

## El círculo, la línea y la cruz. Sobre historia y metahistoria en la teoría de las revoluciones de Rosenstock-Huessy

*Sergio Mas Díaz*

La obra de E. Rosenstock-Huessy es todavía hoy casi desconocida en nuestro país, ninguno de sus textos ha sido aun traducido y tampoco ha sido, hasta tiempos recientes, una obra muy recordada ni en su patria de origen, Alemania<sup>1</sup>, o en su patria de adopción, EEUU<sup>2</sup>. Este jurista, historiador y filósofo pagó caro su atrevimiento, el de su peculiar independencia, demasiado protestante para los católicos con los que colaboraba (la revista *Hochland*), demasiado creyente para la universidad de Harvard a la que había llegado en su exilio, demasiado original en su historia de las revoluciones europeas o en su visión del lenguaje, demasiado polémico en su denuncia de la división de las ciencias sociales. Sin embargo, entre los autores con los que mantuvo un diálogo creativo están nombres tan importantes como Franz Rosenzweig, Karl Barth, Carl Friedrich, Harvey Cox o Harold Berman.

Eugen Rosenstock nació en 1888 en Berlín, en el seno de una familia judía asimilada, su padre era banquero. Estudió en un Gymnasium de Berlín. Convertido al cristianismo en 1904, Rosenstock cursó estudios de historia y de derecho con Otto von Gierke, acabó su tesis en historia en 1909. Tras su *Habilitation* en 1912, con un escrito de historia del derecho medieval, *Königshaus und Stamme in Deutschland zwischen 911 und 1250* (publicado en 1914), se convirtió ese mismo año de 1912 en el más joven *Privatdozent* de Alemania e inició su carrera docente en Leipzig. Tras la guerra renunció inicialmente a regresar a la universidad y a colaborar en la redacción del

---

1 Después de la aparición de la obra de ROHRBACH *Rosenstock Sprachdenken*, 1973, muy difícil de encontrar, hubo que esperar hasta la aparición de los escritos de la *Rosenstock Gesellschaft* en los años ochenta para ver un nuevo interés por la obra de Rosenstock en Alemania.

2 Entre las publicaciones anglosajonas destaca la obra de H. STAHLER, *Speak That I May See Thee: The Religious Significance of Language*, MacMillan y G. Morgan, Nueva York, 1987. *Speech and Society: The Christian Linguistic Social Philosophy of Eugen Rosenstock-Huessy*, University Presses of Florida, Florida. Este libro es breve, pero incluye una exhaustiva bibliografía de las obras de Rosenstock. Véase también la antología de BRYANT, H. HUESSY (eds.), *Eugen Rosenstock-Huessy: Studies in His Life and Thought*, Edwin Mellen, Toronto, 1986.

texto de la nueva Constitución de Weimar para dedicarse al servicio social en las fábricas, creando revistas, escuelas de adultos, campos de trabajo. Posteriormente, regresa a la universidad en Breslau en 1923 donde permanece hasta su exilio en 1933, publica el primer volumen de su *Soziologie* (1925)<sup>3</sup> y *Die europäische Revolutionen*<sup>4</sup> (1931) y, ya en el exilio, en 1938 publicó una nueva versión ampliada, de esta obra, *Out of Revolution*, que será la que comentaremos aquí.

Rosenstock y Rosenzweig asumen la idea de Schelling de que el monoteísmo cristiano y también judío (aunque Schelling habla sólo del cristianismo) ha entrado en una nueva fase, joánica, tras un período petrino y otro paulino (que corresponden en la interpretación de Rosenstock y Rosenzweig al período católico y luterano) esta nueva fase debe superar la división de las iglesias y reconocer la presencia del espíritu en la historia<sup>5</sup>, de ahí su interés por el ecumenismo, que practicaron en su revista *Die Kreatur* fundada por un judío, un protestante y un católico (Buber, Weiszacker y Wittig)<sup>6</sup>. Rosenstock dejó tras de sí una obra considerable de proporciones y ambiciones titánicas que abarcan desde una historia de la iglesia en dos volúmenes escrita junto al católico J. Wittig, *Das Alter der Kirche*<sup>7</sup>, o una historia de Europa escrita desde la historia de las revoluciones la citada *Out of Revolution*, hasta una sociología histórica en tres volúmenes *Kreuz der Wirklichkeit*<sup>8</sup> o dos volúmenes de escritos sobre filosofía y teología del lenguaje, *Die Sprache des Menschengeschlechts*<sup>9</sup>. Imposible hacer justicia a todo este material en el marco de un

3 *Soziologie I. Die Kräfte der Gemeinschaft*, Walter de Gruyter & Co., Berlín y Leipzig, 1925.

4 *Die Europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen* Eugen-Diederichs-Verlag, Jena, 1931.

5 Esta tesis es elaborada en *The Christian future* (trad. alemana *Des christen Zukunft*), pp. 152-156.

6 Veremos que tanto Rosenzweig como Rosenstock se consideran creyentes post-goetheanos y post-nietzscheanos es decir que la suya es una fe que quieren elaborar sobre una nueva articulación entre tradición y crítica porque son conscientes de que no hay paso atrás posible al período precrítico. Por otra parte, ambos valoran demasiado los avances en materia de libertades que han supuesto el paso a una sociedad post-tradicional, su reivindicación de la tradición debe ser leída desde esta conciencia de que ninguna nostalgia es posible. Al hablar de un monoteísmo postgoetheano, postnietzscheano o joánico, aluden a un monoteísmo que supere el dilema entre liberalismo y neo-ortodoxia que caracteriza el período moderno.

7 *Das Alter der Kirche. Kapitel und Akten*, 3 Bände Verlag Lambert Schneider, Berlín, 1927-1928

8 *Soziologie*, 2 Bd., W.-Kohlhammer-Verlag, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1956/58 (Bd. I.: *Die Übermacht der Räume*, 1956; Bd. II., *Die Vollzahl der Zeiten*, 1958). Reedición en tres volúmenes: *Im Kreuz der Wirklichkeit: Eine nach-goethische Soziologie*, 3 vols., Talheimer, Tübingen, 2009.

9 *Die Sprache des Menschengeschlechts (=SM)*, Verlag Lambert Schneider, 1963-1964 (Vol. 1, 810 pp.; Vol. 2, 904 pp.).

simple artículo, ni siquiera podríamos dar una visión completa de una obra como *Out of revolution* que abarca 1000 años de historia de occidente, una teoría de la revolución, otra de la historia, de la historiografía y más de media docena de análisis parciales (sobre la reforma gregoriana, la luterana, que Rosenstock llama revoluciones, la revolución inglesa, la francesa, la americana, la rusa, el nazismo), y que llena sus 795 páginas con decenas de reflexiones donde la semántica histórica se combina con la historia de la filosofía, del derecho, de la teología, etc. Así que nos limitaremos aquí a dar algunas de las claves de lectura de esta obra: su metodología, basada en su reivindicación de una nueva gramática como base de una renovación de las ciencias sociales, y la que nos parece su principal premisa, su visión de la relación entre el cristianismo y la dinámica histórica, la *vexata quaestio* de la llamada secularización de la filosofía de la historia.

#### LA GRAMÁTICA COMO ORGANON DE UNA CIENCIA DEL ALMA Y DE LAS SOCIEDADES

Enunciamos en primer lugar, y de modo esquemático, la visión del lenguaje de Rosenstock y la visión de la historia que desarrolla Rosenzweig en su libro y que será la inspiración para la argumentación de Rosenstock. En su correspondencia de 1916, Rosenstock y Rosenzweig se ponen de acuerdo acerca de una visión del lenguaje como don divino, concepción que es el punto de partida para el *Neues Denken* que construirán estos autores, (los citados, su amigo H. Ehrenberg, y otros como F. Ebner). Una visión que hunde sus raíces en la experiencia del carácter dialógico de todo lenguaje, en primer lugar, y en segundo lugar en el énfasis en la Revelación como acto también lingüístico. Tanto la revelación como el lenguaje cotidiano son primordialmente dialógicos, y el primer diálogo entre Dios y el hombre que nos narra el Génesis se abre con una interpelación divina. Esta visión del lenguaje como don divino, como primera expresión del espíritu se remonta a Hamann, el fundador del *Sprachdenken* y es la premisa central tanto de la *Estrella de la Redención*, como de *Angewandte Seelenkunde*<sup>10</sup> un texto programático publicado por Rosenstock en 1924. Esta visión sacramental del lenguaje enlaza con la reivindicación que ambos autores harán de la figura de Juan, no en vano, Rosenstock, fundará, junto a Hans Ehrenberg, W. Picht y K. Barth una editorial que llamará *Patmos*.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *Ciencia aplicada del alma*, nótese que Rosenstock evita deliberadamente el título de psicología para este escrito.

<sup>11</sup> Para estos autores, el hecho de que el autor del versículo «En el principio fue la palabra» fuera el mismo del *Apocalipsis*, muestra la conexión entre esta visión del lenguaje como don espiritual y la visión escatológica de la histórica.

