

FRANZ ROSENZWEIG Y LA CRISIS DEL HISTORICISMO ALEMÁN

ROBERTO NAVARRETE
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: El presente trabajo da cuenta de la génesis de la caracterización del *Judesein* a partir de su existencia metahistórica y metapolítica, frente a la *política mesiánica* de los pueblos del mundo, en la Tercera Parte de *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig. La investigación parte del estudio rosenzweigiano sobre el origen y el desarrollo de la concepción hegeliana del Estado, *Hegel und der Staat*, así como de algunos escritos políticos de especial relevancia redactados por el pensador judeoalemán durante la Primera Guerra Mundial. Frente a la interpretación tradicional de la trayectoria vital e intelectual de Rosenzweig, proponemos aquí localizar las raíces de su judaización y de su comprensión de la especificidad del *Dasein* judío no sólo en su relación con E. Rosenstock-Huussy y H. Cohen, sino también en su experiencia del conflicto bélico y en su profundo desengaño de la conexión entre política e historia propia de la filosofía hegeliana y de la *Ideengeschichte* de F. Meinecke.

PALABRAS CLAVE: historicismo, historia, estado, metahistoria, metapolítica.

Franz Rosenzweig and the crisis of german historicism

ABSTRACT: This paper deals with the genesis of the Third Part of Franz Rosenzweig's *Star of Redemption* and his *Judesein* characterization from his metapolitical and metahistorical existence and as opposed to the Messianic Politics of the Peoples of the World. The starting point of the research will be the Rosenzweigian study of the origins and development of the Hegelian idea of State, *Hegel und der Staat*, as well as some relevant political writings which Rosenzweig wrote during the First World War. In spite of the traditional interpretation of Rosenzweig's intellectual and vital course, we propose here to locate the roots of his judaization and his comprehension of Jewish *Dasein* specificity not only in his contacts with E. Rosenstock-Huussy and H. Cohen but also in his war experience and his deep disillusion about the connection between Politics and History which is at the very core of Hegelian philosophy and of F. Meinecke's *Ideengeschichte*.

KEY WORDS: historicism, history, state, metahistory, metapolitics.

*Dios no debe redimir al hombre a través de la historia sino como «Dios de la religión».
Por ello, la lucha contra la historia en el sentido del siglo XIX es para nosotros, al mismo tiempo, la lucha por la religión en el sentido del siglo XX.*

F. ROSENZWEIG

El lema de este trabajo, extraído de una carta de Franz Rosenzweig (1886-1929) a su amigo H. Ehrenberg, hace referencia a la religión como un ámbito de experiencia

distinto y, en realidad, superior a la historia¹. En el caso del pensador judeoalemán, esto no significa otra cosa que el abandono de la filosofía hegeliana de la historia y de la *Ideengeschichte* de F. Meinecke en aras de un filosofar que sólo considera la historia como «Reino intermedio» (*Zwischenreich*) y pone el énfasis en el aspecto escatológico, el final y la meta de la historia: la redención.

Las condiciones previas del rechazo rosenzweiguiano de la historia deben situarse en la perspectiva ganada por el filósofo de Kassel a través de las lecciones en el *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* de Berlín y el trabajo sobre la religión de la razón de su maestro en el estudio de las fuentes del judaísmo, H. Cohen, así como en el origen de su progresiva disimilación o judaización: la conversación nocturna de Leipzig, el 7 de julio de 1913, con E. Rosenstock-Huessy, cuyo efecto en Rosenzweig no fue otro que el de desplazarle desde el relativismo propio de la *Weltanschauung* historicista hacia una perspectiva no relativista basada en la idea de revelación². «Atheistische Theologie», el primer fruto del nuevo punto de vista adquirido por Rosenzweig, pone de manifiesto los encuentros de nuestro autor con Cohen y Rosenstock, así como la creciente agitación que provocó en él el historicismo, tanto como método para las ciencias de la religión —ejemplificado en *Das Leben Jesu* de D. F. Strauss— como en cuanto forma del incipiente nacionalismo judío: el sionismo político sustentado en la teología del *Volksjudentum* que defendía a comienzos de siglo quien más tarde acabó por convertirse en un estrecho colaborador de Rosenzweig, M. Buber³.

Tanto Strauss como Buber, según nuestro autor, habrían cometido el error de no tener en cuenta el profundo enraizamiento de la religión en la experiencia de la revelación; es decir, de no considerar el fenómeno religioso desde el punto de vista de Dios, sino del hombre. Ambos habrían comprendido lo divino como proyección humana, incurriendo de manera palmaria en el antropocentrismo: si Strauss había humanizado lo divino en la figura de Jesús, la teología buberiana del pueblo judío había incurrido en el acto inverso de deificar lo humano, en su caso bajo la forma de la nación judía. Ésta es considerada por Buber, según Rosenzweig, como una «realidad humana que como tal

¹ El texto en alemán reza como sigue: «Muss Gott den Menschen erlösen nicht durch die Geschichte, sondern [...] als "Gott in der Religion" [...] Der Kampf gegen die Geschichte im Sinne des 19. Jhdts. ist uns deshalb zugleich Kampf für die Religion im Sinne des 20.» (ROSENZWEIG, F., *Briefe und Tagebücher. 2 Bände. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I*. [GSI, 1-2], 1, Herausgegeben von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper, Martinus Nijhoff, Haag, 1979, pp. 112-113).

² Sobre la conversación nocturna de Leipzig, véase KAMPER, D., «Das Nachtgespräch vom 7. Juli 1913. Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig», en SCHMIED-KOWARZIK, W. (ed.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929): Internationaler Kongress-Kassel 1986*, I, Karl Alber, Freiburg-München, 1988 I, pp. 97-104. A propósito del influjo de Cohen en el anti-historicismo de Rosenzweig, véase POGELLER, O., «Between Enlightenment and Romanticism: Rosenzweig and Hegel», en MENDES-FLÖHR, P. (ed.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, University Press of New England, Hannover-London, 1988, p. 117, así como MYERS, D. N., *Resisting History: historicism and his discontents in German-Jewish thought*, Princeton University Press-Woodstock, Princeton, 2003, pp. 62-67 y 71-75.

³ ROSENZWEIG, F., «Atheistische Theologie», en *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III*. [GSIII], Herausgegeben von R. Mayer und A. Mayer, Martinus Nijhoff, Haag, 1982, pp. 687-697. Este texto del joven Rosenzweig ha sido recientemente traducido al castellano: «Teología atea», en ROSENZWEIG, F., *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*, trad. de I. Ortega, Encuentro, Madrid, 2014, pp. 323-337. Véase también MYERS, D. N., *op. cit.*, pp. 87-88 y KOHR, J., «Gott selbst muss das letzte Wort sprechen...». *Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweigs*, Karl Alber, Freiburg-München, 2008, pp. 35-37.

se encomienda a una stirpe positivamente meticulosa como contenido de la fe»⁴. Así, el filósofo y teólogo vienés, que dos años más tarde se vería inmerso en una célebre polémica con Cohen a propósito del sionismo, habría fundamentado en el pueblo judío la fe perdida en la revelación divina. Sin embargo, es la propia revelación, y no la historia, la que de acuerdo con Rosenzweig determina la relación entre Dios y su pueblo, así como la que mantiene la tensión metafísica entre lo esencial y lo inesencial: entre «Dios, a quien se subordina la historicidad de la historia por medio de la acción histórica»⁵, dice Rosenzweig, y «los hombres sometidos al flujo de la historicidad [...], situados entre el primer comienzo y el cumplimiento final de la palabra, entre el pueblo del Sinaí y la humanidad mesiánica»⁶. Precisamente esta distinción permitiría, según el filósofo de Kassel, pensar al pueblo judío —en tanto que realidad histórica— como pueblo elegido —en tanto que realidad eterna— y, por lo tanto, impidiendo su completa historización, tener acceso a su especificidad constitutiva. De este modo, el antihistoricismo teológico del joven Rosenzweig se vincula de manera esencial a su oposición al sionismo político; o, en otras palabras, queda establecido el nexo entre los caracteres metahistórico y metapolítico que definirán en su *opus magnum*, *La Estrella de la Redención*, al *Dasein* judío⁷.

Las influencias de Rosenstock-Huessy y Cohen hicieron que Rosenzweig viera en el historicismo un obstáculo, de hecho el más peligroso de su tiempo, para la revitalización de un judaísmo alemán cuya condición más propia, a su juicio, agonizaba, estrangulada entre las dos corrientes internas en las que se había dividido desde su emancipación política: el sionismo y la tendencia asimilacionista —el liberalismo judío— de la que el primero no dejaba de ser, en opinión de nuestro autor, una variante nacionalista. La asfixia, en ambos casos, se llevaba a cabo a base de mundaneidad: el sionismo, haciendo del pueblo de Dios un pueblo más entre las naciones del mundo; el asimilacionismo, disolviéndolo como pueblo y re-nacionalizándolo dentro de los pueblos en los que habitaba⁸.

⁴ GSIII, 692: «Das Volk ist hier die menschliche Wirklichkeit, die sich schon als solche einem positivistisch gewissenhaften Geschlecht zum Glaubensinhalt empfiehlt».

⁵ GSIII, 697: «Gott, dem durch seine geschichtliche Tat die Geschichtlichkeit der Geschichte untertan wird».

⁶ GSIII, 697: «Die Menschen unter dem Fluch der Geschichtlichkeit [...], in sich geteilt zwischen erstem Empfänger und letztem Erfüller des Worts, zwischem dem Volk das am Sinai steht und der messianischen Menschheit».

