum quand même*” contra el “pensamiento erudito-burgués”, según el cual se debe “honrar al pensador en el alma y, por ello, considerar el transporte intelectual hacia la eternidad de la cultura como la fuerza fundamental y el valor auténtico del pobre individuo humano” (carta de Cohen a Stadler después de la muerte de Gottfried Keller), esto es, la fuente vital personal de aquel conocimiento del “último Cohen” convertida en filosofía solamente un cuarto de siglo más tarde. Si en Davos Heidegger ha dicho que lo que él indicaba con “Dasein” no se podía expresar con los conceptos de Cassirer,⁵ la introducción mencionada ha mostrado justamente, en el concepto fundamental de la última filosofía coheniana, la “correlación”, de la que, según lo usa el Cohen tardío, se da el “salto en el ser ahí”, para decirlo en términos heideggerianos. No en vano en la última obra está el genial capítulo, que supera ampliamente a todo “Marburgo”, que sustituye la razón productiva del idealismo con la razón creada de Dios, la razón como criatura.

Los supervivientes de la “escuela” —¡no Cassirer!— querrían hacer de buen grado del maestro muerto un maestro de escuela. Pero la historia del espíritu, gracias a su vivo progreso, lo salva de

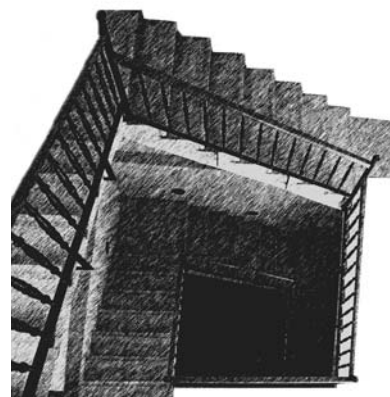
semejante empresa escolástica; no se vale de tales pretextos e intercambia los frentes, puesto que ahora el Cid muerto cabalga de nuevo. La escuela muere con su maestro de escuela; el Maestro vive.

TRADUCCIÓN Y NOTAS
Alejandro Martínez Rodríguez

³ ‘Introducción a los *Escritos judíos* de Hermann Cohen’, en *Judaísmo y límites de la Modernidad*, ed. de J. M. Beltrán, J. M. Mardones y R. Mate, Barcelona, Ropiedras, 1998, pp. 13-64.

⁴ ‘Denken dieser Zeit: Fakultäten und Nationen treffen sich in Davos’, en *Frankfurter Zeitung* (Abendblatt) (22 de abril de 1929), y ‘Denken dieser Zeit, Fakultäten und Nationen treffen sich in Davos, II (Einblicke in die übrige Arbeit der Davoserurse)’, en *Frankfurter Zeitung*, (Abendblatt) (10 de mayo de 1929).

⁵ *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, en M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, sez. 1, vol. 3 (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929), apéndice IV, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1991, pp. 274-296; *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931 (E. Cassirer, M. Heidegger; présentés par Pierre Aubenque), Paris, Beauchesne, 1972. Hay una traducción parcial al castellano en M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de G. I. Roth, FCE, México, 1981, pp. 211 y ss.



Rosenzweig y Heidegger en Davos, 1929

ALEJANDRO MARTÍNEZ RODRÍGUEZ

Alejandro Martínez Rodríguez estudia Filosofía e Historia en la Universidad de Zaragoza. Investigador del Seminario de Investigación para la Paz con sede en Zaragoza. Miembro del Seminario de filosofía después del Holocausto del Instituto de Filosofía del CSIC. Actualmente trabaja la cuestión de la temporalidad en Benjamin, Rosenzweig, Adorno y Lévinas.

1

ENCARNACIÓN Y MUERTE DE UN ZEITGEIST.