Defensor de un *Sprachdenken* inspirado en la tradición de Hamann y Humboldt; elaborado a partir de sus diálogos con su amigo Franz Rosenzweig, primero en una carta de 1916, germen de un escrito posterior *Die Angewandte Seelenkunde*, publicado en 1924; estas reflexiones sobre el lenguaje culminarán en dos gruesos volúmenes, la citada antología, *Die Sprache des Menschengeschlechts*. Rosenstock reconoce en la interpelación como acto lingüístico el momento de aparición de la subjetividad, es decir, frente al paradigma que concede la primacía al ego, este autor subraya la prioridad de la segunda persona. Llegamos a la autoconciencia cuando somos interpelados por una autoridad, primero en el seno de la familia, y también a otro nivel en la relación con Dios. Lo primero que experimenta el niño es su ser llamado. En primer lugar, es un tú para un ser exterior y poderoso, sobre todo los padres. A través de este recibir ordenes y ser juzgado surge la autoconciencia<sup>12</sup>. «Yo soy yo», es la respuesta de un ser humano llamado desde el exterior por su nombre<sup>13</sup>. Finalmente, tras la segunda y la primera persona, se descubre que existen cosas en el mundo que son nombradas por el hombre pero que no dan ninguna respuesta, y que no nos hablan, a ellas corresponde la tercera persona. El primer hecho de la conciencia no es el hablar sino el oír, esta prioridad dada al oír, es fundamental para Rosenstock, como también para su maestro J. G. Hamann, nos experimentamos como interpelados ese es el punto de partida de nuestra conciencia. Pensar desde el imperativo es al mismo tiempo reconocer nuestra potencialidad como hablantes de responder con un Sí o un No, la toma de conciencia de nuestro ser llamados es al mismo tiempo la toma de conciencia de nuestra libertad. Rosenstock sustituye a la fórmula «*cogito ergo sum*» por «Gott hat mich gerufen darum bin ich. Man gibt mir einen eigenen Namen, darum bin ich»<sup>14</sup>. Este yo, entendido como ser individual interpelado por una llamada, no puede huir en el reino de las abstracciones porque tiene un nombre propio, no hay «coartada» para escapar de la responsabilidad como diría el pensador ruso M. Bajtin en una expresión acuñada casi en las mismas fechas. La insistencia en la necesidad de meditar sobre el significado de la distinción entre el nombre común y el nombre propio será una constante del *Sprachdenken*<sup>15</sup>.

12 «Da wir Befehle von außen erhalten und von außen beurteilt werden, gibt uns Selbstbewußtsein» (=AS), en *Die Sprache der Menschengeschlechts*, t. I., p.754 (« Porque recibimos ordenes desde fuera y somos juzgados desde fuera, se nos da autoconciencia »).

13 Rosenstock considera significativo que la forma más corta del verbo en numerosas lenguas, sea la segunda del imperativo, esto sería una prueba más de su carácter primigenio.

14 «Dios me ha llamado por eso soy. Me han dado un nombre propio, por eso soy» (AS).

15 Sobre el significado ético y político de esta diferencia, recuerda H. Stahmer que en durante las manifestaciones a favor de los derechos civiles, en las que él participó, observó afroamericanos llevando pancartas «I have a name». No hace falta haber leído la novela de Ellison, *Invisible Man*, para entender a que se referían. La conexión entre la personalización y el nombre propio es obvia.

En uno de sus últimos escritos, titulado *Nombre y pensamiento*<sup>16</sup>, Rosenstock contrapone nuevamente la palabra al nombre. Mientras la palabra designa simplemente un objeto, el nombre está en el punto de intersección entre tres actos de lenguaje: dirigirme a ti, hablar de ti y reconocerte a mi mismo en mi nombre. De ahí que Rosenstock insista en la necesidad de distinguir entre ambas dimensiones, entre el nivel subterráneo del concepto, el nivel de las definiciones, las palabras con las que se juzga y el nivel del nombre, el reino del amor y la esperanza: «El hombre no es un concepto porque su creación no está aún acabada»<sup>17</sup>. Como observa J. Greisch<sup>18</sup>, el nombre corresponde para Rosenstock al ámbito de lo vivo, cargado de esperanzas y de promesas: «Tu nombre es la parte de ti no vivida aún, gracias a la cual acojo tu futuro que te es aun incomprendible»<sup>19</sup>. Del mismo modo, los llamados modos verbales corresponden a estas tres variantes personales: el indicativo corresponde a la tercera persona, a lo acabado, ya sido, mientras el subjuntivo es el modo de la primera persona, la que tiene deseos y planes, ante la cual se abre un mundo de posibilidades y, finalmente, el imperativo corresponde a la segunda. En el indicativo describimos los hechos, hablamos del mundo; en el subjuntivo es el yo quien habla (son sus deseos) y en el imperativo las órdenes se dirigen al otro u otros que están frente al que ordena. A estos tres modos corresponden los tres tiempos. El indicativo habla de lo ya sido, incluso cuando parece presente se refiere a un presente ya dado. En cambio el subjuntivo se refiere a un futuro posible o no. Solo el imperativo se dirige a una verdadera presencia, solo ante el imperativo estamos presentes<sup>20</sup>. Este modo de pensar la protogramática es, como se ve muy distinto de la gramática académica. Esta última «se limita a fotografiar la superficie de lo lingüístico». De hecho toda la filosofía habitual del lenguaje parte de un uso que supone una desvalorización (Rosenstock juega aquí con el sentido usual y etimológico de *Verwertung*) del protolenguaje. La vida cotidiana utiliza esta disposición del alma para su interés, convierte el *Ursprache* en *Zwecksprache*. Convertir al propio lenguaje en medio y luego pensar este uso como esencia del lenguaje es el drama de la filosofía del lenguaje usual (la misma crítica que hace –y al mismo tiempo– W. Benjamin en su escrito sobre el lenguaje). Estas tres dimensiones de la protogramática corresponden a las tres direcciones en que se desarrolla toda cultura. La ciencia habla del mundo en la tercera persona

16 «Namen und Gedanken», en *Der Atem des Geistes* (reed. de 1990, pp. 39-62). Citamos según la traducción francesa «Les noms et les pensées», en *Au risque du langage*, Éd. du Cerf, Paris, 1997, pp. 31-50.

17 *Au risque du langage*, cit., p. 45.

18 J. GREISCH, «Nomination et revelation», Postface a E. ROSENSTOCK, *Au risque du langage*, cit.

19 *Ibidem*, p. 46.

20 *Ibidem*, pp. 758-760.

como en el arte se expresa la primera persona y la legislación se dirige al tú. La actual separación entre el derecho estatal y la moral individual indica que el pueblo ha dejado de vivir en la segunda persona, el pueblo se ha convertido en objeto y el estado en sujeto. Y un pueblo que ha perdido la capacidad de dialogar se convierte en masa, en ejército, anclado en la afirmación de su yo, incapaz para el diálogo, para la paz. Estas indicaciones son elaboradas al final del manuscrito en el apartado «El lenguaje de la comunidad». Las crisis del alma señalan momentos de transición entre una y otra etapa de la vida, *Lebenstationen*, en el esfuerzo de cada uno por dar significado a su vida, por dotarle de una estructura ordenada, una *Gestalt*<sup>21</sup>. El contrapeso a estas crisis individuales es la vida en la comunidad. La experiencia clave en la relación del alma con la comunidad es la vergüenza, el individuo y la comunidad crecen en la medida en que superan la vergüenza<sup>22</sup>, no se trata de negar la vergüenza como pretende el psicoanálisis sino de superarla. Y la raíz en la que descansa la comunidad son las matrices del lenguaje. Como vemos, en esta programa está esbozada no sólo la protogramática, sino las dos nuevas ciencias que de ella derivan, una nueva ciencia del alma (biográfica) y una nueva ciencia del pueblo en devenir<sup>23</sup> que supere el falso dilema entre una historiografía idealista como la hegeliana y una materialista como la marxista, ambas ignoran el alma, que es capacidad de transformación y renovación<sup>24</sup>.

#### CRISTIANISMO Y DINÁMICA DE LA HISTORIA

Las reflexiones de Rosenstock sobre la historia se remontan al período que él mismo denominará el «suicidio de Europa» período que culmina en Verdún y en la serie de revoluciones (como la rusa del 1917, como las revoluciones alemanas de 1918, abortadas tras los baños de sangre de Berlín y Munich y la de los nazis de 1933, que Rosenstock será de los primeros en comparar con la revolución rusa). El término de suicidio de Europa lo utilizará por primera vez como título de su reseña a Spengler,<sup>25</sup> el título es significativo porque apunta a su polémica con el autor: el proceso por el que Occidente ha llegado a la guerra mundial, que es interpretada como guerra civil no es fruto del destino, palabra clave en Spengler y en los otros partidarios de la revolución conservadora, sino de una cadena de decisiones, de ahí que Rosenstock hable

21 AS, p. 774.

22 AS, p. 779.

23 AS, pp. 808 y ss. Como hemos dicho Rosenstock escribiría en los años cincuenta una sociología, en este texto encontramos tan sólo caracterizaciones negativas de lo que el nuevo concepto de pueblo no debe ser.

24 «Diese Geschichtschreibung hat uns entseelt [...] diese beiden Arten Geschichtsauffassung haben das deutsche Volk gestaltlos gelassen» (AS, p. 796).

25 «Der Selbstmord Europas» (*Hochland*, 16, 2, 1919).

de suicidio y no de tragedia. Parte del éxito del libro de Spengler se debía precisamente a que situaba la derrota de Alemania en este marco histórico, absolviendo así al pueblo y a sus gobernantes de su parte de responsabilidad, el colapso de Alemania sería parte del destino de «la cultura fáustica». Al hablar de suicidio y de autobiografía, Rosenstock se sitúa polémicamente en contra de la tradición de la filosofía de la historia y de la historiografía que se deriva de ésta, la postura del filósofo de la historia y del historiador que bebe en sus premisas es la del espectador, mientras que el historiador antiguo (esto vale para Maquiavelo o Macaulay) era también actor histórico<sup>26</sup>. Y mientras la visión clásica pagana y la neopagana –como la de Spengler– ve en la historia un proceso cíclico y por lo tanto inevitable, Rosenstock quiere subrayar su carácter abierto y el papel de los agentes.