⁷ Véase ROSENZWEIG, F., *La Estrella de la Redención*, trad. de M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 356-389 (*Der Stern der Erlösung. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II* [GSII], Martinus Nijhoff, Haag, 1976, pp. 331-364). Sobre los conceptos de «metahistoria» y «metapolítica», véase MOSÈS, S. *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, trad. de A. Martorell, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 56 et seq. Por lo demás, no dejan de ser significativas en relación a la cuestión que estamos aquí tratando las siguientes palabras de Rosenzweig, escritas en 1915: «Quien entre nosotros ve la salvación del día en el suelo —sea éste el que sea [alemán o palestino, R.N.]—, sabe, clara o confusamente, que hay una diferencia entre esta salvación del día [lo inesencial, R.N.] y la redención esperada [lo esencial, R.N.]; y reconociendo esta diferencia, impide toda completa historización, todo ingresar en esta tierra y en este tiempo que haría de nuestro pueblo un pueblo más entre el resto de pueblos, sin ningún carácter especial en relación a ellos [Auch wer unter uns das Heil des Tages in der Einwurzelung in einen Boden sieht —gleichgültig in welchen—, auch der weiss, deutlich oder verworren, dass noch ein Unterschied ist zwischen diesem erwünschten und angestrebten Heil des Tages und der erhofften Erlösung; und indemer den Unterschied anerkennt, hindert er jene völlige Vergeschichtlichung, jenes Sicheinwissen mit dieser Erde und dieser Zeit, das aus unserm Volkstum ein Volk unter den Völkern machen würde, ohne letzte Besonderheit ihnen allen gegenüber]» (ROSENZWEIG, F., «Deutschtum und Judentum», en GSIII, pp. 169-170).

⁸ Sobre la opinión de ROSENZWEIG en relación a la bipartición del judaísmo alemán tras su emancipación, véase ROSENZWEIG, F., «Liberalismus und Zionismus. Ein offener Brief an die Jüdische Rundschau», en GSIII, pp. 557-558. Véase también KOHR, J., *op. cit.*, pp. 37-39.

Frente a la interpretación tradicional de la trayectoria vital e intelectual de Rosenzweig, nuestro propósito en este trabajo será el de mostrar que si el origen de su judaización, así como, particularmente, de su comprensión de la especificidad del *Dasein* judío tal y como ésta aparece descrita en la Tercera Parte de *La Estrella de la Redención*, debe ser ubicado en su relación con Rosenstock-Huussy y Cohen, su consumación tuvo lugar tras su experiencia de la Primera Guerra Mundial y su profundo desengaño de la conexión entre política e historia propia de la filosofía hegeliana y de la *Ideengeschichte* de F. Meinecke en las que el filósofo de Kassel se formó. Con vistas a este cometido, en lo que sigue nos centraremos en un análisis del estudio rosenzweigiano sobre la génesis y el desarrollo de la concepción hegeliana del estado, *Hegel und der Staat* (1920), así como de algunos textos sobre política de especial relevancia en relación a nuestro propósito, redactados por Rosenzweig durante la Primera Guerra Mundial⁹.

I

Aproximadamente un año después de obtener el doctorado con la primera parte de *Hegel und der Staat*, Rosenzweig se hallaba aún ocupado en sus investigaciones sobre la teoría política de G. W. F. Hegel. Así se lo hacía saber a H. Ehrenberg en carta fechada a mediados de julio de 1913:

He terminado ya la parte correspondiente a las disputas sobre la Constitución en Württemberg y trabajo en el capítulo sobre la Filosofía del Derecho, que sin embargo escribiré en agosto; he necesitado para esto más preparativos de los que pensaba. Quizá vaya desde Heidelberg a Freiburg, un día, para ver a Meinecke y, desde allí, a Stuttgart (y Tübingen) para utilizar el compendio de escritos sobre la disputa en torno a la Constitución y, quizá, para buscar algo en el Archivo Nacional¹⁰.

Esta carta representa el final de lo que podríamos denominar «el primer Rosenzweig». Biográficamente, se sitúa en las postrimerías de su etapa como estudiante de historia y filosofía, así como en el comienzo de su crisis existencial, de sus dudas entre la iglesia y la sinagoga, la cruz y la estrella, que acabarán por dar lugar al nacimiento del más importante filósofo judeoalemán del siglo xx, a pesar de la brevedad tanto de su vida como de su obra¹¹. El propio Rosenzweig parece aprobar esta partición en dos de su trayectoria vital e intelectual cuando, en una carta a Meinecke que tiene tanto de confesión como de disculpa —por haber rechazado la prestigiosa posición en la universidad alemana que Meinecke había conseguido para él y con vistas a la cual, como escrito de habilitación, había seguido dedicándose a su estudio sobre Hegel—, afirma

⁹ Hay traducción de estos escritos políticos de juventud: ROSENZWEIG, F., *Escritos sobre la guerra*, trad. de R. Navarrete, Sígueme, Salamanca, 2015.

¹⁰ GSI, I, 125: «Ich habe jetzt auch den Abschnitt über den württembergischen Verfassungskstreit im Entwurf fertig und arbeite jetzt für das Kapitel über die Rechtsphilosophie, das ich aber erst im August schreiben werde; es sind auch hierzu wieder mehr Vorarbeiten als ich dachte. Von Heidelberg aus gehe ich vielleicht einen Tag nach Freiburg, um Meinecke zu sehen und dann nach Stuttgart (und Tübingen), um dort die vollständige Sammlung des Schriften zum Verfassungskstreit zu Nachträgen zu benutzen und evtl. auch auf dem Staatsarchiv etwas zu suchen».

¹¹ El más importante y, trágicamente, el último. Véase BEN-CHORIN, S., «Franz Rosenzweig und das Ende des deutschen Judentums», en SCHMIED-KOWARZIK, W. (ed.), *op. cit.*, I, pp. 57-64.

que «el autor de “La Estrella de la Redención” es de otro calibre que el autor de “Hegel y el Estado”»¹².

En esa misma carta se refiere a lo ocurrido en 1913 como su propio «colapso» (*Zusammenbruch*)¹³; su definitivo abandono de la ciencia histórica por la filosofía y, en realidad, por el judaísmo¹⁴. La carta a Meinecke está fechada el 30 de agosto de 1920, aproximadamente dos años después de que Rosenzweig firmara el «Vorwort» de su *Hegel* y alrededor de siete años después de su conversación nocturna con Rosenstock-Huessy, momento en el que la andadura vital e intelectual del autor de la *Estrella* dio, según la interpretación que hace de sí mismo y que acabamos de exponer, un viraje decisivo. Sin embargo, la *Kehre* del pensamiento rosenzweigiano no fue únicamente producto de la conversación del 7 de julio de 1913. La crisis de Rosenzweig no fue únicamente una crisis de identidad y de fe, la crisis de un joven judío alemán educado en una familia asimilada a la cultura cristiano-alemana, sino también el resultado de la propia crisis y la tragedia del pueblo alemán¹⁵.

El joven historiador y filósofo continuó trabajando en la redacción del *Hegel* al menos hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial y no lo concluyó, aun con reservas sobre su publicación, sino al término del conflicto armado. Su regreso al judaísmo, acontecido el 31 de octubre de 1913 durante la celebración del Día del Perdón (*Yom Kipur*) en una pequeña sinagoga de Berlín, no fue óbice para que continuara su trabajo sobre la génesis y el desarrollo del pensamiento hegeliano del estado, como tampoco lo fue para la redacción de la *Estrella* el hecho de que, mientras trabajaba en ella, sirviera al mismo tiempo en el frente balcánico como oficial del ejército imperial. Su judaísmo y su admiración por Hegel, el síntoma más evidente de su propia condición alemana, de ese patriotismo que le llevó a luchar por la consecución del sueño germano, no se excluyeron mutuamente hasta 1917. Si puede hablarse de una auténtica ruptura en el pensamiento de Rosenzweig el hiato no debe situarse, sin matices, en la conversación nocturna de Leipzig; paralela a la crisis de identidad y de fe que condujo al filósofo de Kassel de vuelta hacia su judaísmo hay claras evidencias de una crisis relacionada con la caída del *Reich* bismarckiano y el colapso de toda esperanza en relación a su reforma

¹² ROSENZWEIG, F., «Carta a Friedrich Meinecke», en *Lo humano, lo divino y lo mundano*, trad. de M.G. Burello, Araucaria, Buenos Aires, 2007, pp. 83-88 (GSI, 2, 680). Sobre la relación de Rosenzweig con la posibilidad de habilitarse y, en general, con respecto a la universidad, véase también su carta a Buber del 12 de enero de 1923 (GSI, 2, 878-879). La actitud de Rosenzweig en este punto fue coherente con el desengaño histórico-político del que, en su conexión con la Tercera Parte de *La Estrella de la Redención*, quiere dar cuenta este trabajo: el historiador perfectamente habilitable que había concluido en 1914 un riguroso estudio sobre el concepto hegeliano de estado no podía ya, concluida la guerra, suspender el juicio con respecto a lo sucedido en ella, mostrarse indiferente ante los acontecimientos históricos de su tiempo y continuar cultivando una disciplina, la de la ciencia histórica, cuyo método e ideología de fondo habían sido radicalmente puestos en cuestión por el propio acontecer histórico. No se trataba, por lo tanto, de un rechazo de la historia *per se* cuanto de la ciencia histórica tal y como ésta había venido cultivándose en Alemania desde J. G. v. Herder (1744 – 1803). Se trataba más bien de un intento de salvar a la historia de los peligros del historicismo, en la línea de la revolución anti-historicista que, desde la teología y la filosofía, llevó a cabo una parte importante de la intelectualidad alemana —K. Barth, R. Bultmann, F. Gogarten, los hermanos H. y R. Ehrenberg, E. Rosenstock-Huessy y, por supuesto, M. Heidegger— durante la tercera década del siglo pasado, inmediatamente después del final de la guerra (MYERS, D. N., *op. cit.*, p. 70).