En mayo de 1929 se reunió en Davos un grupo de jóvenes filósofos europeos para intercambiar opiniones con motivo de la segunda edición de unas jornadas universitarias. Las estrellas de aquella cita bien podrían haber sido Settembrini y Naphta, pues, publicada en 1924, *La montaña mágica* de Thomas Mann parecía presagiar el careo filosófico que cinco años después sostendrían Ernst Cassirer y Martin Heidegger en el mismo escenario en el que transcurre la novela.¹ A la cita habían acudido unos cuantos nombres de interés para la filosofía del siglo XX, desde Eugen Fink a Emmanuel Lévinas, pasando por Ernst Bollnow o Rudolf Carnap,² entre otros muchos menos conocidos como León Brunschwig, Jean Cavaillès³ o Maurice Gandillac. Casi todos ellos, como veremos, nos han legado testimonio escrito de su asistencia e incluso algunas valoraciones de interés acerca del careo principal de las jornadas. Además, de aquel encuentro tuvieron noticia también otros filósofos de la época, como Franz Rosenzweig, que los siguió a través de la prensa.

El episodio en cuestión constituye el núcleo de nuestro interés en estas páginas, al ser el acontecimiento que motivó la redacción del texto de Rosenzweig que es aquí objeto de comentario. Como vio Habermas, en Davos, si bien “el tema era Kant, en realidad, de lo que se discutía era del fin de una época”, hasta tal punto que “el enfrentamiento de escuelas quedó desplazado por el de generaciones”: el enfrentamiento entre Cassirer y Heidegger resultó ser, entonces, el careo del “mundo culto del humanismo europeo contra un decisionismo que apelaba la originariedad del pensamiento”.⁴ El encuentro de Davos ya adquirió de hecho, para quienes asistieron a él, la apariencia de un enfrentamiento secu-

lar y, en nuestros días, continúa revalorizándose como un acontecimiento filosófico de primera magnitud.

Por otro lado, los ecos ético-políticos de Davos son tan relevantes como innumerables. Desde el crack del 29, que parecía consagrar en la gran depresión económica la gran desilusión humanista, hasta el gran avance electoral de los nazis en Alemania, justo al tiempo que Freud terminaba la redacción de su elocuente *El malestar de la cultura* y Musil las primeras páginas de *El hombre sin atributos*. Todo ello parecía anunciar la inminente oleada de abusos contra el hombre y la vida que estaba por llegar.

De aquel mismo año, además, databan dos textos fundamentales de Heidegger: uno acerca de Kant y el problema de la metafísica y otro titulado *¿Qué es metafísica?*, apuntando ambos directamente a lo que iba a discutirse en Davos. Como es sabido, además, *Ser y Tiempo* se publicó en 1927; pero es que por aquel momento también Cassirer había ultimado el segundo volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas consagrado al mito* (1925), y Carnap, en 1928, había publicado *La estructura lógica del mundo*. El mismo Husserl, incluso, al mismo tiempo que abandonaba su cátedra en Marburgo, había dado a la imprenta sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, y también entonces se habían reeditado los escritos póstumos de Hermann Cohen sobre filosofía de la religión a los que aludía Rosenzweig.

Un rico y denso panorama, dentro y fuera de la filosofía, si es que cabe este distinguo, hacía las veces de pretexto y contexto para el encuentro de Davos. Un encuentro que R. Cohen ha acertado a formular como un cara a cara entre *Culture y Being*⁵, en la medida en que el humanismo ilustrado de Cassirer se vio cuestionado por el análisis heideggeriano del Da-sein y la

¹ Véase D. COSKUN, 'Cassirer and Heidegger. An Intermezzo on Magic Mountain', en *Law and Critique*, 17, 1 (2006), pp. 1-26.

² Véase M. FRIEDMAN, *A Parting of the ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*, Open Court, Chicago & La Salle, 2000.

³ J. CAVAILLES, 'Les deuxièmes Cours Universitaires de Davos', en *Die II. Davoser Hochschulkurse - Les IIèmes Cours Universitaires de Davos*, 1929, pp. 65-81.

⁴ J. HABERMAS, 'El idealismo alemán de los filósofos judíos', en *Perfiles filosófico-políticos*, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 2000, p. 47.

⁵ R. COHEN, 'Humanism and Anti-Humanism: Levinas, Cassirer and Heidegger', en E. LÉVINAS, *Humanism of the Other*, Illinois UP, Champaign 2003, pp. ix-x.

correspondiente crítica a los postulados kantianos, como expondré más adelante.