Discípulo de Willamowitz, poliglota y Sprachdenker, Rosenstock es jurista de formación y filólogo vocacional, su sensibilidad para las lenguas es notable y sus observaciones en el ámbito de la semántica histórica jalonan todo el libro, por ello, el propio autor es de los primeros en recordar el origen etimológico del término revolución a partir de la astronomía copernicana y la astrología; también se detiene a comentar la inversión que supone llamar *revolución gloriosa* a lo que fue una *restauración*. En su libro, Rosenstock también señalará también muchos procesos cíclicos que pasan por fases de decadencia pero veremos que esa no es la última palabra cuando se trata de pensar la historia, al contrario, la premisa que lo atraviesa es la polémica contra el punto de vista cíclico, polémica que podemos leer como un eco de la de Agustín. Y es que, antes de que Heidegger se pusiera a comentar a Agustín en sus cursos 1920-21, Rosenstock y Rosenzweig lo habían ya comentado en su diálogo epistolar iniciado en 1916. Rosenstock y su amigo Franz Rosenzweig leyeron y discutieron a Agustín en las trincheras de la primera guerra, la Gran Guerra, como la llamaron sus contemporáneos<sup>27</sup>. Mientras Jünger y Schmitt veían en ella la confirmación de sus tesis sobre la emergencia de una nueva *Gestalt*, la del Soldado y la movilización total, Rosenzweig y Rosenstock veían en esa guerra la confirmación de sus tesis acerca de los límites de todo nacionalismo y toda política basada en la lucha por la tierra, y ambos sabían muy bien de que hablaban, discípulos de Meinecke y Gierke, respectivamente,

---

26 «Hubo una época en que los historiadores eran también líderes políticos, piénsese en Thiers o Macaulay, pero actualmente el historiador sólo es un erudito» (*Out of Revolution* [=OR], editado en 1938 y reeditado en 1969 con una introducción de H. Berman. Citamos según la reciente reedición de 1993). Esto es observado también por Arendt que recuerda que «ni Maquiavelo ni Guicciardini fueron espectadores en el sentido en que lo fueron Hegel y otros historiadores» (H. ARENDT, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988, p. 70).

27 Esta correspondencia fue publicada en alemán, *Briefwechsel mit Franz Rosenzweig* (Schocken-Verlag, Berlin, 1916), y traducida al inglés como *Judaism despite Christianity* (University of Alabama Press, 1969).

del historiador de la razón de Estado y del historiador del derecho medieval, sabían que ni Alemania ni ninguna nación europea podía seguir pretendiendo encarnar a la humanidad y ser una representante de Dios en la tierra. Cuando Rosenzweig publica su *Estrella de la Redención*, Schmitt acababa de publicar su libro sobre la teoría de la representación y de la dictadura<sup>28</sup>, Spengler la primera parte de su *Decadencia de Occidente*, en 1919; Lenin y Hobson sus análisis del imperialismo. Para Rosenzweig, la clave para entender la lucha entre los Estados nos la da Agustín: como señala Agustín, contra la teoría cicéroniana de los motivos de guerra, la autoconservación (*salus*) y la fidelidad a la palabra dada (*fides*), para la *ecclesia*, «*salus* y *fides* son la misma cosa»<sup>29</sup> y es que el cristianismo es «una fe ante la que no resisten los dioses de los pueblos -- el mito nacional, el héroe nacional y el cosmos nacional»--Pero la tensión entre Estado e Iglesia persiste para el cristiano. Esto explica que el alma del cristiano esté dividida «entre Sigfried y Cristo»<sup>30</sup>, entre el mito y la revelación según Rosenzweig.

Estas dos alternativas a la dinámica sangrienta de la *cives* terrestre que opone Rosenzweig en la tercera parte de su *Estrella*, la del pueblo judío y la de la *ecclesia* de los conversos a Jesús forman juntos la alternativa a la dinámica guerrera, los dos modos de hacer crecer la fraternidad y avanzar hacia la paz. La dialéctica entre historicidad natural, humana y sobrenatural que dibujen Rosenzweig y Rosenstock es la respuesta a las filosofías paganas de la historia que sólo son capaces de concebirla encerrada en la dinámica circular de la lucha a muerte, el modo en que tanto Schmitt como Kojève conciben lo político<sup>31</sup>. Y no son los únicos, hemos hablado de la circularidad que Schmitt y Kojève leen en Hegel, y que Spengler lee en el organicismo de raíz herderiana, pero hay un tercer modelo, también en estos años treinta, Löwith publica su libro sobre la teoría del eterno retorno de Nietzsche, que tiene también mucho éxito en Alemania.

Veamos el libro de Rosenstock, cuya premisa central es precisamente la contraposición entre la perspectiva pagana, encarnada en el libro por Polibio y su teoría de los ciclos y la perspectiva cristiana que asume la posibilidad de romper ese *fatum* y crear *novum* en la historia. Avancemos ya que la circularidad de Polibio, nos la volveremos a encontrar en Hegel y que tanto Rosenstock como Rosenzweig utilizarán la confrontación entre el punto de vista

28 C. SCHMITT, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, 1921.

29 F. ROSENZWEIG, *Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 391.

30 Ibidem, p. 483.

31 Como se recordará, Kojève dicta sus famosos cursos sobre Hegel en París a partir de 1933, donde hace una lectura antropológica de Hegel en términos de lucha por el reconocimiento y de deseo, donde el motor de la historia es la lucha. Cf. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, 1947, 1968, p. 371, p. 467.



cristiano que se inspira en Agustín (y, que, como veremos, reivindica una lectura cristiana de Goethe) frente al paganismo que se oculta tras la lectura hegeliana del cristianismo. Este debate tiene como vemos, raíces teológicas e implicaciones políticas que sólo podremos analizar en detalle en un artículo aparte; anunciemos ya que, en su nivel más profundo, la división entre las dos teologías que quisiéramos esbozar aquí se refiere al modo en que ambas interpretan la presencia de Dios en el mundo.

Frente una perspectiva que ve inevitable el dilema que nos exige escoger entre un Dios radicalmente ajeno al mundo (Marción/Barth) o un mundo reconciliado con un Dios inmanente (como en la peculiar síntesis de catolicismo y hegelianismo elaborada por Schmitt), dilema que surge porque ignora la dimensión trinitaria y piensa en Dios en términos monistas (y monárquicos), veremos otra perspectiva que escapa a este dilema porque es capaz de pensar de un modo distinto la presencia de Dios en el mundo porque esta sí se alimenta de una reflexión sobre el complejo trinitario. Esta segunda perspectiva, que podemos llamar panenteísta<sup>32</sup> es la que predomina entre los lectores personalistas de la tradición bíblica. En esta tradición alternativa también es posible evitar la mala infinitud y la conciencia desdichada, pero es otra figura, distinta a la dialéctica hegeliana la que dibujan Rosenzweig y Rosenstock, otra interpretación de la presencia del *Geist* en el tiempo y el espacio, una que se alimenta de una lectura distinta de Pablo y Agustín, quizás más fiel a la letra de ambos<sup>33</sup>, un monoteísmo que, como hemos dicho en el caso de estos dos autores, no puede ser tampoco un retorno a la ortodoxia sino que quieren pensarse como asumiendo el impacto de la crítica bíblica, cuyos resultados ambos consideran parcialmente vinculantes.

Esta diferencia va a tener, como veremos, consecuencias políticas porque mientras la perspectiva que interpreta el Dios monoteísta en términos monárquicos exige una total sumisión, característica de lo que Rosenzweig llamará una lectura islámica del monoteísmo (basada, esta sí, en la sumisión y la obediencia); esta otra lectura personalista habla de la Revelación como de una orientación, una invitación a la respuesta libre y crítica. Si recordamos que tanto Rosenstock como Schmitt son juristas y que Rosenzweig hizo su tesis sobre la filosofía del Estado de Hegel, y buscamos la clave para entender porque llegan a conclusiones opuestas, parece que la diferencia entre Rosens-

---

32 Sobre la actualidad del panenteísmo como alternativa al dilema teísmo/panteísmo y como base para la renovación de la imagen de Dios. Cf. L. BOFF, *Experimentar a Dios*, Sal Terrae, 2003. A los autores que nos ocupan podríamos añadir la figura de N. Berdiaev, otro pensador personalista que ha sido también decisivo para impulsar esta imagen alternativa de la relación de Dios con el Mundo.

33 Todo el tercer libro de la *Estrella* puede interpretarse como un comentario a *Romanos*, XI, 25-26: «En parte el pueblo de Israel se ha endurecido, pero solo hasta que hayan entrado todos los que no son de Israel. Cuando esto suceda, todo Israel alcanzará la salvación».

tock y Schmitt tiene relación con sus lecturas opuestas del significado de la Trinidad. Para Rosenstock, el Espíritu santo no es sólo la iglesia visible sino la invisible, la animada por la palabra, de ahí que sea posible un acuerdo con su amigo judío, ¿Por que Rosenzweig, el discípulo de Meinecke, que acababa de publicar un artículo sobre geopolítica<sup>34</sup> se pone a leer a Tertuliano y Agustín en las trincheras de Macedonia? ¿Es el espíritu santo un concepto político o metapolítico?<sup>35</sup>.