¹³ ROSENZWEIG, F., *op. cit.*, p. 86 (GSI, 2, 679).

¹⁴ *Ibidem.*, pp. 86-87 (GSI, 2, 680).

¹⁵ Véase AVINERI, S., «Rosenzweig's Hegel Interpretation: Its Relationship to the Development of His Jewish Reawakening», en W. Schmied-Kowarzik (ed.), *op. cit.*, II, pp. 831-838.

y transformación¹⁶. El «Vorwort» del *Hegel*, añadido por Rosenzweig en 1918 con vistas a la edición del texto redactado con anterioridad a la guerra, resulta en este sentido paradigmático¹⁷. Una lectura en clave política de la *Estrella* y, concretamente, de su Tercera Parte, pasa así por rehabilitar el valor del *Hegel* en el *corpus* textual rosenzweiguiano. En primer lugar, porque ofrece como ningún otro texto de Rosenzweig una mirada a su experiencia y valoración de la crisis política que sacudió Alemania durante y después de la Primera Guerra Mundial. En segundo lugar, porque no se trata sin más de un mero ejercicio académico, como pudo serlo en su origen, sino que por medio de lo añadido al término de la Gran Guerra, al igual que otros escritos políticos redactados por Rosenzweig a comienzos de 1917 a los que nos referiremos en este trabajo, está dotado de una íntima conexión con el *opus magnum* rosenzweiguiano. Concretamente, con su caracterización del habitar de los pueblos del mundo en la historia —lo que Rosenzweig denomina «política mesiánica» (*messianische Politik*)—, así como con su comprensión de la especificidad política del *Judesein* a partir de la condición metahistórica y metapolítica de su existencia¹⁸.

Esta interpretación contradice notoriamente las palabras de Rosenzweig sobre la autoría del *Hegel* y de la *Estrella* a las que nos hemos referido más arriba y que son repetidas como un *mantra* por aquellos investigadores dedicados al filósofo de Kassel que, desechando la importancia del estudio de la concepción hegeliana del Estado llevado a cabo por Rosenzweig, quieren ver en la *Estrella* una filosofía, incluso sólo una filosofía de la religión, alejada en todo caso de la política¹⁹. El hecho de que en el «Vorwort» de 1920 Rosenzweig indique hasta dos veces que en el momento de la publicación del *Hegel* no habría comenzado a escribirlo da muestra sin lugar a dudas de las dificultades que el autor tiene para identificarse con su obra²⁰. Incluso es sintomático de la caída en el olvido que, por oposición a la gloria de la *Estrella*, le deparó el destino²¹. Sin embargo, a pesar de la distancia tomada por el propio Rosenzweig con respecto a su estudio sobre la filosofía política hegeliana, dos de los temas centrales de su obra capital, la radical condena de la historia en su dimensión política y la definición del judaísmo como una comunidad metahistórica y metapolítica —esencialmente al margen de la temporalidad histórica y de la realidad política—, sólo son comprensibles a la luz de la interpretación rosenzweiguiana de las filosofías hegelianas de la historia y de la política²². En este sentido, un acercamiento al

¹⁶ AVINERI, S., *op. cit.*, p. 832.

¹⁷ Véase la carta que, con fecha de 17 de septiembre de 1923, Rosenzweig remitió a quien precisamente había dirigido su investigación sobre Hegel (GSI, 2, 924-925). Debe tenerse también en consideración el valor de la conclusión del *Hegel*. Véase BENSUSSAN, G., *Franz Rosenzweig: existencia y filosofía*, trad. de D. Barreto González-H. Santana Sánchez, Anthropos, Barcelona, 2009, p. 121.

¹⁸ Véase ROSENZWEIG, F., *La Estrella de la Redención*, *op. cit.*, pp. 389-396 (GSII, 364-371) y 356-389 (GSII, 331-364), respectivamente.

¹⁹ Tal es el modo en que habitualmente se entiende la trayectoria intelectual de Rosenzweig, más aún si el acceso al pensador judeoalemán se lleva a cabo exclusivamente a través de la *Estrella*. Frente a esta interpretación al uso del pensamiento rosenzweiguiano, el presente trabajo quiere profundizar en alguno de los aspectos —concretamente, el señalado en nuestro título— de la línea de investigación emprendida por S. Mosès (*Système et révélation: la philosophie de Franz Rosenzweig*, Seuil, Paris, 1982, «Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs», en W. Schmied-Kowarzik (ed.), *op. cit.*, II, pp. 855-875 y *El ángel de la historia. Benjamin, Scholem, Rosenzweig*, *op. cit.*) y proseguida recientemente por J. Kohr («*Gott selbst muss das letzte Wort sprechen...*»). *Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweigs*, Karl Alber, Freiburg-München, 2008).

²⁰ ROSENZWEIG, F., *Hegel und der Staat* [HuS], Scientia Verlag, Aalen, 19622 (München-Berlin, 19201), pp. XII y XIII.

²¹ MOSÈS, S., *Système et révélation: la philosophie de Franz Rosenzweig*, *op. cit.*, p. 25.

²² *Ibidem.*, p. 26.

trabajo sobre la filosofía política hegeliana llevado a cabo por el joven Rosenzweig bajo la dirección de Meinecke, así como a aquellos textos sobre política que, redactados durante la Gran Guerra, ahondan en las conclusiones alcanzadas en el *Hegel*, resulta irrenunciable para proceder a una lectura en clave política del pensamiento de Rosenzweig en general y de la *Estrella*, siquiera de su Tercera Parte, en particular.

II

Tras frecuentar durante algún tiempo los seminarios de Meinecke, Rosenzweig comienza a trabajar en 1909 bajo la dirección del gran historiador alemán en una investigación sobre el origen y el desarrollo de la filosofía política de Hegel. «Lebenstationen (1770-1806)», la primera parte de su *Hegel*, le sirvió en 1912 para obtener el grado de doctor. Como ya se ha señalado, su dedicación al estudio de la concepción hegeliana del estado continuó, no obstante, hasta 1914, confiado en que «la estrechez tanto interior como exterior del estado bismarckiano daría paso a un *Reich* que respirara el aire libre del mundo»²³; es decir, con la esperanza de que, dejando a un lado su angostura espiritual y espacial, Alemania liderara, como tendremos ocasión de mostrar, la creación de una gran nación cultural centroeuropea. Al final del «Vorwort» redactado al término de la Gran Guerra, Rosenzweig certifica, en cambio, la defunción de un proyecto tal con las siguientes palabras: «Ha sucedido algo distinto. Un campo de ruinas señala el lugar en el que antaño se levantaba el *Reich*»²⁴.

El interés de Rosenzweig por la filosofía política de Hegel tuvo su origen en el capítulo que Meinecke dedicó al filósofo suabo en su estudio sobre la génesis del estado nacional alemán: *Weltbürgertum und Nationalstaat*²⁵. Algunas de las cartas de este periodo muestran que el joven historiador estudió en profundidad este libro, cuya lectura recomendaba a sus más allegados²⁶. El propio Rosenzweig señalaría años más tarde, precisamente en el «Vorwort» del *Hegel*, que su impulso hacia una investigación sobre la concepción hegeliana del estado a través de la vida de su autor brotó de la lectura del capítulo del libro de Meinecke consagrado al filósofo de Stuttgart²⁷. No cabe ninguna duda de que la interpretación rosenzweiguiana de la filosofía política de Hegel tiene su punto de partida en la realizada por quien entonces se convirtió en su maestro y mentor académico.

Weltbürgertum und Nationalstaat ofrece una historia del desarrollo de la idea de estado nacional en Alemania desde el comienzo del siglo XVIII, la Revolución Francesa y el universalismo de W. v. Humboldt, hasta O. v. Bismarck, el político prusiano que en 1871 había liderado desde Berlín la unificación política de los distintos *Länder* alemanes bajo un único estado nacional. El estudio muestra cómo en Alemania la formación de las ideas de nacionalidad y de nacionalismo se insertó primeramente en un marco universalista y cosmopolita. Sin embargo, de acuerdo con el clima político de los años

²³ HuS, XII: «Damals als das Buch entstand, war Hoffnung, dass die innere wie äussere atemversetzende Engigkeit des Bismarckschen Staats sich ausweiten werde zu einem freie Weltluft atmenden Reich».

²⁴ HuS, XII: «Es ist anders gekommen. Ein Trümmerfeld bezeichnet den Ort, wo vormalis das Reich stand».

²⁵ MEINECKE, F., *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Oldenbourg, München-Berlin, 1908 (el capítulo consagrado a Hegel se corresponde con las pp. 264-273).

²⁶ GSI, I, 88-89.

²⁷ HuS, XIII.

que precedieron al estallido de la Gran Guerra y la posterior derrota de Alemania, Meinecke lleva a cabo, de hecho, una glorificación del nacionalismo y del estado nacional. El historiador alemán compartía plenamente las convicciones y los valores de su tiempo al considerar la evolución del cosmopolitismo hacia el pensamiento nacionalista como un progreso incuestionable, hasta el punto de comprender la renuncia gradual a los compromisos universalistas en aras del estado nacional como el valor supremo y la meta de la historia de una determinada nación. Según esta interpretación, en el caso de Alemania el canciller de hierro, Bismarck, personificaba el gran logro histórico de la nación cultural germana: su politización bajo la forma de un estado nacional propio.