En cualquier caso, es posible entrever la actualidad de Davos si recordamos que el tema propuesto para aquella cita fue la pregunta kantiana fundamental: ¿Qué es el hombre? Evidentemente, con semejante cuestión sobre la mesa, lo que estaba en juego en Davos no era otra cosa que el sentido del proyecto de la Ilustración y la actualidad o caducidad de un proyecto humanista. Otros temas se hilaban sin solución de continuidad a partir del interrogante kantiano: la valoración de la finitud del existente, la cuestión del esoterismo, las relaciones entre teoría del conocimiento y ontología, la posibilidad o imposibilidad de la ética, etc.

2. ROSENZWEIG EN DAVOS. El texto titulado 'Vertauschte Fronten' fue tal vez el último escrito de Franz Rosenzweig. Redactado *ad hoc* en mayo de 1929 —cuando su enfermedad se hallaba ya muy avanzada—, apareció de hecho al poco de su muerte en una revista periódica. Aunque un tanto precariamente, podemos reconstruir el modo en que Rosenzweig se hizo cargo del encuentro de Davos. Fue a través de la prensa, en concreto a través de los artículos de Hermann Herrigel en el *Frankfurter Zeitung*.

Aunque a título quizá anecdótico, merece la pena prestar brevemente atención a la figura de Herrigel, por cuyo texto en la prensa Rosenzweig tuvo noticia del encuentro de Davos. P. E. Gordon nos recuerda quién fue Herrigel y cuáles eran sus méritos por aquel entonces:

Herrigel era, sobre todo, un divulgador de la filosofía contemporánea. Su *Nuevo pensamiento* recorre la transformación filosófica y cultural en Alemania desde el final de la Primera Guerra Mundial. Escribe sobre la bancarrota del antiguo idealismo... como una teoría "meramente reflexiva" del conocimiento. En frases que recuerdan a Rosenzweig, propone un nuevo pensamiento que abandone la búsqueda de esencias trascendentes y tienda, en su lugar, "puentes entre los objetos". Lo más característico de esta nueva filosofía es su atención incesante a la temporalidad de la experiencia. Era un "empirismo absoluto" que evitaba todos los "conceptos tradicionales" para "acercarse a las cosas de la realidad". Trapasaba así los límites tradicionales de las disciplinas, en particular el límite entre la filosofía y la teología. Sobre todo, Herrigel criticaba el chovinismo neokantiano de la "idea pura, formal y carente de contenido" que "yace en el infinito", mientras que el ser humano se encuentra absorbido por completo por "el problema de la finitud".⁶

En efecto, Herrigel fue el autor de un libro con el mismo título que el texto con el que Rosenzweig había intentado esclarecer las tesis de su *Estrella de la redención*.⁷ Sin embargo, como acierta a observar Gordon, "Rosenzweig no se asoció íntimamente con Herrigel y parece haber desconfiado de él"⁸. Esta distancia consciente manifiesta, en líneas generales, la radical novedad del nuevo pensamiento, que más adelante detallaré.

Por otro lado, disponemos también de algunos datos para calibrar el conocimiento que Rosenzweig tenía de la obra de Heidegger. Así, por ejemplo, la descripción

Es posible entrever la actualidad de Davos si recordamos que el tema propuesto para aquella cita fue la pregunta kantiana fundamental: ¿Qué es el hombre?

de Leo Strauss de su visita a Rosenzweig: "En mi viaje al norte desde Friburgo, donde Heidegger enseñaba entonces, vi en Francfort del Meno a *Franz Rosenzweig*, cuyo nombre siempre se recordará cuando personas informadas se refieran al existencialismo, y le hablé de Heidegger. Le dije que, en comparación, Weber me parecía un niño huérfano en materia de precisión."⁹ Éste es el testimonio más directo, aparte de la propia alusión de Rosenzweig en su texto, para pensar que conocía suficientemente al Heidegger de *Ser y tiempo*. Pero, más allá de esta cuestión, muy otro asunto es valorar la relación entre los datos sobre Davos que Rosenzweig tuvo en su poder y su idea de los frentes intercambiados a la que alude. Es difícil señalar hasta que punto la genealogía propuesta en 'Vertauschte Fronten' responde a un profundo conocimiento de *Ser y tiempo* o a una mera amalgama de analogías puntuales. Éste es el tema que concita un verdadero interés, pues, como ha subrayado Gordon, "dada la limitada información de Rosenzweig sobre el encuentro de Davos, hay razones para dudar de su sugerencia de que Cassirer y Heidegger representaban dos fases sucesivas de la trayectoria espiritual de Cohen", aunque "no hay razones para dudar de la sinceridad de la afinidad intelectual de Rosenzweig con Heidegger".¹⁰