Tanto Rosenstock como Rosenzweig asumen la distinción agustiniana entre las dos ciudades, distinción de origen paulino, la que vive en y para el mundo, y la que se compone de los que han vuelto a nacer, en el espíritu. Esta capacidad de renacer es la que distingue el tiempo cristiano del pagano, un tiempo que se alimenta de la fuerza del espíritu, del amor<sup>36</sup>. Del mismo modo que los individuos, las comunidades pueden dejarse llevar por la rutina, o en momentos de crisis, responder ante la inspiración que les exige una respuesta creativa. Y esa es, en momentos de crisis, la función de las revoluciones: las colectividades, como los individuos, son capaces de responder creativamente a momentos de crisis con un nuevo lenguaje, renovándose, creando nuevas instituciones, rompiendo con el pasado.

El libro de Rosenstock titulado *Out of Revolution* lleva, como hemos dicho, el subtítulo de *Autobiography of modern man* es, no sólo una revisión de la historia europea, sino también una teoría de la historiografía y una filosofía de la historia y advertimos ya desde el primer capítulo (*Postwar preface*) que no se trata de una historiografía convencional. Para empezar porque, para este autor la historia mundial debe ser leída como la historia de nuestras pasiones colectivas<sup>37</sup>. El propio autor narra como «the plan of writing the book was conceived in 1917 in Verdun»<sup>38</sup>, y nos invita a repensar la historia de Europa como la crónica de un suicidio, el suicidio de Europa<sup>39</sup>. Las razones que llevan al autor a renunciar a una actividad historiográfica que culmine en un tratado en varios volúmenes derivan de su objetivo final, no olvidemos que ha sido redactado con la intención de contribuir a «resuscitate the memory

34 «Globus», en ROSENZWEIG, *Ges. Werke*.

35 Sobre las lecturas políticas del Espíritu santo, la nueva teología de la liberación (Boff, Comblin, Moltmann) ha escrito mucho, pero pensemos que Rosenstock se anticipa aquí a estos autores en su reivindicación del potencial liberador de una relectura del papel de la Tercera persona en la economía divina.

36 El papel central que el Espíritu como fuerza para la *metanoia* tiene en el primer cristianismo fue también subrayado por autores como Tillich. Para una nueva lectura de esta dimensión en Agustín que subraya el vínculo entre amor y capacidad para el renacimiento, la *metanoia* como alternativa a la melancolía, véase R. BODEI, *Ordo amoris*, Bolonia, 1991 (hay traducción, Valladolid, 1998).

37 «Our collective passions constitute the history of mankind.» (OR, p. 3).

38 OR, p. 5.

39 «Let us try to read world history as our autobiography» (OR, p. 8).

and faith in Europe»<sup>40</sup>. Rosenstock no comparte la visión weberiana de la ciencia social como neutral y objetiva, sino que ve en la ciencia sociohistórica que intenta construir una misión terapéutica, su función es contribuir a evitar las patologías de las sociedades, patologías que describirá con detalle en otro texto posterior del año 1939, un importante artículo programático, «*En defensa del método gramatical*»<sup>41</sup>. En este artículo, Rosenstock expone su defensa del lenguaje como *organon* para una ciencia social y afirma que el problema de las ciencias sociales es su pluralidad: historia, etnología, sociología, lingüística, cada una encerrada en su proceder. Sólo la gramática puede dar el modelo para pensar de manera unitaria esta pluralidad. Se trata de forjar un nuevo método que no sea pensado ni a partir de las ciencias naturales ni a partir de la teología. ¿Porque es tan urgente este cambio de paradigma? Porque está en juego la salvación de la sociedad. En este mismo artículo resume el autor los cuatro peligros que amenazan a la sociedad<sup>42</sup>: la anarquía, la guerra, la decadencia y la revolución. Examinando estas cuatro peligros vemos que expresan cuatro tendencias patológicas: que corresponden a los cuatro ejes que estructura la cruz de la realidad: los dos ejes espaciales, hacia dentro y hacia fuera y los dos ejes temporales hacia el pasado y hacia el futuro. Así, la anarquía corresponde a la falta de concordia interna y la guerra a la falta de concordia externa, a la incapacidad de convencer pacíficamente a otro grupo; la decadencia es el signo de la falta de fe en el futuro como la revolución supone la falta de respeto hacia el pasado<sup>43</sup>. La alternativa a estas cuatro patologías de la sociedad son cuatro tipos de discurso: el mundo exterior es descrito por la razón, el futuro es gobernado con leyes, el pasado es narrado y la unanimidad del grupo se expresa en el canto común. El lenguaje articulado es la cura para una sociedad enferma de falta de armonía en el espacio y de continuidad en el tiempo.

Un esquema nos ayudará a recapitular estas cuatro tendencias correspondientes a los ejes de la sociedad:

### Esquema Tendencias patológicas de las sociedades y actos reparadores

mal	anarquía	guerra	decadencia	revolución
falta	armonía	poder de convicción	fe en el futuro	respeto al pasado
acto lingüístico	canto común	razón	legislación	narración

40 OR, p.10

41 «In defense of the grammatical method» (1939), en *Speech and Reality* [=SR], pp. 9-44.

42 SR, p. 13

43 SR, pp. 12-135.

Volvamos al tema de las ciencias y sus métodos, la lógica y las matemáticas. Que las ciencias naturales modernas se basan en las matemáticas es notorio. Rosenstock examina también la historia de la lógica y recuerda como la superación de la lógica aristotélica en la dialéctica surge ante la necesidad de desarrollar un método que de cuenta de las paradojas del discurso teológico. Pero ¿cual es el *organon* que da cuenta de la vitalidad de los cuerpos sociales? Frente a la morfología de Spengler, que era un intento de pensar las sociedades como seres vivos, según el modelo de la morfología goetheana, Rosenstock publicó, como hemos dicho, una reseña muy crítica (como recuerda Gorman-Thelen, comentando esta reseña: «el término decadencia oculta el intento de disfrazar de destino lo que en realidad fue el resultado de una serie de decisiones»<sup>44</sup>) y es que la tarea de su libro *Out of Revolution. Autobiography of Western Man* era como decíamos mostrar esta cadena de decisiones que condujo, no a la decadencia de Europa, sino a su suicidio. Conviene insistir en este punto: al hablar de suicidio y no de decadencia, Rosenstock está subrayando la necesidad de pensar las sociedades como capaces de decidir, como obligadas a decidir en cada momento su relación con el pasado y con el futuro, a escoger entre la continuidad y el cambio y, del mismo modo a construir su unidad interna y a enfrentarse al mundo externo<sup>45</sup>. Como hemos visto, el uso en el subtítulo del término autobiografía es toda una declaración de principios, explicitada en el prólogo<sup>46</sup>. El capítulo *Arcana Revolutionis* analiza como la guerra mundial (la primera, la segunda todavía no había tenido lugar, recordemos que es un escrito de 1938) fue, de hecho, una guerra civil, y como toda guerra es a partir de ahora una guerra civil. Si pensamos que este libro fue redactado en los años treinta reconocemos la clarividencia de su autor que advierte desde un principio que Lenin y Hitler dicen rechazar la guerra pero organizan la paz desde la movilización total en términos de industria de guerra. La revolución se ha convertido en el motor del progreso, una revolución permanente que ha pasado a formar parte de nuestras vidas modernas, lo que Rosenstock llama «*the manipulation of Revolution as vital force of change*»<sup>47</sup>. Nótese que esta conciencia del papel que juegan las revoluciones es bastante distinta de la que atribuiríamos a un conservador convencional, Rosenstock es un conservador atípico porque no niega que las grandes revoluciones han jugado un papel positivo. En el capítulo siguiente, *The stakes*, analiza las libertades que han pasado a formar parte de las instituciones europeas y que se encuentran actualmente amenazadas<sup>48</sup>. La guerra mundial, con su nueva

---

44 G. THELEN, «Presentation», en *Au Risque du Langage*, p. 8.

45 SR, p. 18.

46 Cf. *Out of Revolution*, pp. 8-10.

47 *Ibidem*, p.23.

48 «*At stake*», en juego, en peligro.

glorificación de la violencia y sus nuevos teóricos de la ingeniería social (Pareto, Sorel), supone el retorno de tendencias superadas por la modernidad como los ejércitos privados, la crisis del derecho a la libre elección de la profesión o a la herencia, instituciones que hicieron posible la movilidad social o el mecenazgo, respectivamente. Explicando la estructura del libro comenta el autor que empieza analizando cuatro revoluciones que comparten características comunes, las revoluciones en Rusia, Francia, Inglaterra y Alemania, lo que hace en la *Parte I, Las revoluciones seculares*<sup>49</sup>, en los capítulos cuatro a seis<sup>50</sup>. El movimiento de todo el libro va desde el presente, con el análisis del nazismo, hacia atrás, hasta la primera de las revoluciones, la revolución clerical iniciada en 1046.