Conforme a la metodología empleada por Meinecke en su investigación, denominada como «Historia de las Ideas» (*Ideengeschichte*), su trabajo sobre las relaciones entre cosmopolitismo y nacionalismo evita limitarse a los aspectos más superficiales mediante la ubicación de las fuentes de la acción política bismarckiana en la constelación de ideas a partir de la cual habría tomado forma la atmósfera intelectual de la Alemania decimonónica. Historia política e historia de las ideas aparecen en Meinecke como complementarias: el mundo político y el mundo intelectual se conectan para mostrar las características que unen y separan las distintas generaciones. Desde este punto de vista, el tránsito desde el cosmopolitismo hacia la idea de un estado nacional y, con posterioridad, hacia una *Realpolitik* adecuada a esta última, encuentra en J. G. Fichte (1762-1814), según Meinecke, su ejemplo paradigmático: «el cosmopolita de 1804 se convierte en el orador de la nación alemana en 1807»²⁸. De acuerdo con la tesis del historiador alemán, no obstante, la estrecha relación entre los ideales universales y nacionales en el desarrollo del pensamiento alemán moderno sobre el estado nacional significó, en lo que respecta a Fichte, no un hundimiento del cosmopolitismo y su sustitución, sin más, por la nueva idea nacional, sino una estrecha y viva convivencia de las —aparentemente contradictorias— fuerzas espirituales universalistas y nacionalistas, cuyo encuentro y confrontación habrían conferido a las últimas un contenido propio, poderoso y enérgico²⁹.

Lo mismo, si cabe en mayor medida, valdría según Meinecke para la concepción hegeliana del estado. Hegel representa en la historia del pensamiento político alemán un lugar intermedio entre las representaciones universalistas y el concepto moderno de estado nacional. De una parte, dada la concepción hegeliana de las relaciones interestatales —su definición del estado como individualidad cuya identidad está determinada a través de su contraposición a las individualidades que le rodean—, «la idea kantiana de una paz eterna creada por una confederación de estados que lidiara con toda disputa no es para Hegel otra cosa que un sueño»³⁰. Sin embargo, la unión de cosmopolitismo y nacionalismo pervive en el filósofo suabo, según Meinecke, a través de la conexión entre su filosofía política y su filosofía de la historia tal y como ésta aparece expuesta en los párrafos finales de los *Principios de la Filosofía del Derecho*³¹. En su conexión con la filosofía política, la filosofía hegeliana de la historia, de acuerdo con la cual en cada época de la historia universal habría una nación de alcance histórico universal —una nación

²⁸ MEINECKE, F., *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, op. cit., p. 92: «Der Weltbürger von 1804 wurde dann der Redner an die deutsche Nation von 1807».

²⁹ *Ibidem*, p. 120.

³⁰ MEINECKE, F., op. cit., p. 268: «War ihm [Hegel] die Kantische Vorstellung eines ewigen Friedens durch einen Staatenbund, der jeden Streit schlichtete, nichts weiter als ein Traum».

³¹ Concretamente, en las secciones dedicadas al estado, la guerra y la historia universal (§257-§360). Véase HEGEL, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, trad. de J. L. Vermal, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975, pp. 283-392.

representativa de la humanidad— que actúa como portadora del espíritu universal en un determinado momento de su desarrollo, menosprecia las particularidades históricas, concebidas como medios para la realización y despliegue del espíritu en la historia³².

Hegel estaría abierto, de este modo, a una doble interpretación: por un lado es, en lo que respecta a Alemania, el fundador de la idea moderna del estado cuyos orígenes, según Meinecke, deben situarse en Maquiavelo³³; por otro lado, toda vez que la historia universal, es decir el paulatino despliegue del espíritu absoluto, parece servir en Hegel de los estados con vistas a la consecución de sus propios fines, el filósofo suabo permanece prisionero de una metafísica de la historia en la que la realidad política corre el riesgo de ser interpretada como un puro juego de espejos y en cuyo nombre puede ser introducido el elemento universal de manera anticipada y violenta, tanto en la vida del estado como en la de la nación³⁴.

Aunque presente ya de alguna manera en Fichte, Hegel habría inaugurado una actitud específicamente alemana frente al problema del estado moderno³⁵. La diferencia entre ambos representantes del Idealismo alemán consistiría en que el último habría sido capaz de conciliar de modo permanente la alianza entre particularismo —nacionalismo— y universalismo —cosmopolitismo—³⁶. Mientras que en el caso de Fichte la historia existía con independencia de la razón, de tal manera que la identidad entre la razón y la realidad constituía un cometido, una tarea a realizar, la disolución hegeliana de la razón en la historia convertía la identidad entre lo racional y lo real en un hecho: «Para Hegel el reino de la razón se encontraba ya en la historia; para Fichte [como para Kant, R.N.], sólo después de la historia»³⁷. En cada etapa de su desarrollo o despliegue histórico, lo universal, el Espíritu Absoluto, toma cuerpo en una determinada particularidad: un estado que, a pesar del egoísmo que legitima su propia política, queda reducido a mero instrumento de lo que verdaderamente constituye en el sistema hegeliano un fin en sí mismo. En este sentido, es decir en relación con su filosofía de la historia, Meinecke caracterizó la filosofía política de Hegel como un «universalismo en su más alto grado»³⁸ en el que el estado como individualidad histórica pierde su derecho propio y se convierte en una simple herramienta del espíritu universal.

III

Puesto que Rosenzweig emprendió su investigación sobre la concepción hegeliana del estado bajo el influjo directo de la interpretación que acabamos de presentar, no

³² MEINECKE, F., *op. cit.*, p. 270.

³³ Véase su trabajo sobre la *raison d'état*, posterior a la Primera Guerra Mundial —fue publicado en 1924— e íntimamente relacionado con su *Weltbürgertum und Nationalstaat*: MEINECKE, F., *La idea de la razón de estado en la edad moderna*, trad. de F. González Vicen, Centro de Estudios Constitucionales, 1983³ [1952¹]. Resultan especialmente interesantes, en relación al tema aquí tratado, las páginas dedicadas a Hegel y Fichte (*ibidem*, pp. 351-377 y 379-385, respectivamente).

³⁴ MEINECKE, F., *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, *op. cit.*, p. 272. Véase también Mosès, S., *Système et Revelation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, *op. cit.*, pp. 26-27.

³⁵ MEINECKE, F., *La idea de la razón de estado en la edad moderna*, *op. cit.*, p. 380.

³⁶ *Ibidem*, p. 381.

³⁷ *Ibidem*, p. 384.

³⁸ MEINECKE, F., *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, *op. cit.*, p. 272: «Universalismus in der höchsten Steigerung».

es de extrañar que Meinecke hiciera pública la estima que sentía por la obra de quien al menos durante un tiempo fue su discípulo. A pesar de lamentar el decisivo viraje acontecido en la trayectoria vital e intelectual de su pupilo, Meinecke considera «la significativa y muy eficaz obra *Hegel y el Estado*»³⁹, de «marcada impronta filosófica»⁴⁰, una «exploración de las alturas de la cultura protestante alemana»⁴¹ y «una obra de permanente valor»⁴² para la historia espiritual de Alemania. Desde un punto de vista puramente académico, la investigación histórico-filosófica —casi filológica— llevada a cabo por Rosenzweig amplió por un lado las grandes interpretaciones de Hegel llevadas a cabo por K. Rosenkranz (1805-1879), R. Haym (1821-1901) y W. Dilthey (1833-1911), al tiempo que ofreció el punto de partida de todas las discusiones posteriores sobre la teoría hegeliana del estado y de la sociedad. El *Hegel* de Rosenzweig constituye un clásico en el ámbito de las investigaciones sobre la filosofía política hegeliana; en este sentido, otorgó a su autor un nombre en la historia de la filosofía.

No le faltaba razón a Meinecke, por lo tanto, cuando ensalzaba del modo señalado la investigación de su antiguo doctorando. Sin embargo, sus referencias al *Hegel*, parcialmente certeras con respecto a su diagnóstico de la crisis existencial de Rosenzweig, aunque muy críticas en relación a lo que denomina como la huida de su discípulo «hacia el mundo de su sangre»⁴³, parecen obviar el hecho de que su *Promovend* se alejó desde bien temprano, si bien no tanto del método, desde luego sí de las conclusiones a las que arribaba el maestro, al menos en lo que respecta a Hegel.

Desde un punto de vista metodológico, en efecto, Rosenzweig se ciñe a la *Ideengeschichte* de Meinecke. La tarea del historiador debía consistir para ambos en proporcionar una densa descripción contextual de la evolución del individuo histórico. Maestro y discípulo compartieron un tratamiento de las ideas como inseparables de las vidas en las que se formaron así como de las instituciones a las que afectaron y a través de las cuales se realizaron como individuos históricos —es decir, como individualidades que se desarrollan durante un periodo de tiempo a través de sus propias posibilidades internas—. En todo caso, la diferencia que cabe encontrar entre uno y otro en este sentido se refiere al objeto sobre el que se aplica el método: a diferencia de Meinecke, Rosenzweig centra su atención en un único autor, desplegando su actividad investigadora a lo largo de la vida de Hegel. Sin embargo, no persigue propósitos meramente biográficos —como quizá aún Dilthey en *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905) y, desde luego, Rosenkranz en su *Hegels Leben* (1844)— sino que, como su maestro, no pierde de vista en ningún momento la conexión entre la historia de las ideas —de la idea de estado en Hegel, en su caso— e historia de la política: la génesis del estado nacional alemán y su consumación en Bismarck⁴⁴. El «Vorwort» y las conclusiones añadidos por Rosenzweig al *Hegel*

³⁹ MEINECKE, F., *Historische Zeitschrift* 142 (1930) 219: «des bedeutenden und sehr wirksam gewordenen Werk "Hegel und der Staat"».