Más allá de lo expuesto hasta aquí, es también importante valorar el papel que este texto que nos ocupa juega en la autoconciencia de Rosenzweig, es decir, el rol que opera a la hora de ubicar al propio autor en el cruce de caminos al que alude. No en vano, como ha visto Gordon, el texto es "un gesto de despedida", es decir una suerte de "epitafio intelectual" más o menos encubierto. Por eso, precisamente, "el ensayo representa el último intento de Rosenzweig por situarse en la encrucijada de dos caminos, como resumen y garantía de su lugar en la historia de las ideas". Subyace al texto, pues, toda una estrategia para aclarar la genealogía y las distancias de su propio pensamiento. A través del intercambio de frentes y los nexos establecidos en este pequeño texto, el propio Rosenzweig habría logrado ubicarse, sin mencionarse siquiera, en un lugar privilegiado, tan próximo al futuro de la filosofía representado por Heidegger, como distante de la periclitada trayectoria de la escuela de Marburgo encarnada por Cassirer. Rosenzweig quedaba entonces como la más ajustada amalgama de lo alemán y lo judío en términos filosóficos, conforme se cerraba el balance de la herencia decimonónica.

3. LOS FRENTES INTERCAMBIADOS: COHEN-CASSIRER-HEIDEGGER-ROSENZWEIG. Rosenzweig habla de de "fren-

6 P. E. GORDON, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, California UP, Berkeley, 2003, p. 290.

7 H. HERRIGEL, *Das Neue Denken*, Lambert Schneider, Berlin, 1928.

8 *Rosenzweig and Heidegger*, p. 291; véase también la nota 24.

9 LEO STRAUSS, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. de A. Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 82; la cursiva es mía.

10 *Rosenzweig and Heidegger*, pp. 276, 294.

11 K. LÖWTH, 'Martin Heidegger y Franz Rosenzweig. Un agregado a *El ser y el tiempo*', en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, trad. de R. Setton, FCE, Buenos Aires, 2006, p. 93.

tes intercambiados” a partir del cruce de impresiones que tuvo lugar en Davos entre Heidegger y Cassirer. Para Rosenzweig ese encuentro manifestó una relación de afinidad entre Cohen y Heidegger y, en consecuencia, la continuidad del nuevo pensamiento en el autor de *Ser y tiempo*. Más concretamente, lo que sostiene Rosenzweig es que, en Davos, “Heidegger, el alumno de Husserl, el escolástico aristotélico convertido en titular de la cátedra coheniana —algo que a todo viejo marburgués debe parecerle una ironía de la historia del espíritu—, ha sostenido ahora contra Cassirer una posición filosófica, justamente la posición del nuestro, del nuevo pensamiento, que está perfectamente alineada con el *último Cohen*”. En este sentido, más que el parentesco entre Heidegger y Rosenzweig, lo que apunta es la actualidad de la obra de Cohen a la luz de los desarrollos heideggerianos. Eso es lo que Rosenzweig sugiere, precisamente, al afirmar que “la escuela muere con su maestro de escuela; el Maestro vive”. Líneas más adelante nos ocuparemos del parentesco entre Heidegger y Cohen para dilucidar en qué sentido puede afirmarse y en qué sentido carece por completo de argumentos sostener tal vínculo. Pero en cualquier caso, como bien sintetizó Löwith, lo sustancial “del intercambio de frentes entre Heidegger y Cassirer consistió, según Rosenzweig, en que Cassirer defendió el *viejo pensamiento* del kantismo de Marburgo, mientras que Heidegger defendió de facto el nuevo pensamiento del viejo Cohen contra los legítimos discípulos de éste y, por lo tanto, fue el sucesor justificado en la cátedra de Cohen, por más paradójico que esto pudiera parece a aquellos viejos *marburgueses*”.¹¹