En la Parte II, *Las revoluciones clericales*, antes de analizar el significado histórico de la obra de Gregorio, la mal llamada reforma gregoriana, el medievalista Rosenstock nos recuerda algunos datos relevantes para situarnos en la mentalidad medieval. En el año 1000 no existía ninguna de las actuales naciones europeas, que no aparecen como tales hasta el año 1500, lo que las hizo posibles fueron quinientos años de revoluciones clericales. Hacia el año mil nos encontramos con una Europa sin naciones ni ciudades pero con un emperador, Otto I. Amenazado por vikingos, piratas y musulmanes el imperio romano era en esas fechas un recuerdo y un deseo (una economía atomizada en un mar de cristianismo común es exactamente lo inverso de la situación que Rosenstock reconoce a su alrededor en 1938 cuando la economía se ha mundializado y las creencias se han particularizado). El emperador aparece como el símbolo de la unidad perdida, el heredero, no del César pagano sino del verdadero unificador del cristianismo, Pablo. Esta alianza de pasado y futuro que encontramos en el renacimiento papal, es un proceso iniciado por Silvestre II<sup>51</sup>. El conflicto entre el emperador y el papa en 1046 inicia la revolución papal, conocido habitualmente por los historiadores como el conflicto de las investiduras. No vamos a reconstruir aquí el proceso por el que Gregorio VII consigue identificar al papado con Pedro y Pablo, despojando al emperador de su pretensión universalista<sup>52</sup>. Las naciones europeas surgirán por oposición al –e imitación del– nuevo poder papal (como ha mostrado W. Ullman). Lo

---

49 *From Lenin to Luther. the secular revolutions*, caps. 4-7.

50 Nótese que la «revolución» luterana (para el autor es una revolución, no una Reforma), está incluida entre las revoluciones seculares, en cambio, la revolución americana está entre las revoluciones clericales, que se analizan en la segunda parte del libro.

51 Al que seguirá toda una serie de papas «segundos», que se quieren seguidores de antecesores.

52 H. KÜNG ha condensado con precisión, en su monumental *Das Christentum*, 1994, los rasgos del proceso que lleva a la instauración de lo que él llama el paradigma católico romano entre Gregorio VII e Inocencio III y su significado histórico, en términos precisos y certeros que confirman la interpretación de Rosenstock.

importante es que, en su análisis del proceso de las revoluciones clericales, proceso inaugurado por Gregorio VII y que continua desde Inocencio III hasta Pío II (el nombre papal de Eneas Silvio Piccolomini, el papa renacentista) Rosenstock descubre el esquema que seguirán todas las revoluciones posteriores.

En el capítulo *Polybius or the reproduction of Government*, el autor compara las cuatro grandes revoluciones seculares y señala algunos paralelismos: todas empiezan con una vocación universal en una primera fase que es seguida por la renuncia a la universalidad y la aceptación de unos límites geográficos; sin embargo, cada una abarca un área mayor que la anterior la alemana, la inglesa, la francesa o la rusa; todas parten de una clase que reconocen como la salvadora: y atacan a otra clase que consideran degenerada: los príncipes alemanes se oponen durante la revolución alemana al Anticristo, como el caballero inglés se enfrenta a la tiranía o la burguesía francesa al aristócrata o el proletariado ruso al capital. Cada una de estas revoluciones, ha dejado su huella en la nación creando un tipo humano.

La referencia a Polibio alude a su teoría del curso cíclico de la historia y la degeneración de la monarquía en aristocracia y de esta en democracia y en dictadura<sup>53</sup>. Frente a esta visión pagana de la historia de los sistemas políticos, Rosenstock defiende la necesidad de reconocer el significado de la era cristiana. Con el cristianismo surge una nueva dinámica, una tensión entre la repetición y el progreso, cada una de las cuatro revoluciones surge con una vocación universal y, aunque ninguna de las cuatro lo consigue, el hecho mismo de su coexistencia en el espacio común europeo es ya significativo: esta secuencia en el tiempo y coexistencia en el espacio, indica que en cierto modo son complementarias. Cada revolución parte de lo ganado en la anterior y todas juntas contribuyen en el proceso de hacer avanzar la historia. ¿Cómo? Nótese que no nos está diciendo que la historia avance de modo lineal, sino a base de crisis y de sus superaciones, del mismo modo en que podemos avanzar los individuos, algunos, los que tienen la fuerza de renovarse, otros siguen dejándose llevar por la inercia. El espíritu está presente en la historia como capacidad de negar el pasado, pero lo pasado no ha sido totalmente eliminado y puede volver, primero porque, como hemos visto, los propios revolucionarios piensan y se presentan a menudo como restauradores de un orden anterior a aquel que derrocan, pero sobre todo, porque más de una vez observaremos, no ya restauraciones voluntarias sino retornos de lo reprimido, y el propio Rosenstock analiza ya aquí signos de este retorno en el fascismo y el nazismo. Lo que Hitler y Mussolini estaban haciendo, como reconoce el autor, es liberar en Alemania e Italia las fuerzas reprimidas por la revolución luterana y la papal, respectivamente, las fuerzas premodernas de lo Alemania

---

53 Cf. POLIBIO, *Historias*, Gredos, Madrid, 1983.

rural premoderna y las de la Roma imperial prepapal. Al fracaso de los dioses nacionales que trajo consigo la guerra mundial y la revolución rusa, con su uso y abuso de los símbolos y las tradiciones nacionales, más concretamente, a la decadencia de los dioses surgidos de la formación de la nación alemana e italiana responden el nazismo y el fascismo con una mitología aparentemente ultranacionalista. Decimos aparentemente porque hay que advertir que el autor distingue entre los dioses del carácter nacional y los ídolos del periodo prenatal, bárbaro.

#### NOTA SOBRE EL ANÁLISIS DE LOS MECANISMOS DE REGRESIÓN

Posteriormente, en los tres volúmenes de su *Soziologie*, ampliará la escala al conjunto de la civilización y examinará las cuatro figuras de la antigüedad, la de las tribus, los imperios, la polis griega y el pueblo de Israel y hablará nuevamente de los mecanismos por los que retorna el tribalismo o del nazismo como un intento de restaurar la religión faraónica. En un artículo publicado en el *Journal of Religion*, «Hitler and Israel or on Prayer»<sup>54</sup>, Rosenstock contrapone al nazismo, la oración, concretamente, los salmos, como la herencia legada por el pueblo judío al cristianismo para combatir juntos esta nueva forma de idolatría. Para entender esta, a primera vista, sorprendente constelación tenemos que ampliar el horizonte de la reconstrucción histórica y ver la visión completa de la historia que subyace a la argumentación de este artículo en el que reflexiones sobre Egipto, el pueblo de Israel, y Grecia se combinan con los discursos de Hitler y las alusiones al Ku Klux Klan. Para entender estas alusiones recordemos que en la secuencia histórica, al mundo tribal le suceden los grandes imperios, en este caso Egipto, mientras Israel representa el pueblo que hizo la crítica tanto de las tribus como de los imperios, de los dioses de Edom como de los de Egipto. La superación de la idolatría es a la vez la ruptura con el lenguaje del chamán y con la del templo egipcio. Para hacer inteligible lo que quiere decir Rosenstock con su alusión a los salmos como alternativa al encanto del nuevo chamán, el nazismo como retorno a la vez del tribalismo y del nuevo faraón, completaremos el examen de este artículo con referencias a un escrito suyo posterior, dedicado a los evangelios, *Fruit of the lips* donde explicita la distinción entre el paganismo, el judaísmo y el cristianismo como tres tipos de culturas que suponen tres experiencias diversas de la temporalidad (esta distinción, recoge, naturalmente una idea que Rosenstock había discutido con Rosenzweig durante la Gran Guerra, cuando ambos se esforzaban por dar forma a su pensamiento «en forma de calendario»). Las culturas paganas comparten su desconocimiento del verdadero

---

54 *Journal of Religion*, 25, 2, 1945.

futuro, una experiencia inaugurada por el judaísmo, especialmente a partir de los profetas.

El profeta es un personaje distinto a los que podemos encontrar en las culturas paganas, del mismo modo en que el artesano es el eje de la cultura tribal, como el rey representa a los dioses celestes en las culturas imperiales o el poeta encarna a las leyes de la comunidad en la polis griega<sup>55</sup>. Todos ellos prestan su voz y responden sea al mensaje de los muertos desde el pasado sea a las leyes que tanto en términos cósmicos como políticos pretenden la eternidad, pero sólo el profeta anuncia el futuro. Un nuevo esquema nos permite reconstruir la visión de la historia en la que basará su lectura de la Biblia:

<b>culturas</b>	<b>personajes</b>	<b>prácticas</b>	<b>escuchan y responden a</b>
la tribu	el artesano	tatuaje ritual	los espíritus de los muertos
el imperio	el rey	ritual en el templo	los dioses de los cielos
la polis	el poeta	poesía	las leyes de la ciudad
judaísmo	profeta	revolucionario	la profecía del futuro

Vemos en esta contraposición como frente a las voces del chaman, el poeta o el rey que encarnan a la tribu, la polis o el imperio y pretenden representar a los muertos, el cosmos y sus leyes, respectivamente, se alza la fuerza del profeta, el único que libera a sus oyentes, anunciándoles un futuro abierto. A la palabra como *spell*, hechizo, se opone la palabra revelada. Si no conservamos el equilibrio entre la revelación desde arriba y la respuesta desde abajo que es la oración en común, entonces la ciencia se vacía de contenidos axiológicos y queda a merced de la palabra hechizadora que la seduzca como ha ocurrido con Hitler, capaz de convencer a los científicos para que fabriquen sus bombas porque su ciencia objetiva se había hecho previamente indefensa ante los nuevos embaucadores al vaciarse de referentes axiológicos. Ante los nuevos griegos que son los científicos neopaganos de hoy, Rosenstock pone el ejemplo de Demetrio de Falero, el discípulo de Aristóteles que fue destronado por Demetrios Polioretetes, el inaugurador de un nuevo tipo de culto personal que tanto éxito iba a tener<sup>56</sup>: «the greeks in our midst today, the scientists, proclaimed that mathematics sufficed but the permanent need of people to be spoken to called for some counteraction to scientific logic, two ways were open either the spellbinder could be called for or the true twin of mathematics, prayer could be reinstated»<sup>57</sup>. Se trata de contraponer a los falsos profetas, la fuerza

55 Ejemplos del propio Rosenstock, en *Fruit of the lips*, p. 9.

56 Rosenstock escribe antes de que Kruschev hiciera en 1956 las revelaciones del congreso del PCUS sobre el culto a la personalidad, que no harían más que confirmar sus observaciones.