⁴⁰ *Idem*: «Mit stärkstem philosophischem Einschlag».

⁴¹ *Idem*: «Die Höhen der deutschen protestantischen Kultur zu erforschen».

⁴² *Idem*: «Ein Werk von bleibendem Wert».

⁴³ MEINECKE, F., *Historische Zeitschrift*, loc. cit., p. 219: «In die Welt seines Bluts». Meinecke dice ver en «el colapso de los ideales alemanes [Zusammenbruch deutsche Ideale]» (Meinecke, F., *Strassburg, Freiburg, Berlin, 1909-1919: Erinnerungen von Friedrich Meinecke*, Köhler, Stuttgart, 1949, p. 97.) posterior a la guerra la causa de su judaización. Esta apreciación olvida los acontecimientos de 1913 en relación a la crisis de identidad y de fe sufrida por Rosenzweig y de la que Meinecke, por lo demás, tuvo conocimiento (GSI, II, 678-682).

⁴⁴ Si acaso, como señaló el propio Meinecke, la investigación del joven historiador Rosenzweig está marcada por una mayor impronta filosófica, fruto probablemente de su propia formación en Freiburg así como de su interés, suscitado en él por influencia de H. Ehrenberg, no sólo sobre la cuestión del estado

una vez concluida la guerra dan buena muestra de ello. El filósofo de Kassel describe el desarrollo de la interpretación de Hegel en Alemania como el reflejo de su desarrollo político a lo largo del siglo XIX. Es decir, adhiriéndose claramente al método genético de su maestro y, en realidad, al propio hegelianismo, que como la *Ideengeschichte* de Meinecke relaciona el ámbito político con el desarrollo del espíritu⁴⁵.

Promovend y Doktorvater coincidirían, por lo tanto, no sólo en lo concerniente a la metodología empleada, sino también en lo que hace al propósito de sus respectivas investigaciones. A través de ellas, ambos quisieron dar cuenta de su propia realidad política a partir de aquellos impulsos procedentes de la esfera espiritual que habían conducido a Alemania hacia el presente: «...del pensamiento, la acción...»⁴⁶. Procedentes de la oda *An die Deutschen* de F. Hölderlin, Rosenzweig emplea estas palabras como *motto* de las conclusiones de su *Hegel* para referirse a la relación entre el estado bismarckiano y la filosofía política hegeliana⁴⁷. De modo si cabe más contundente, esta relación es también la protagonista en uno de los párrafos finales del «Vorwort», a propósito del sentido y la finalidad de una investigación como la suya:

El duro y estrecho pensamiento hegeliano del estado, cada vez más dominante en el siglo pasado y del que, a partir del 18 de enero de 1871 [proclamación del *Reich*, R. N.], surgieron, «como el rayo de las nubes», los acontecimientos de la historia universal, debía ser descompuesto en su evolución a través de la vida del pensador y ante la mirada del lector⁴⁸.

Heredada de Meinecke y, en realidad, del propio Hegel, esta conexión entre mundo espiritual y mundo político no se limita en Rosenzweig a la constatación de acontecimientos pasados sino que remite también a las posibilidades ofrecidas por el porvenir. Que el estudio de la génesis y el desarrollo del pensamiento hegeliano del estado se antojaran necesarios a comienzos del XIX no se seguía únicamente de su conexión con la fundación del estado nacional alemán en 1871. Apuntaba hacia el porvenir que, siquiera antes de 1918, cabía esperar para él: «para abrir así la perspectiva hacia un futuro alemán más holgado, tanto interna como externamente»⁴⁹.

IV

En sus líneas maestras, Rosenzweig no pone en cuestión sino que, al contrario, comulga con la interpretación de la filosofía política hegeliana llevada a cabo por

en Hegel sino por la filosofía hegeliana en su conjunto y, más en general, por las realizaciones filosóficas del Idealismo alemán, de Kant en adelante.

⁴⁵ Esta yuxtaposición de la filosofía política de Hegel con la realidad histórica del devenir político de Alemania será precisamente la que, tras la derrota de 1918, le permitirá extender sus críticas tanto sobre el filósofo suabo como sobre la historia y la política alemanas (AVINERI, S., *op. cit.*, p. 833).

⁴⁶ ROSENZWEIG, F., «Hegel y el Estado. Conclusiones», en *Lo humano, lo divino y lo mundano*, *op. cit.*, p. 75 (HuS, II, 239).

⁴⁷ *Idem* (HuS, II, 239): «Llegamos al fin. La intensidad de este fin ya la presentimos hoy, cuando ha colapsado el siglo de Bismarck, ante cuyas puertas está la vida de Hegel, tal como el pensamiento antecede a la acción».

⁴⁸ HuS, XII: «Der harte und beschränkte Hegelsche Staatsgedanke, der mehr und mehr zum herrschenden der verflossenen Jahrhunderte geworden war und aus dem 18. Januar 71 «wie der Blitz aus dem Gewölke» die weltgeschichtliche Tat sprang —er sollte hier in seinem Werden durch das Leben seines Denkers hindurch gleichsam unter dem Auge des Lesers sich selber zersetzen».

⁴⁹ HuS, XII: «Um so den Ausblick zu eröffnen auf eine noch innen wie aussen geräumigerer deutsche Zukunft».

Meinecke⁵⁰. Sin embargo, a pesar de que, al igual que su maestro, Rosenzweig tuvo muy en cuenta la íntima conexión entre la filosofía política y la filosofía de la historia en Hegel —particularmente en su análisis de la metafísica hegeliana del estado en los *Principios de la filosofía del derecho* de 1820⁵¹— no vio en ella, a diferencia de Meinecke, una tendencia universalista que mitigara la autoridad de un estado convertido en mero instrumento para el despliegue del Espíritu, sino su fortalecimiento. Ello no significa sin más, no obstante, que Rosenzweig viera en el pensamiento hegeliano del estado una concepción nacionalista de la política⁵². La diferencia entre ésta y la teoría hegeliana del estado constituye de hecho el objeto de las conclusiones del *Hegel*: aquello en lo que «el pensamiento político de Hegel se ha quedado rezagado con respecto a los hechos del siglo de Bismarck»⁵³; es decir, «su limitación histórica y en especial también su limitación ante el siglo XIX en sí»⁵⁴. Según Rosenzweig, el proceso de politización del concepto de nación en Alemania, a cuya exposición le dedica el filósofo judeoalemán las últimas páginas del *Hegel*, separó definitivamente a algunos pensadores políticos eminentes de mediados del siglo XIX alemán con respecto a la teoría hegeliana del estado⁵⁵. De acuerdo con esto puede afirmar Rosenzweig, efectivamente, que el pensamiento de Hegel no guió el íntegro desarrollo del siglo XIX alemán sino que más bien sólo pudo abrir el camino hacia la obra de Bismarck⁵⁶.

El progreso de las ideas políticas en la Alemania decimonónica no pudo consumarse por razones obvias en Hegel —el filósofo suabo murió en 1831—. Pero tampoco, según Rosenzweig, en la escuela por él inaugurada⁵⁷. Ello no obsta para reconocer en el desarrollo político alemán del siglo XIX la presencia de la concepción hegeliana del estado; es decir, «la relación entre el fin y el comienzo [...], entre los actos y las ideas»⁵⁸. Tal relación, «esos pasos del desarrollo nacional»⁵⁹, dice Rosenzweig, resulta constatable a partir de los «tres grandes tratados sobre la naturaleza íntima del Estado»⁶⁰ de F. Dahlmann, historiador y estadista alemán, a la sazón uno de los autores de la Constitución de 1848; F. J. Stahl, jurista, político y filósofo; y H. G. v. Treitschke, historiador, político y parlamentario alemán, por lo demás maestro de Meinecke. La distancia entre la concepción del estado defendida por estos tres autores con respecto al pensamiento hegeliano del estado es según Rosenzweig la misma que existe entre Hegel y la idea de estado nacional, así como de su realización efectiva a través de la acción política de Bismarck⁶¹.

⁵⁰ PÖGELLER, O., *op. cit.*, p. 120; MOSÈS, S., *op. cit.*, p. 27.

⁵¹ HuS, II, 169-182. En efecto, la articulación de la crítica de la historia y la crítica de lo político, tal y como ésta se da en la Tercera Parte de la *Estrella*, sólo puede comprenderse «desde la perspectiva de la filosofía de la historia de Hegel tal y como se expone, en particular, al final de los Principios» (MOSÈS, S., *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, op. cit.*, 1997, p. 52).

⁵² Cf. MOSÈS, S., *op. cit.*, p. 27, así como KOHR, J., *op. cit.*, p. 46.

⁵³ ROSENZWEIG, F., «Hegel y el Estado. Conclusiones», *op. cit.*, p. 76 (HuS, II, 240).

⁵⁴ *Idem* (HuS, II, 240).

⁵⁵ *Ibidem*, p. 76 (HuS, II, 241).

⁵⁶ *Idem* (HuS, II, 241).

⁵⁷ *Idem* (HuS, II, 240-241).

⁵⁸ *Ibidem*, p. 77 (HuS, II, 241).

⁵⁹ *Idem* (HuS, II, 241).

⁶⁰ *Idem* (HuS, II, 241).

⁶¹ Esta separación viene dada por «el énfasis en lo existente y la eliminación de la voluntad» (*ibidem*, pp. 78-79 [HuS, II, 242]), donde «lo existente» no significa otra cosa, para Rosenzweig, que el pueblo, la nación que existe fuera, antes que el estado, y sobre la que Dahlman, Stahl y en última instancia Treitschke, heraldo de la política bismarckiana, fundan el propio estado al margen de la voluntad del individuo (*ibidem*, p. 78 [HuS, II, 242-243]).