Esta paradójica intersección no debe malinterpretarse, no obstante, en otros términos. Como apunta Reyes Mate, lo paradójico, “la ironía no tiene que ver con el hecho de que Cassirer es judío y Heidegger no, sino con la procedencia de uno y otro: Cassirer es el albacea cuasi oficial de Cohen, mientras que Heidegger soporta la vitola un tanto deslucida de *discípulo de Husserl* y de *escolástico aristotélico*”.¹² Lo de menos aquí es el intercambio de frentes entre un judío marburgués como Cohen y un alemán de pura cepa como Heidegger. De lo que se trata es de manifestar la curiosa genealogía del nuevo pensamiento que, entiende Rosenzweig, ya próximo a la muerte, viene de Cohen y se encarna, en su porvenir, en el revolucionario Heidegger.

Hay que distinguir, en nuestra lectura del intercambio de frentes, la dimensión histórica, que atañe específicamente a la transición generacional desde Cohen hasta Heidegger, y no hasta Cassirer, como parecía

natural, y una dimensión contemporánea que se incardina más bien en la afinidad entre el nuevo pensamiento de Rosenzweig y la filosofía de Heidegger. Rosenzweig no acierta, precisamente, al señalar el vínculo genealógico entre Cohen y Heidegger. No ya porque sea imposible documentar una influencia directa y real del primero sobre el segundo. En cierto sentido, Rosenzweig confunde el potencial del último Cohen, desarrollado en *La estrella de la redención*, con la revolucionaria novedad del Heidegger de *Ser y tiempo*. Sería sostenible la dimensión contemporánea del intercambio de frentes, pero no así la dimensión histórica. Podría darse, de hecho, una afinidad entre Rosenzweig y Heidegger, aunque fuese tan sólo por participar de un contexto común, pero es insostenible una continuidad heideggeriana de la filosofía del último Cohen. Rosenzweig había advertido con coherencia la emergencia de dos tendencias filosóficas a partir de la obra de Cohen: una se adscribiría a Cassirer a los postulados clásicos de la escuela de Marburgo; la otra, más novedosa y revolucionaria, partiría del último Cohen y sería el germen del nuevo pensamiento. Esta segunda tendencia, para Rosenzweig, se habría encarnado finalmente en la obra de Heidegger. Donde de veras se registra una continuación casi natural del último Cohen es en el nuevo pensamiento del propio Rosenzweig.

Es posible reconocer en Cohen y Heidegger una comprensión de la racionalidad humana como una facultad dependiente del mundo. Del mismo modo, se podrían establecer encuentros puntuales en ideas muy concretas, pero en ningún caso una afinidad general en la arquitectura filosófica de sus respectivas obras. La inspiración coheniana de Heidegger es sencillamente nula y aparece como tal tan sólo a ojos de Rosenzweig. El vínculo entre Cohen y Heidegger no existe y no es más que un espejismo para el filósofo de Cassel.

Pero a cambio del vínculo entre Cohen y Heidegger, que tiene sentido minusvalorar, lo que sí se mantiene actual a partir de lo expuesto en ‘Vertauschte Fronten’ es la relevancia de la comparación entre Rosenzweig y Heidegger. De hecho, hay un asunto fundamental que se ilustra a partir de esta analogía. Lo expuso Derrida con claridad: “Se olvida demasiado, cuando nos interesamos en Husserl y en Heidegger, que esa secuencia neokantiana ha determinado ampliamente el contexto en el que, es decir también contra el que, se han elevado la fenomenología husserliana, y después la ontología fenomenológica del primer Heidegger (quien por otra parte sucedió a Cohen en su cátedra de Marburgo; y esto marca también un contexto institucional, en el sentido más estricto: contra el neokantismo, y en una relación diferente con Kant).”¹³ Retengamos, de momento, esta idea de la secuencia neokantiana como el horizonte contra el que se levantan las filosofías de Rosenzweig y Heidegger, y añadamos otra referencia para complicar aun más si cabe este cruce de caminos que Rosenzweig propone.