57 Art. cit., p. 134.



del verdadero espíritu<sup>58</sup>, y la diferencia es obvia: unos hechizan y subyugan con un lenguaje que exige sumisión, anulando a las personas convirtiéndolas en masas acrílicas; mientras el otro es un lenguaje que llama a la liberación de la persona individual. Porque la llamada del espíritu es para el cristiano una interpelación al individuo en su unicidad, a la que cada uno es llamado a responder. Ante la ley, solo cabe obedecer pero la orden de amar no es una orden *Befehl* sino un mandamiento *Gebot* que no niega la libertad sino que la orienta, nos dice Rosenzweig en su *Estrella de la redención* donde explicita la diferencia en el contraste con el Islam, la religión del deber y la sumisión.

Lo que nos ofrece Rosenstock en sus textos sería un análisis pneumatólógico de los mecanismos de aparición de los falsos profetas y de la génesis de las masas frente a los actuales análisis psicológicos<sup>59</sup>. En una antropología inmanente es la psicología la que debe dar cuenta de los procesos por los que un individuo o un conjunto de individuos renuncia a su personalidad para convertirse en un autómatas, una masa anónima y siniestra, en el sentido psicoanalítico, *unheimlich*, como la que inquieta a Canetti y Wittgenstein, mientras desde una antropología como la que defiende Rosenstock, al cuerpo y la mente hay que añadir el espíritu y sería en el plano de la lucha por el alma donde se dirimiría la opción entre la palabra que seduce y la palabra que libera. Muchos podemos considerar obsoletos tales planteamientos y sentirnos más cómodos con análisis que hacen uso del lenguaje freudiano, una poderosa herramienta para dar cuenta de los mecanismos de retorno de lo reprimido, pero es quizás la propia experiencia nazi la que haya hecho que algunos se interroguen acerca de la vigencia del programa ilustrado. Como humanistas, nos gustaría seguir creyendo con Gracián que «el hombre redímese de bestia cultivándose»<sup>60</sup> pero la pregunta que nos plantea Auschwitz es si fue una falta de cultura la única causa que hizo posible la *Shoah* o quizás ésta no sea suficiente para *redimirnos*, como sostienen algunos creyentes.<sup>61</sup> No podemos abrir aquí el dossier de la dialéctica de la ilustración, ni tampoco entrar en un debate que nos llevaría muy lejos acerca de la posibilidad o no de superar el

---

58 El análisis del nazismo como una religión política fue iniciado por E. VOEGELIN. *Die politischen Religionen*, 1938, y retomado por H. MAIER, quien editó «*Totalitarismus*» und «*Politische Religionen*», Paderborn, München, 1996 (Band 1), y junto a M. SCHÄFER (eds.), «*Totalitarismus*» und «*Politische Religionen*» Paderborn 1997 (Band 2). La distinción entre verdaderos y falsos profetas requiere una teoría del espíritu y una distinción entre la inspiración profética y la histeria colectiva. Tenemos la intención de desarrollar un segundo artículo dedicado a Hegel donde veremos como fue uno de los primeros en plantear esta cuestión.

59 Dentro de los segundos destaquemos el magistral artículo de J. L. VILLACAÑAS, «Crítica de la antropología política moderna», en M. CRUZ, *Los filósofos y la política* FCE, México, 1999.

60 B. GRACIÁN, *Oráculo de la prudencia*, 87: «Nace bárbaro el hombre, redímese de bestia cultivándose. Hace personas la cultura, y más cuanto mayor».

61 Un matiz interesante nos lo ofrece otro autor personalista desde una perspectiva cercana, D. de ROUGEMONT en un texto de 1942, *La part du diable*, éd. Brentano's, New York, p. 64.

discurso *mítico* acerca del mal, dos pensadores nada ingenuos (Ricoeur y Blumenberg) han reivindicado la necesidad de seguir meditando en torno al papel irremplazable que juegan el símbolo y la metáfora en la discursividad de una racionalidad finita, frente a una generación que creía disponer de un discurso que podía prescindir de ambas. Pero sí podemos localizar un punto en el que el debate en torno a la prioridad del concepto sobre la representación surge por primera vez con claridad, nuevamente nos referimos a Hegel.

#### LOS ROSTROS DEL NEOPAGANISMO: ROSENSTOCK FRENTE A LÖWITH, HEIDEGGER Y SPENGLER

Hemos mencionado ya a uno de los autores que polemizaron con Rosenstock tras la publicación de su libro<sup>62</sup>, uno de los pocos que discutió también a Rosenzweig y que, como éste, colocó a la pareja Hegel/Goethe en el centro de sus reflexiones, Karl Löwith. Vemos que, una y otra vez la confrontación con Hegel parece inevitable y la generación de Rosenstock y Löwith lo sabe. Recordemos otra obra de Rosenstock, el texto de 1946 *The christian future or the modern mind outrun* que supone una alternativa a la de Löwith *The meaning of history* en algunos aspectos. En ambas se trata de las raíces cristianas del mundo moderno y de como las ha olvidado. Dividida en tres partes, la primera parte es un examen de la Norteamérica moderna, que examina a partir del triunfo de Dewey cuyas premisas liberales analiza comparándolas con las de Confucio (en ambos casos se trataría de convertir al ciudadano en la pieza de un mecanismo, un ser integrado, que vive una vida anodina)<sup>63</sup>. La segunda, en el centro del libro, está dedicada al análisis del cristianismo como creador del futuro, introductor en la historia del futuro, frente al mundo pagano caracterizado por la circularidad. No se trata pues de preguntar por el futuro del cristianismo sino de recordar que el cristianismo es el fundador del futuro, sin él no hay verdadero futuro<sup>64</sup>. Solo gracias a nuestra capacidad para dejar atrás nuestro yo muerto, Jesús nos ha enseñado lo que es el renacimiento, la *metanoia*. En un apartado dedicado al análisis del paganismo viejo y nuevo, Rosenstock habla nuevamente de Polibio y Spengler. Tanto Löwith como Rosenstock critican la fe ingenua en el progreso como línea indefinida,

62 K. LÖWITH hizo una breve reseña bastante crítica de Rosenstock, «Review of Rosenstock's *The Christian Future: Or the Modern Mind Outrun*», en *Journal of Church History*, Vol. 15, 1946, p. 249.

63 Cabe preguntarse si Rosenstock no exagera en su polémica con Dewey al convertirle en culpable del conformismo estadounidense, que ciertamente predominaba en los suburbios de los años cincuenta.

64 «Das christentum ist das begrunder der Zukunft ist der prozes selber sie zu finden und ohne den christlichen geist gibe es keine wirkliche Zukunft der Menschen, zukunft bedeutet neuheit» (*Christen Zukunft*, p. 79).

pero por razones diferentes, el primero porque parte de una concepción neopagana en la que no hay verdadero progreso sino retorno cíclico, el segundo porque sabe que confiar en El progreso, en singular, como sentido de la historia nos convierte en meros espectadores mientras que estamos llamados a la creación y la renovación, de ahí que, a la metáfora de la línea contraponga el símbolo de la cruz, ante la que, al llegar a la encrucijada, el individuo tiene que decidirse por elegir una vía u otra, hacia arriba o hacia abajo, porque la humanidad no solo progresa, también cae y no una, sino múltiples veces. La raíz del diferendo con Löwith, ya que no se trata de diferencias acerca de la interpretación de este o aquel autor sino de un diferendo irresoluble, es que para Löwith es precisamente Polibio un representante de la sabiduría humana al aceptar la naturaleza humana y la visión de la historia que se deriva de ésta, esta opción por la sabiduría pagana está ya implícita en *Meaning in history* y se hace cada vez más explícita en textos posteriores de Löwith como el artículo de 1961 «El sentido de la historia», donde se vuelve a ocupar in extenso de Polibio para concluir «¿como desconocer la superioridad de esta sabiduría suprahistórica sobre las ilusiones de la conciencia histórica moderna?»<sup>65</sup>

Löwith fue el primero<sup>66</sup> en contraponer la obra de Rosenzweig, (que como hemos visto, inspiró buena parte de las páginas de Rosenstock), al otro gran seductor alemán del siglo<sup>67</sup>, el de las élites, quien desde su cátedra llamaba también a la resolución y a la decisión, fascinando a algunas de las mejores mentes de la generación siguiente, Heidegger publicó *Ser y Tiempo* seis años después de *La estrella de la redención*. Pero en todo el libro la *Entschlossenheit* quedaba suspendida en el vacío, sólo a partir de 1929, un nuevo lenguaje empezó a dejar entrever para que había que estar resuelto, decidido y entregado, en *Was ist metaphysik* se hablaba ya de heroísmo. Frente al lenguaje del *Geschick* y el *Schicksal*, que Heidegger comparte con sus amigos de la

65 K. LÖWITH, «Le sens de l'histoire», en *Historie et salut*, Paris, 1961, p. 279.

66 K. LÖWITH, «Heidegger and Rosenzweig or temporality and eternity», en *Phil. and Phen. Research*, 3, 1, 1942, donde señala ya el formalismo del decisionismo heideggeriano: 'upon what existence actually resolves, remains an open question and undecided; for only when a decision is in the making, is the necessary vagueness of its «for what» replaced by a definite aim. To make up one's mind depends on the actual possibilities of the historical situations. Hence, Heidegger refuses to be positive or even authoritative as to existential liabilities. The resolve shall constantly be kept open to the whole being 'in posse' which includes the potential taking back of a certain decision. 'The resolve, thus does not come to any conclusion; it is a constant attitude, formal, like the categorical imperative and through its formality open to any material' (el paralelismo entre el decisionismo vacío de Heidegger y el de Schmitt será explicitado por el propio Löwith en otro artículo publicado poco después en *Les temps modernes*, en 1946).