Sólo *post Hegel mortuum*, por lo tanto, habría podido el pensamiento político alemán desarrollar la idea de estado nacional⁶².

De modo muy conciso, cabría resumir las conclusiones del *Hegel* de Rosenzweig con las siguientes palabras: lo que la nación fue para el Estado pensado por Treitschke y realizado por Bismarck, eso mismo fue la voluntad del individuo para el estado ideado por Hegel. Sólo negando la voluntad del individuo pudo la filosofía política alemana posterior a Hegel alumbrar la idea de un *corpus* estatal cuyo contenido viniese dado por la nación; es decir, la forma política que encontraría su realización efectiva en la *Realpolitik* de Bismarck. Tal es la distancia entre Hegel y el canciller de hierro pero también, en realidad, aquello que les une y a partir de lo cual cabe, a juicio de Rosenzweig, denunciar a Hegel como responsable intelectual de la catástrofe alemana en la Primera Guerra Mundial:

Para ambos [Hegel y Treitschke, así como, por extensión, Bismarck, R.N.], el Estado sigue siendo una meta. A ese fin es que Hegel guía la voluntad del individuo, y Treitschke a la nación. Ambos, individuo y nación, sólo pueden ser del todo lo que son en el Estado: el individuo, verdaderamente ético, y la nación, realmente pueblo. Ambos, individuo y nación, han de sacrificarse en cierto sentido al Estado: el derecho personal humano y la totalidad nacional se sacrifican al Estado divinizado. El terrible corte de 1866 [el triunfo sobre el Imperio Austro-Húngaro que determinó la unión de Alemania bajo el mandato de Prusia y el ascenso de Bismarck al poder, o sea el origen del nuevo imperio alemán, R.N.] aconteció en este espíritu y fue tolerado [...] en él⁶³.

La operación de la filosofía política alemana del siglo XIX, el camino entre 1831 y 1871, habría consistido así, sencillamente, en atribuir a la nación el papel que Hegel atribuyó al individuo⁶⁴. Si bien esto exculpaba parcialmente al filósofo suabo del desastre del estado nacional alemán, no acababa de eximirle de toda responsabilidad; aunque cupiese rescatar en la idea hegeliana del estado un futuro para el pueblo de Goethe, lo cierto es que las bases del salto del pensamiento de Hegel a la acción política de Bismarck, según Rosenzweig, habrían sido dadas ya por el filósofo de Stuttgart.

La crítica que dirige Rosenzweig en su *Hegel* a la idea hegeliana de estado es llevada a cabo en nombre del derecho de los individuos, no de algo así como una nación cultural anterior a su politización bajo la forma del estado nacional. Por otra parte, aunque consciente de la íntima conexión entre filosofía política y filosofía de la historia en el sistema hegeliano, el carácter nocivo de la metafísica hegeliana de la historia, esa que criticará radicalmente en la *Estrella*, es mencionado únicamente de soslayo cuando, a propósito de la derivación hegeliana del estado a partir de la voluntad —y no de la nación— se refiere al hecho de que ante tal idea nacional, Hegel pudo aparecer sólo como filósofo de la historia y no como teórico de la política⁶⁵. Si Hegel no había necesitado de la idea nacional para concebir un estado dotado de un poder absoluto sobre los individuos, el pensamiento alemán del estado nacional y su realización bismarckiana vieron en la filosofía hegeliana de la historia una excelente estrategia de legitimación

⁶² ROSENZWEIG, F., «Hegel y el Estado. Conclusiones», *op. cit.*, p. 80 (HuS, II, 244).

⁶³ *Ibidem*, p. 79 (HuS, II, 243). Véase también MOSES, S., *op. cit.*, p. 27, así como, del mismo autor, «Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs», *op. cit.*, p. 856.

⁶⁴ A diferencia de Treitschke y de Bismarck, Hegel, en definitiva, no habría necesitado conceder a la nación su propio derecho absoluto: «Con sobrada intensidad sentía en el estado, incluso en el estado no nacional, el cabal cumplimiento de aquello que el individuo podía desear; así como la satisfacción de su voluntad; demasiado como para querer reconocerle a la nación un lugar propio» (ROSENZWEIG, F., «Hegel y el Estado. Conclusiones», *op. cit.*, p. 81 [HuS, II, 245]).

⁶⁵ *Ibidem*, p. 79 (HuS, II, 243).

de su teoría, así como de su puesta en obra: tras la muerte de Hegel, la filosofía política alemana desarrolló la idea del Estado nacional integrándola en la filosofía hegeliana de la historia. Considerándose a sí mismo como destinatario de una misión histórico-universal, el *Reich* bismarckiano, es decir el estado nacional alemán, pudo justificar la «política compulsivamente expansionista»⁶⁶ que, en última instancia, le condujo hacia el conflicto bélico y hacia su propio desastre.

La dignidad metafísica del estado hegeliano, el hecho de que su omnipotencia constituya una emanación de la omnipotencia de la razón que en su despliegue histórico se encarna en el estado, permitió justificar, en opinión de Rosenzweig, cualquier abuso de poder llevado a cabo en el ámbito de la *Realpolitik*. Es mediante el recurso a la filosofía hegeliana de la historia, por lo tanto, que el egoísmo del Estado nacional, su realismo político, resulta sacralizado. En la medida en que la razón se inserta en la realidad histórica como su núcleo y ley más íntima, al tiempo que la historia aparece como sostén de una razón no estática sino fluidificada como proceso y desarrollo de la humanidad histórica, la dialéctica hegeliana habría mostrado, en definitiva, que el estado realmente existente es soporte de fines racionales, medio de realización de la historia universal y prueba de que el espíritu se realiza progresivamente en y por la historia. A esta idea habría obedecido la *Realpolitik* bismarckiana. La fundación del *Reich* alemán en 1871 habría sido la consecuencia del reconocimiento del realismo político como la más alta ley de la acción histórica del estado cuyo sagrado egoísmo nacional quedaba así, tanto *de facto* como *de iure*, justificado⁶⁷.

V

Si Rosenzweig interpretó el realismo político bismarckiano y su gran logro, la unificación política de la nación cultural alemana, como una nacionalización de la política ideada por Hegel, ésta, aunque adaptada a la realidad histórica de la segunda mitad del XIX, no habría estado ya a la altura, sin embargo, de la misión histórico-universal a la que el nuevo sujeto político, Alemania, hubo de enfrentarse en la Primera Guerra Mundial. En lugar de inspirar a la nación alemana para que trascendiera los estrechos y egoístas intereses políticos del *Reich*, uniendo así su destino al del mundo, el realismo político de Bismarck, según Rosenzweig, habría celebrado a través de sus sucesores esa estrechez y ese egoísmo como valores sacrosantos y absolutos. Por ello, de entre las palabras clave de la política bismarckiana que aún a comienzos de 1917 dominaba la actualidad alemana y zumbaba en su opinión pública, enturbiando la mirada hacia las necesidades nacionales del presente y del futuro, Rosenzweig señaló la expresión

⁶⁶ GSI, 1, 93: «die Allzeitmehrerdesreichs-Politik». Véase también MENDES-FLÖHR, P., «Franz Rosenzweig and the Crisis of Historicism», en MENDES-FLÖHR, P. (ed.), *op. cit.*, p. 142.

⁶⁷ MOSÉS, S., *op. cit.*, p. 855. De acuerdo con el historicismo ético de Meinecke, el realismo político del canciller de hierro habría llevado a cabo la consumación efectiva de la tendencia histórico-universal hacia la solución dialéctica de la contraposición entre *kratos* —obrar por poder— y *ethos* —obrar por responsabilidad ética— ideada por Hegel como réplica a la decadencia política de la nación cultural alemana. Retrospectivamente, por lo tanto, el filósofo suabo habría legitimado desde el plano del espíritu el maquiavelismo del actuar político de Bismarck (MEINECKE, F., *La idea de la razón de estado en la edad moderna*, *op. cit.*, p. 376). Como constató Rosenzweig en el «Vorwort» de su *Hegel*, el curso de la historia hizo pagar caro a Alemania la realización efectiva de la novedad específicamente hegeliana que Bismarck condujo hacia el plano de lo efectivamente real; es decir, la osadía de afirmar la identidad entre lo real —el derecho— y lo racional —la moral—, entre el estado efectivo y el estado ético.

Realpolitik como la más peligrosa⁶⁸. La califica al mismo tiempo, no obstante, de «obra maestra de la diplomacia»⁶⁹ capaz de engañar a todos los implicados, tanto *ad intra* como *ad extra*, en el proceso de unificación de Alemania y establecer así, *clam vi et precario*, una nueva unidad política en el corazón de Europa⁷⁰. A juicio de Rosenzweig, incluso, el recurso a «la política del discurso astuto y el puño acorazado»⁷¹, al realismo político como medio para la generación del todo alemán, poseía su propia «necesidad interna»⁷² en perfecta correspondencia con la situación histórica en la que se hallaba el pueblo alemán a comienzos de la segunda mitad del XIX.