En cierta concordancia con la tesis de Rosenzweig, el propio Cassirer había manifestado en Davos lo siguiente: “He de confesar que... he visto en Heidegger a un neokantiano como jamás lo hubiera sospechado de él”.¹⁴ Para Cassirer, de hecho, la confrontación heideggeriana con el neokantismo sería vana y se vería frustrada porque el mismo Heidegger representaría a

Rosenzweig había advertido con coherencia la emergencia de dos tendencias filosóficas a partir de la obra de Cohen: una adscribiría a Cassirer a los postulados clásicos de la escuela de Marburgo; la otra, más novedosa y revolucionaria, partiría del último Cohen y sería el germen del nuevo pensamiento

12 R. MATE, *Heidegger y el judaísmo*, Antrhopos, Rubí, 1998, p. 12.

13 J. DERRIDA, *Acabados, seguido de Kant, el judío, el alemán*, trad. de P. Peñalver, Trotta, Madrid, 2004 p. 46.

14 Véase ‘Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger’, apéndice a M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de G. I. Roth, FCE, México, 1981, p. 211.

la postre una postura neokantiana. Lo que sucedía por aquel entonces, opinaba Cassirer, es que “el neokantismo es el chivo expiatorio de la reciente filosofía”. Si a esto añadimos que Cassirer comprendía el neokantismo como una forma de filosofía y no como un mero conjunto doctrinal de tesis, se advierte en qué sentido Heidegger fracasa con sus aldabonazos al reencarnar el gesto coheniano en su relectura crítica de Kant. En ese sentido concluye Cassirer que “no existía contradicción alguna esencial” entre Heidegger y el neokantismo, e incluso, por tanto, cabe añadir, entre Cassirer y Heidegger. Quizá por esto, por no haber una radical diferencia entre ambos, Cassirer decidiera tenderle su mano al autor de *Ser y tiempo* al final del encuentro de Davos, y éste a su vez, quizá por el mismo motivo, osara declinarla.

En cualquier caso, de lo que se trata a la hora de evaluar el acierto o no de la tesis de Rosenzweig expuesta en *Vertauschte Fronten* es de establecer si la genealogía que allí se traza puede tener algún tipo de verificación o si por el contrario se trata, meramente, de una genial ficción urdida por el filósofo de Cassel. Así, por ejemplo, para Rosenzweig, como señala Gordon, “el planteamiento de Heidegger sobre el origen [*Ursprung*] de la negación se remite tácitamente al *Ursprungsprinzip* de Cohen”.¹⁵ Sin embargo, esa referencia encubierta carece de todo fundamento más allá de la participación y vivencia de un *Zeitgeist* común. En líneas generales, por tanto, el vínculo entre Cohen y Heidegger oscila entre ser débil y ser nulo. La mejor forma de contrastarlo es recordar algunos puntos fundamentales en los que el nuevo pensamiento de Rosenzweig arraiga en la obra del último Cohen. A contraluz, se verá cómo Heidegger, aun sosteniendo tesis comparables, no parte en ningún momento del pensamiento coheniano. También a contraluz se podrá advertir la afinidad, más coyuntural que estructural, de algunas tesis de Rosenzweig y de Heidegger.¹⁶



I. KAJON

El pensamiento judío del siglo XX. Cinco biografías intelectuales

(trad. de C. Kohan y P. Dreizic, Lilmod, Buenos Aires, 2007).



F. ROSENZWEIG

Lo divino, lo humano, lo mundano

(trad. de M. G. Burello, Lilmod, Buenos Aires, 2007).

Franz Rosenzweig es un filósofo judío: declarada y premeditadamente judío. Pero también es un judío heterodoxo. Pues Rosenzweig es tan judío como crítico con el judaísmo. Se podría decir, de hecho, que es el Spinoza del siglo XX. Un reformista radical, lenguaraz y agudo, que articula desde el judaísmo una filosofía crítica y renovadora con vocación universal. Pero también es un autor que nunca fue por completo aceptado en el seno de los cánones de la filosofía judía. De hecho, ha sido fuera del judaísmo donde más ha calado su legado intelectual. Rosenzweig ha sido un autor dejado por el judaísmo en manos de núcleos intelectuales criptocristianos. Es cierto que desde Lévinas a Fackenheim, son multitud los autores judíos que han recocado su deuda con los principios teóricos de Rosenzweig. Pero en otros registros, sean universita-

¹⁵ Rosenzweig and Heidegger, p. 50.