67 Hemos hablado ya de la retórica de Hitler, capaz de fascinar a las masas.

revolución conservadora, Jünger, Spengler y compañía, asoma la sombra del paganismo de Nietzsche<sup>68</sup>.

La polémica con el (neo)paganismo es central para Rosenstock y también para Rosenzweig. Ambos contraponen Hegel a Goethe en su *opus*, y esta contraposición juega un papel importante en la definición de la nueva religiosidad joánica, post-goetheana que se iniciaría hacia 1800. Esta lectura de Goethe como iniciador de un nuevo cristianismo reconciliado con la vida y la tierra, como cristiano y pagano a la vez, entendido como alternativa al paganismo de Hegel y Nietzsche es uno de los motivos subterráneos que liga a Rosenstock, Rosenzweig y Ehrenberg. Rosenstock dedica a Goethe unas páginas que podrían parecer enigmáticas, en el marco de su libro sobre las revoluciones y los caracteres nacionales, porque junto a un pasaje sobre el *Fausto* (donde esta obra es comentada como la secularización del punto de vista luterano acerca de la vida entendida como *Kultur*, como *Beruf*) encontramos un comentario del mismo poema de Goethe que había escogido Rosenzweig para ilustrar la actitud del poeta ante la vida, poema que Rosenzweig llama la oración de Goethe<sup>69</sup>.

Pero veamos primero el vínculo luterano-goetheano entre *Kultur* y cultivo de la tierra ambas entendidas como misión del príncipe, vínculo que es desarrollado en un comentario de otro poema, el poema político de Goethe *Ilmenau*, dedicado a su amigo príncipe<sup>70</sup>: Rosenstock ha hablado primero de la importancia de los bosques como símbolo en la cultura alemana, del *Wald* y la tradición de la *Wanderung*, que es a la vez paseo y metáfora de nuestro peregrinaje por este mundo. La relación del hombre con el mundo, y del príncipe con la tierra cuyo cuidado se le encomienda es, en los dos casos, la de un dominio que se ejerce sobre algo que está más allá de su control total, en primer lugar porque ha empezado a crecer antes o crecerá después de su propia obra, y es eso de lo que debemos tomar conciencia, tanto como individuos o como sociedades, de que co-laboramos en la obra de la creación. Esa sería, según el autor, la certeza que comparten Lutero y Goethe y que impregnaría la actitud

---

68 Como hemos dicho, Löwith reconstruye el camino de Hegel a Heidegger en su libro *Vom Hegel zu Nietzsche* que forma, junto al texto *Nietzsche* un díptico, ambos fueron redactados en Japón y el libro *Von Hegel zu Nietzsche* apareció primero en Japón en 1939 antes de que se publicase en Europa, en 1941.

69 Rosenzweig cita los dos primeros versos de un poema titulado *Hoffnung, Esperanza*. «Haz que el trabajo cotidiano de mis manos pueda, alta dicha, concluirlo» (ER, p. 330), y comenta que Goethe afirmó al final de sus días que él era «quizás el único cristiano de su época tal como Cristo lo había querido».

70 «So mög, o Fürst, der Winkel deines Landes//Ein Vorbild deiner Tage sein!//Du kennest lang die Pflichten deines Standes//Und schränkst nach und nach die freie Seele ein.//.....//Nein! streue klug wie reich, mit männlich steter Hand.//Den Segen aus auf ein geackert Land.//Dann laß es ruhn: die Ernte wird erscheinen//Und dich beglücken und die Deinen.»

alemana ante el trabajo, en la forma del servicio civil, en la universidad, y otras variantes. Los caminos que siguen la discusión sobre la *Bildung* y el trabajo después de Hegel, examinados por Löwith aparecen como reflexiones acerca del final de la *Bildung* mientras Rosenstock examinaría sus inicios, luteranos, y señala que fue Lutero el que evitó que los príncipes alemanes hicieran una lectura profascista de Maquiavelo en el XVII. «This *Bildung* made Frederick the great the first servant of the state»<sup>71</sup>. Este es uno de los pocos pasajes en los que se advierte una concesión del autor a una visión un tanto idealizada del pasado alemán, porque no olvidemos que, si bien es cierto que el joven Federico pudo haber escrito un «Antimaquiavelo» no lo es menos que cuando se puso a gobernar no dudó en aplicar sus máximas y en convertirse en un claro ejemplo de la razón de Estado<sup>72</sup>.

Una y otra vez vemos que hay un hilo conductor que va más allá del conflicto de las investiduras, se trata del dualismo entre el estado y un poder que se le contrapone y que ejerce de contrapeso moral, de conciencia del príncipe, evitando el totalitarismo, lo vemos en el análisis de la revolución inglesa, anunciada un siglo antes por el conflicto entre el trono y Thomas Moro y también en el papel que juega Lutero, pero este dualismo es una constante desde la primera revolución, la gregoriana. La historia que narra Rosenstock es la de una tensión milenaria entre el poder y una instancia que lo limita, puede ser inicialmente la iglesia frente al imperio, pero puede ser también un proceso dentro de la iglesia, cuando el vicario de cristo se convierta al *Wille zur Macht*, surgirán primero S. Francisco y luego Lutero; puede ser un consejero que encarne la conciencia del príncipe, como Thomas Moro, y es desde esta clave que la idea del derecho aparece una y otra vez como un hilo conductor que recorre el texto.

Es oportuno recordar que el mismo año en que apareció la versión original alemana del libro que nos ocupa, en 1931, se publicaba también un texto de otro importante historiador, Otto Hintze, donde también se sitúa en el dualismo Estado-Iglesia la raíz de la originalidad occidental<sup>73</sup>, Hintze habla del «dualistischer Geist»<sup>74</sup>. El tema, naturalmente era entonces de actualidad si recordamos el debate teológicopolítico, faltaban solo dos años para el ascenso al poder del nazismo pero la nueva religión había empezado ya a encontrar simpatizantes y algunos autores estaban preparándole el terreno, tanto juris-

71 OR, p. 406.

72 Sobre las contradicciones entre el filósofo y el rey en el caso de Federico II, cf. R. R. ARAMAYO y J. L. VILLACAÑAS (comps.), *La herencia de Maquiavelo*, FCE, Madrid, 1999.

73 Cf. O. HINTZE, «Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung», en *Historische Zeitschrift* 143, 1931.

74 Posteriormente, un discípulo de Rosenstock, H. J. BERMAN, en otra obra importante, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition* (Harvard University Press, 1983), desarrollará en detalle esta tesis.

tas, como filósofos o teólogos. La mayoría de los principales teólogos protestantes desde Althaus, Gogarten a Hirsch, serán también apologetas del nuevo *Reich* (que en alemán se usa tanto para imperio como para el reino de Dios)<sup>75</sup>. Por eso, cuando llegue el momento, mientras Schmitt y Heidegger entran en el partido, pocas voces se alzarán desde el campo teológico para cuestionar el nuevo cesaropapismo: Barth, que publica *Theologische Existenz heute* en 1933, Ehrenberg y Bonhoeffer escribirán en contra del uso que los *Deutsche Christen* hacían de la teología, pero serán una minoría. Poco después, Peterson en Roma escribe *El monoteísmo como problema político* en 1935 un ataque a la *Reichstheologie* y los nuevos Eusebios, como Schmitt. El debate es conocido, pero conviene recordarlo para situar la actualidad de los comentarios de Rosenstock en su contexto.

#### MÁS ALLÁ DE LA LÓGICA DE LA *INIMICITIA*: LA PAZ COMO HORIZONTE METAHISTÓRICO

Es en estos mismos años treinta, como recordábamos, cuando Kojève dicta sus cursos sobre Hegel, interpretado como apologeta del imperio napoleónico, (la historia ha acabado y la misión del sabio es comprenderla). A sus cursos asisten muchos famosos, Bataille, Aron, Lacan, y también otros menos recordados hoy como el jesuita G. Fessard, autor de uno de los pocos comentarios franceses a Hegel de este período que no es deudor de Kojève sino que propone una lectura distinta. Fessard descubre en Hegel una ambigüedad respecto a la historia fruto de su incapacidad para articular las tres dimensiones de la temporalidad, natural, histórica y supranatural y tres tipos de dialécticas, a la del amo y el esclavo añade Fessard la del hombre y la mujer, y la del pagano y el judío<sup>76</sup>. Frente a una antropología pesimista e individualista basada en la idea de que los individuos estarían condenados a luchar entre sí, otra tradición personalista en la que se inscriben Rosenstock y Fessard recuerda que la

75 Otro detalle que tampoco pasará desapercibido a Rosenstock, quien será uno de los primeros en denunciar el uso del término en un escrito de 1931, en *Hochland*, 20, 2.