La estrategia político-militar seguida por la *Realpolitik* bismarckiana con vistas a la unificación de Alemania resultó históricamente necesaria para alcanzar el fin de deseado⁷³. Sin embargo, de acuerdo con Rosenzweig, únicamente habría tenido sentido y valor hasta 1871. Desde entonces, el joven soldado judeoalemán en el frente balcánico sólo veía en esa política de las facciones individuales carentes de relación mantenida por los sucesores de Bismarck una causa de debilidad: la razón por la que la Alemania post-bismarckiana fue incapaz de dar una respuesta adecuada a la nueva realidad que había surgido, ahora sí, del sentimiento del pueblo —cuyas condiciones de posibilidad, reconoce Rosenzweig, habían logrado crear, aun violentamente, la astucia política y la estrategia militar del canciller de hierro—. Ese sentimiento condujo hacia la batalla como respuesta ya no a una llamada individual, sino del todo y por el todo: *Deutschland über alles*⁷⁴. El fin ya no era, por lo tanto, la realización de un pensamiento, su actualización violenta, como antes de 1871⁷⁵. En el momento de verse obligada a luchar por su nuda vida y por su propio futuro, Alemania poseía ya con pleno derecho y absoluta conciencia lo que Bismarck sólo pudo crear astuta, disimulada y violentamente: un alma propia y su correspondiente meta política⁷⁶: su destino histórico-universal, «su determinación “centroeuropea”»⁷⁷, aquella que la astucia del realismo político era incapaz de nombrar y, por consiguiente, de asumir como propia para Alemania.

Si el realismo político bismarckiano generó en 1871 las condiciones de posibilidad de un todo alemán mediante la politización de la nación alemana así como, hegelianamente, por medio de su inserción en la historia universal, esa misma *Realpolitik*, mantenida en el tiempo por los sucesores del fundador del estado nacional alemán, fue incapaz, en razón de su propia naturaleza, de responder de modo satisfactorio a la grandeza de la situación histórico-universal y el destino de la individualidad histórica por ella creada. La acción política de Alemania, que con Bismarck había irrumpido en el mundo desde el plano del pensamiento —Hegel y la filosofía política alemana del siglo XIX, hasta Treitschke—, adoleció, conforme al análisis de Rosenzweig, de una nefasta estrechez de miras. Apegada a una realidad divinizada —la del estado nacional, a la que Rosenzweig se referirá en la Tercera Parte de la *Estrella* con la expresión «política mesiánica» (*messianische Politik*) por oposición a la existencia metapolítica y

⁶⁸ ROSENZWEIG, F., «“Realpolitik”», en GSIII, p. 261.

⁶⁹ GSIII, 262: «Glanzstück diplomatischer Kunst».

⁷⁰ GSIII, 261-262.

⁷¹ GSIII, 263: «Politik der verschlagenen Rede und gepanzerten Faust».

⁷² GSIII, 262: «innere Notwendigkeit».

⁷³ GSIII, 262-263.

⁷⁴ GSIII, 263.

⁷⁵ GSIII, 264.

⁷⁶ GSIII, 264-265.

⁷⁷ GSIII, 265: «seine “mitteleuropäische” Bestimmung».

metahistórica del *Dasein* judío⁷⁸—, le fue imposible retornar al plano del pensamiento y, desde él, regresar nuevamente al mundo en que la propia idea exigía realizarse de manera efectiva. En lugar de arrojar «luz y verdad»⁷⁹ sobre el presente y el futuro de su criatura, el realismo político heredado de Bismarck no hizo sino ensombrecer las nuevas posibilidades que la historia ofrecía al pueblo alemán, desatendió al esplendor y la grandeza de la nueva época a la que pudo conducirlo y lo dirigió, en cambio, hacia el desastre sancionado en Versalles: no un ensanchamiento espiritual, político y espacial, sino un estrechamiento si cabe aún mayor.

VI

El síntoma de la nueva misión histórico-universal de Alemania que reclamaba de ésta el abandono de una egoísta *Realpolitik* centrada exclusivamente en sí misma y la adopción de una política por medio de la cual el pueblo alemán no sólo garantizase su propio futuro sino que, para ello, uniera su destino al mundo más allá de sus angostos límites territoriales y espirituales, vino dado según Rosenzweig por la tendencia geopolítica inaugurada por la guerra: la aparición de una serie de configuraciones políticas que, a partir de un eje que atravesaría Europa desde el noroeste hacia el sudeste, gobernaba desde entonces la historia europea en general y la alemana en particular⁸⁰.

La posición mantenida por Rosenzweig a este respecto puede resumirse como sigue: si sudoeste y noreste fueron los polos de la contraposición geográfica que determinó la orientación de la política alemana y europea en el siglo de Bismarck y hasta el umbral de la guerra, en el momento en el que ésta estalló una línea completamente distinta, diametralmente opuesta, recorría transversalmente Alemania y Europa: «la contraposición “Amberes-Constantinopla”»⁸¹. Esta tendencia geopolítica significó en la dinámica política interna de Alemania la superación de la contraposición entre Prusia y el sur de Alemania propia del periodo de la unificación⁸². De manera consecuente, el realismo político que tan útil le había sido a Bismarck para dominar la tensión entre Berlín, por un lado, y Frankfurt y Stuttgart, por otro, tendría que haberse visto necesariamente superado a fin de que el estado nacional alemán pudiera hacerse con el liderazgo o, al menos, encontrar un futuro en el nuevo eje geopolítico. El desajuste de la *Realpolitik* bismarckiana fue, en opinión de Rosenzweig, tanto temporal, histórico si se quiere, como espacial, geopolítico —en caso de que geopolítica e historia puedan ser distinguidas y

⁷⁸ Véase, respectivamente, ROSENZWEIG, F., *La Estrella de la Redención*, op. cit., pp. 389-396 (GSII, 364-371) y 356-389 (GSII, 331-364).

⁷⁹ GSI, 1, 322: «Licht und Wahrheit».

⁸⁰ Tal es el problema al que Rosenzweig se enfrentó, a comienzos de 1917, en los escritos denominados en sus cartas como *Macedonikusaufsätze*: «Nordwest und Südost» (GSIII, 301-307) y «Die neue Levante» (GSIII, 309-312). Ambos textos se refieren a esta única cuestión desde dos puntos de vista distintos aunque complementarios, íntima y necesariamente unidos entre sí: el primero, desde una perspectiva geopolítica alemana; el segundo, en clave europea. A su vez, ambos artículos han de ser considerados como complementos de «Realpolitik» en la medida en que, como se trata ahora de exponer, ofrecen la razón de ser de su crítica al realismo político bismarckiano, inadecuado tanto a la época de la guerra como a la geopolítica en la que se inscribe dicha época.

⁸¹ GSIII, 303: «der Gegensatz “Antwerpen-Konstantinopel”».

⁸² «Superación» (*Verschwindung*), no en el sentido de que fuese liquidada, sino en la medida en que perdió su importancia histórica, cediendo su lugar a una nueva contraposición geopolítica más decisiva y determinante (GSIII, 305).

no deba hablarse, en realidad, de una *geopolítica de la historia* o, como reza el subtítulo del *Globus*, una *teoría histórico universal del espacio*⁸³. Si la línea NE-SO tuvo como palabra política clave el término *Realpolitik*, la reorientación de las tensiones políticas en Alemania y Europa obligaban a la primera, según Rosenzweig, a redirigir su política más allá de sus fronteras, hacia *Mitteleuropa*: el lugar que en el tiempo de las representaciones bismarckianas había ocupado el sur de Alemania debía ocuparlo ahora *el sudeste fuera de Alemania*⁸⁴.

Tal es el camino que, dejando a un lado el noroeste de Europa, habría permitido al *Reich*, en opinión de nuestro autor, hacerse cargo del problema de la organización de Centroeuropa y probar así la fuerza y la profundidad del espíritu del pueblo alemán en la perspectiva de una tarea distinta, en ningún caso puramente política⁸⁵. No se trataría ya de un ejercicio de realismo político, *à la* Bismarck, sino del cumplimiento de una más alta misión histórico-universal: la generación de un nuevo orden centroeuropeo que garantizase un futuro para Alemania sin necesidad de recurrir, como finalmente acabaría sucediendo, a una segunda guerra de dimensiones mundiales. Se trataba también y fundamentalmente de una «europeización»⁸⁶ del sudeste de Europa, dominado durante siglos por el imperio otomano y, más allá, de la media luna turca, que fuera simultáneamente respetuosa tanto desde un punto de vista político como cultural con aquellos débiles pueblos que, carentes de estado, habían sido súbditos de la potencia otomana, así como con la emergente nación turca. Una democratización del sudeste europeo basada, por lo tanto, en la idea del derecho a la autodeterminación de los pueblos y absolutamente tolerante con las religiosidades y las nacionalidades de los pequeños pueblos de la región. Ante la desaparición paulatina de realidades políticas concretas, este modelo representaba para las pequeñas naciones del sudeste europeo una concepción más bien metapolítica del orden centroeuropeo. *Metapolítica* siquiera desde el punto de vista de una política determinada por la identidad de los conceptos de estado y de nación que, a juicio de Rosenzweig, habría sido puesta radicalmente en cuestión, precisamente, por la guerra mundial. Así se refería a ella Rosenzweig una vez concluida:

La guerra mundial fue una guerra de las pequeñas naciones [del sudeste fuera de Alemania, R.N.] contra los grandes imperios, mientras que hasta entonces las *grandes* naciones habían existido en la forma de *pequeños* imperios. Condujo, por tanto, hacia el fortalecimiento de la conciencia cultural y metapolítica de los pequeños pueblos, que pueden permitirse que el estado sea supranacional y los contenga en su interior⁸⁷.

⁸³ ROSENZWEIG, F., «Globus. Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre», en GSIII, pp. 313-368. Si, como se ha indicado, «Die neue Levante» desarrollaba a nivel europeo las consideraciones geopolíticas presentadas por su autor en «Nordwest und Südost», *Globus* hacía lo propio desde un punto de vista histórico-universal, a partir de la contraposición entre tierra y mar. Las *Macedonikusaufsätze* pertenecen, en este sentido, a su gran monografía sobre la doctrina del espacio en perspectiva histórico-universal.