¹⁶ Véase el texto completo de este comentario en www.latorredelvirrey.es

rios, sean editoriales, esa atención ha sido más bien, de hecho, un descuido, un olvido sólo tardíamente revisado.

Por fortuna, y sin que de momento ello suponga una apropiación teologizante de los principios de la filosofía de Rosenzweig, desde hace unos pocos años el mundo editorial judío de habla hispana ha decidido reconciliarse con su mentor secular. Se asiste, de hecho, a un progresivo reestablecimiento de su figura. Es el caso, por ejemplo, de la editorial Lilmod con personas como Alberto Sucasas y Ricardo Forster a sus espaldas—, cuyo impagable esfuerzo por restaurar el estatuto intelectual de la filosofía judía del siglo XX ha dado frutos de sumo interés, tales como los dos volúmenes que nos ocupan.

El texto de Irene Kajón, *El pensamiento judío del siglo XX*, apareció originalmente en Italia en 2002. Lilmod ofrece ahora la traducción al castellano de este extraordinario volumen compuesto por cinco biografías intelectuales, como reza su subtítulo, de cinco autores judíos del siglo XX realmente singulares: Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Leo Strauss y Emmanuel Lévinas. El hilo conductor que los vincula a todos ellos es la conveniencia de un diálogo, es más, de una intersección, entre las filosofías de Atenas y de Jerusalén. De lo contrario, se corre el riesgo de que el judaísmo caiga en un tradicionalismo ideológico próximo a la cerrazón identitaria; y del mismo modo, sin tal encuentro entre Atenas y Jerusalén, se promueve el pétreo y frío inmovilismo de una filosofía demasiado ocupada en disquisiciones metafísicas pero inhóspita, ajena al hombre.

Por su parte, el volumen con textos de Rosenzweig titulado *Lo humano, lo divino y lo mundano*, al cuidado de Marcelo G. Burello, está formado por una docena de textos relevantes de Franz Rosenzweig. Su interés radica específicamente en los textos todavía no traducidos al castellano que ven la luz en nuestra lengua por vez primera: algunas cartas a Meinecke y a Rosenstock; las conclusiones de *Hegel y el Estado*; dos textos clave sobre el *Bildungsproblem* como 'Formación, y sin parar' ('Bildung und kein Ende', de 1920) y el breve 'Ya es hora' ('Zeit ist's', de 1917); textos sobre Lessing ('Zu Lessing Denkstil', de 1929) y sobre Mendelssohn ('Vorspruch zu einer Mendelssohnfeier', de 1929); el prólogo a la traducción hecha por el mismo Rosenzweig de los *Noventa y cinco himnos y poemas* de Iehuda Halevi; etc.

En contrapartida, en esta compilación de textos de Rosenzweig se incluye *El libro del sentido común sano y enfermo*, del que ya existía una traducción al castellano, como sucede también con *El nuevo pensamiento* y con la 'Célula originaria' de *La estrella de la redención*, todos ellos de nuevo traducidos en este volumen, que se consagra, en cualquier caso, desde su misma aparición como un volumen de referencia para todo aquel lector interesado en aproximarse a Rosenzweig yendo más allá de *La estrella de la redención*.

A pesar de todo, y a la espera de que sea posible acometer una traducción al castellano de sus obras completas, todavía faltan algunos textos fundamentales de Rosenzweig por verter a nuestra lengua, y sin cuyo conocimiento quedará imperfecta la restauración de la figura intelectual del filósofo de Cassel: al menos, su

correspondencia, un verdadero monumento literario y filosófico, y su tesis sobre *Hegel y el Estado*, más relevante de lo que a menudo se ha considerado.

Sea como fuere, el esfuerzo de la editorial Lilmod sólo merece palabras de loa y de agradecimiento. Esperemos que su labor continúe transitando por tan certeros senderos como los recorridos hasta hoy, cuando podemos celebrar la publicación en castellano de monografías como la de Irene Kajón y de traducciones tan importantes como la de los textos de Rosenzweig.