⁸⁴ Es decir, Austria-Hungría, y no Polonia, como primera estación de un camino que, pasando por los magiares y los eslavos occidentales y del sur, conducía hacia Turquía y más allá (GSIII, 305).

⁸⁵ GSIII, 304.

⁸⁶ GSIII, 312: «Europäisierung».

⁸⁷ ROSENZWEIG, F., «Der Jude im Staat», en GSIII, p. 554: «Der Weltkrieg war ja ein Krieg für die kleinen Nationen in den grossen Imperien, —während dieser die *grossen* Nationen in den *kleinen* Imperien Mode waren. Er führt deshalb zur Verstärkung des metapolitischen nationalen Kulturbewusstseins der kleinen Völker —sie können sich das leisten, der Staat ist übernational und hält sie zusammen».

VII

De acuerdo con la nueva orientación geopolítica de la historia, el tener lugar de los acontecimientos históricos decisivos incluso desde antes de 1914 en la dirección de la contraposición geopolítica entre Amberes y Constantinopla, el significado de la Primera Guerra Mundial para los pueblos centroeuropeos y, en primer lugar, para Alemania, se resuelve así según Rosenzweig en una exigencia metapolítica de acuerdo con la cual las grandes naciones centroeuropeas debieron abandonar la vieja figura del estado nacional, sobrepasada por la historia, y pasar a formar parte, junto con las pequeñas naciones surgidas de la desaparición de los imperios austro-húngaro y otomano, de una gran unidad política de carácter supranacional: Centroeuropa⁸⁸. Tal era la misión histórico-universal a la que se enfrentaban los pueblos centroeuropeos y, en primer lugar, Alemania, así como, por lo tanto, la razón de ser de la crítica rosenzweigiana a una *Realpolitik* determinada por una estrecha concepción del estado, *à la* Hegel, cuyo desarrollo, iniciado alrededor de 1800, había visto su fin en 1914⁸⁹.

La esperanza que en relación al pueblo de Goethe —y, en general, a la Europa post-bélica— mantenía aún Rosenzweig antes de la guerra, y a la que alude aún en el «Vorwort» del *Hegel*, se cifra en el contenido de la idea de *Mitteleuropa* defendida por F. Naumann en una obra homónima, así como en la política «idealista» del canciller de Alemania entre 1909 y 1917, T. v. Bethmann-Hollweg, de quien de hecho Rosenzweig esperaba la realización de una gran nación cultural centroeuropea⁹⁰. Tal hubiese sido,

⁸⁸ Sobre este concepto, véase HÖHNE, S., «Discursos imperiales y pequeñas naciones. El ejemplo de Centroeuropa», en DUQUE, F. - ROCCO, V., *Filosofía del Imperio*, (artículo traducido por A. Jiménez Rodríguez y L. Castro Varela) Abada, Madrid, 2010, pp. 83-125.

⁸⁹ GSIII, 344: «El estallido de la guerra es el final del desarrollo que había comenzado alrededor de 1800 [Der Ausbruch dieses Krieges ist der Schluss der Entwicklung, die um 1800 begonnen hätte]». La crítica, por lo demás, no va dirigida únicamente contra Hegel, Bismarck y sus seguidores, sino por supuesto también a Meinecke. Así se refería a su maestro, en carta a los padres fechada el 1 de octubre de 1917: «esta guerra *no* es, como sostiene Meinecke, política improductiva y carente de finalidad (o adecuada al *pensamiento pacifista*). El error fundamental de Meinecke es que *malgré tout* [a pesar de que comparten un mismo punto de vista político, R.N.] piensa aún en *estados* y no en federaciones de estados. Dice: las federaciones de estados hacen que la guerra sea incapaz de ser políticamente creadora, pues concibe los *estados* individuales como las únicas realidades políticas creadoras. Éstos, sin embargo, ya no constituyen el soporte de la historia, sino que tal soporte lo son las *federaciones* de estados que, por obra de la guerra, de esta guerra en todo caso, sí son políticamente productivas. El légitimo núcleo político real de la idea pacifista es: la superación de los estados nacionales en el estado federal [So ist also dieser Krieg *nicht*, wie Meinecke behauptet, politisch unproduktiv und also zwecklos (oder höchstens für den *pazifistischen Gedanke* zweckmässig) gewesen. Meineckes Grundfehler ist, dass er *malgré tout* doch noch immer in *Staaten* denkt und nicht in Staatenverbänden. Er sagt: die Staatenverbände machen den Krieg unfähig, politisch schöpferisch zu wirken, und versteht darunter schöpferische Wirkung auf die eizennlen *Staaten*. Die sind aber eben gar nicht mehr die Träger der Geschichte, sondern das sind die *Staatverbänden* und auf die wirkt der Krieg, dieser Krieg jedenfalls, allerdings schöpferisch. —Der realpolitisch berechtigte Kern an der pazifistischen Idee ist: die Überwindung der Nationalen im Verbandstaat]» (GSI, 1, 459).

⁹⁰ Rosenzweig se refiere al quehacer político de Bethmann como «la política ideal de Bethmann [Idealpolitik Bethmanns]» (GSIII, 265) o como la «nueva política ideal (bethmanniana) [neue (bethmannische) Idealpolitik]» (GSI, 1, 322). Este carácter ideal, es decir el hecho de que se refiriese a un horizonte meramente posible —Centroeuropa— y no a una realidad efectivamente existente, no obstaba en opinión de Rosenzweig —y de ahí sus esperanzas— para que el político práctico que fue Bethmann, en calidad de canciller y a diferencia de Naumann, pudiera actuar en la realidad política efectiva conforme a la idea. Es decir, para que su *Idealpolitik* pudiera ser capaz de, desde el poder y en sintonía con la situación histórico-universal efectiva, convertirse en *Realpolitik* (GSI, 1, 322 y GSI, 1, 431). De hecho, si la prueba indirecta y negativa de la irrupción de la idea de Centroeuropa en la historia vino dada porque ninguna otra cosa —ni, fundamentalmente, un estado nacional basado en el realismo político— era ya según Rosenzweig

según nuestro autor, la única respuesta adecuada a los nuevos tiempos y a las nuevas contraposiciones geopolíticas, la única alternativa al anacrónico realismo político de cuño bismarckiano capaz de garantizar un futuro al pueblo alemán. Sin embargo, si a comienzos de 1917 el entusiasmo que Rosenzweig sintió en algún momento por la guerra había desaparecido por completo y depositaba sus esperanzas exclusivamente en una política de corte centroeuropeísta, el transcurso de los acontecimientos hasta el final de la guerra acabaría por conducirlo también hacia un desengaño político del que no sería ya capaz de sobreponerse más que situándose en los márgenes tanto del estado como de la historia: cobijándose en el judaísmo de cuya especificidad dio cuenta en la Tercera Parte de la *Estrella* y profundizando en su relación con la sinagoga, como estudioso de sus textos sagrados, como hombre de oración y como maestro de sus correligionarios en la *Freies Jüdisches Lehrhaus* fundada en Frankfurt por él mismo.

La idea de *Mitteleuropa*, cuyo más insigne heraldo había sido el político teórico Naumann y cuyas posibilidades de realización pasaron por el político práctico Bethmann, se derrumbó definitivamente con la destitución del último y la posterior, necesaria desde entonces, derrota alemana⁹¹. No tanto ésta, cuanto la desaparición política de Bethmann, significó para nuestro autor un punto de inflexión en su trayectoria vital e intelectual de tanto o mayor calado que su decisión de permanecer en el judaísmo. La re-evaluación de la historia llevada a cabo por Rosenzweig a partir de entonces es efecto de su desengaño político, de su convicción de que una gran oportunidad para la historia universal se había perdido de manera irremediable; la glorificación de un judaísmo metahistórico y metapolítico, separado con respecto a los peligros de la política y la historia, tal y como la encontramos en la Tercera Parte de la *Estrella*, su inconformista modo de resistir, en el más alto grado posible, frente a los horrores del matadero de la historia.

Universidad Autónoma de Madrid
roberto.navarrete@uam.es

ROBERTO NAVARRETE

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2012]

posible, se da la paradójica circunstancia de que sólo los actos correspondientes a la política ideal encaminada a la realización de Centroeuropa —un motivo político ideal, no real— constituyen, rigurosamente hablando, la única y verdadera *Realpolitik* (GSI, 1, 322). Incluso aunque dicha política fuese llevada a cabo únicamente de palabra; por ejemplo, como en el caso del discurso de Bethmann ante el *Reichstag* del 4 de agosto de 1914, confesando haber cometido una injusticia (GSI, 1, 322 y GSI, 1, 431).

⁹¹ GSI, 1, 612-613. Hasta tal punto fue la *Idealpolitik* de Bethmann, a juicio de Rosenzweig, la única política adecuada a la realidad efectiva, es decir la única *Realpolitik* posible, que el autor de la *Estrella* no pudo ver en la dimisión del canciller, efectuada el 13 de julio de 1917 a instancias de los generales E. F. W. Ludendorff y P. v. Hindenburg y con la aprobación del *Kaiser* Guillermo II, otra cosa que la renuncia de Alemania a su propio futuro político (GSI, 1, 422); la prueba, no ya de que Alemania saldría derrotada de la guerra, un escenario compatible con la realización de Centroeuropa, sino de que el pueblo de Goethe había sido incapaz de afrontar su responsabilidad histórico-universal y se dirigía inexorablemente hacia el oscuro desagüe de la historia hegeliana.