76 Como es sabido, Kojève, Schmitt y Strauss se consideran mutuamente los únicos interlocutores relevantes, las tres cúspides que destacarían de la masa mediocre que les rodea, esta actitud elitista enraíza en algo más que una cuestión privada o de carácter, es fruto de una determinada concepción del papel del filósofo que enlaza con su reivindicación del sabio hegeliano, del filósofo encargado de orientar al rey, y que explica bastantes cosas de su trayectoria posterior. Tanto Kojève como Schmitt ocuparán lugares relevantes en el seno del Estado, mientras Strauss optará por ser el pedagogo de los futuros burócratas reservándose la función del educador que enseña en privado las duras verdades necesarias para gobernar a las masas (cf. S. BELLOW, *Ravelstein*, para una semblanza irónica de un ironista, y S. ROSEN, *Hermeneutics as politics* para la relación Kojève/Strauss). Como visión alternativa, recordemos la observación kantiana en su apéndice a *La paz perpetua*: «que existan filósofos reyes o reyes filósofos no hay que esperarlos ni tampoco deseárselo».

humanidad no tiene naturaleza, es libre, su falta de naturaleza deja abierto su futuro. Y porque somos libres podemos mirar hacia el futuro con una moderado optimismo, esta combinación de confianza en el hombre y en la historia y conciencia de los peligros hace que hablemos de un moderado optimismo, se trata de una confianza no ingenua, confianza que sabe que existen una serie de patologías contra las que los individuos y las comunidades deben estar en guardia, en permanente tensión, pero sabe que existe un horizonte, el de la paz que orienta a la humanidad en su camino, como posibilidad. Naturalmente, esta visión del hombre y de la especie como orientada por el horizonte de una paz posible, es comparable con la de Kant. La diferencia entre Kant y Rosenstock es que el primero construye su argumentación de modo inmanente, la paz es posible, porque el horizonte de un derecho cosmopolita puede orientar nuestras acciones si renunciamos a nuestras tendencias patológicas<sup>77</sup>. Para el segundo, el horizonte de la paz debe ser también la estrella que guíe nuestras decisiones individuales y colectivas. Pensar la paz en 1938, cuando escribe Rosenstock, no era una *rêverie* teológica sino una urgencia exigida por el kairós, en 1936 Fessard había publicado *Pax Nostra*; en 1951, en plena guerra de Corea, vuelve en otro escrito *Notre Paix*, sobre el mismo pasaje de Pablo que inspira el título en ambos textos, para comentar la nueva situación creada tras Yalta. En ambos casos se trata de aplicar la dialéctica del pagano y el judío converso, dialéctica que el propio Fessard elabora como complemento y alternativa a la del amo y el esclavo, una dialéctica que llama paulina, porque es Pablo quien nos advierte que Cristo «es nuestra paz, el que de los dos hizo uno y derribó el muro interpuesto de la valla, la enemistad ... por medio de la cruz, matando en ella la enemistad» (Ef. 2, 12-16), en dos líneas, 14, y 16, aparece subrayada por dos veces la superación de la *inimicitia* en el cuerpo de Cristo<sup>78</sup>. No esta de más subrayarlo teniendo en cuenta la posteridad. El motor de la historia no es sólo la lucha sino la posibilidad de su superación, vemos como sin conocerse Rosenstock y Fessard convergen en una lectura alternativa a la de Schmitt/Kojève que no espera un Fin de la historia mediante el triunfo de un bando, sino mediante la genuina *Aufhebung* de la *inimicitia*, es lo que hace la perspectiva metahistórica inaugurada por la fraternidad.

---

77 Sobre la perspectiva kantiana y su articulación del derecho como ideal en su filosofía de la historia, cf. J. L. VILLACAÑAS, *Res publica. Fundamentos normativos*, Akal, Madrid, 1999.

78 Cuya unidad hay que completar, claro, la historia no se ha acabado para los cristianos, sólo desde una perspectiva que olvide que esa «unidad de todos en todos» corresponde al fin de los tiempos puede hablarse de fin de la historia, una cosa es la esperanza y otra la ideología.

## CARACTERES NACIONALES E INDIVIDUALES: SOBRE EL PLURALISMO DE LAS NACIONES Y DE LOS INDIVIDUOS

Pero no se trata sólo de la historia de las naciones y de Occidente en *Out of Revolution* de Rosenstock sino del modo en que se articula la dimensión nacional e internacional con la individual, esta es quizás la tercera característica que hace de este libro una obra tan original, junto a las dos que hemos visto: su capacidad para reescribir la historia del segundo milenio de occidente desde la óptica de la tensión entre el principio cíclico y el espíritu de renovación y su defensa de la posibilidad de leer en la historia no sólo la lucha a muerte entre individuos, clases o naciones sino la capacidad de superar esa dinámica por otra, la de aquellos que se orientan por la esperanza en la paz como horizonte final. Al articular estos tres niveles, el individual, el nacional y el internacional, Rosenstock retoma el tema de las características que han moldeado los diferentes tipos nacionales, evitando confundir los *Volkgeister* con esencias inmutables (de hecho, Rosenstock habla en la versión alemana del *Charakter der Nation*, no de *Volkgeist*) y mostrando por el contrario cuales son las experiencias colectivas que han generado esos tipos humanos, cada sociedad y cada revolución ha privilegiado alguna de las diferentes edades. Es importante distinguir este enfoque del organicismo de un Herder o Spengler que compara las diferentes culturas o fases de una civilización con etapas de crecimiento, no se trata de un proceso natural, sino de una opción deliberada por un modelo humano.

Cuando Rosenstock dice que cada una de estas revoluciones ha contribuido a formar el carácter de una nación, veamos en que sentido observa que un tipo humano corresponde, en cada caso, a una fase de la biografía de toda la humanidad: la revolución gregoriana y la afirmación del papado fue la restauración de la tercera edad en un período en el que no abundaban los ancianos, la adopción del celibato era un modo de subrayar esta dimensión del clérigo liberado de las pasiones, como el anciano; la revolución de las ciudades italianas fue una afirmación de la creatividad artística y de la dimensión femenina, maternal; del mismo modo en que la reforma luterana fue una reivindicación del príncipe como padre; la revolución inglesa fue la afirmación de la virilidad del caballero, fundando una sociedad de clubs, marineros y misioneros que creó un imperio pero ignorando la relación cortesana con la mujer; la revolución francesa, con su afirmación del ciudadano y de la naturaleza, ha reconocido al hombre como descendiente de Adán, más allá de las diferencias nacionales; y la revolución rusa, orientada al proletariado como clase sin fronteras, corresponde al modelo del hijo pródigo, hecha por jóvenes y para jóvenes, la revolución proletaria sólo piensa en la planificación del futuro.



Como vemos, «cada revolución tiene algo que decir a cada ser humano»<sup>79</sup>, cada una corresponde a un período vital que es el que elige como modelo y en función de éste forja un carácter nacional y, al mismo tiempo, cada una forja su propia lengua. De ahí que ninguna pueda ser definitiva ya que «el hombre es demasiado complejo para ser encerrado en una fase de su evolución biográfica»<sup>80</sup>. Es aquí donde sí tiene sentido la comparación con Herder, Rosenstock insiste, hasta el punto de convertirlo en título de una de sus antologías, en la «Multiformity of man», en este aspecto es un heredero del *Sturm und Drang*<sup>81</sup>. También en su relación ambivalente con la Ilustración, en este punto la comparación que Buchsel sólo esboza, resultaría más fructífera si en lugar de centrarnos en Herder escogiéramos a Hamann, el padre espiritual del *Sturm und Drang* y del propio Herder.

Tanto A. Zak<sup>82</sup> como H. Stahmer han reconocido en éste y en su metacrítica de la razón la raíz del *Sprachdenken* de Rosenstock. Efectivamente, ni Hamann ni Rosenstock son meros reaccionarios sino que ambos critican en la Ilustración su unilateralismo, su énfasis en la crítica, de ahí que se les pueda aplicara a ambos el término acuñado por Hamann de metacríticos, ambos comparten esta actitud y por la misma razón<sup>83</sup>. Pero la comparación debe ir más allá, sólo si comparamos su cristología, vemos el vínculo íntimo que une a ambos: una misma visión de la kénosis divina, de la Cruz como símbolo de la renuncia al poder, de la revelación en la creación como condescendencia divina, del hombre como llamado a colaborar en la creación y una similar lectura escatológica de la historia. En la misma época y en la misma *École* en la que Kojève leía a Hegel, H. Corbin leía a Hamann y observaba que, para éste: «el hombre no es histórico porque esté situado en un punto cualquiera en la línea de un tiempo indefinido y neutro sino como presente determinado por el porvenir. El Otro que el hombre no es aún no remite a un mundo inteligible, sino a la promesa del porvenir del Señor»<sup>84</sup>.

Hemos visto que esta perspectiva escatológica, que era ya un anacronismo en tiempos de Hamann, donde ya predominaba el pensamiento seculariza-

79 OR, p. 467. De ahí que el hombre surgido de la Guerra mundial se encuentra siendo parte de una nación e hijo de una revolución parcial, es decir una voz en la sinfonía que es la historia mundial, los monólogos de las revoluciones dialogan entre sí.

80 OR, p. 732.

81 Este es el punto en el que damos la razón a E. BUCHSEL, «Herder und Rosenstock-Huessy. Universalhistorische orientierungen», en *Neue Zeitsch. f. Systematische. Theol. und Religionsphil.*, 36. 1994.

82 A. ZAK, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Stuttgart, 1987.

83 Ambos ponen el ejemplo del lenguaje para pensar la relación del hombre con la tradición y con la historia: El hombre no es simplemente oyente ni hablante sino ambos a la vez, «Herr und Diener zugleich», a la vez señor y siervo, dirá Hamann.

84 H. CORBIN, *Hamann, Philosophie du luthéranisme*, Paris, Bert International, 1985, p. 72.

do, resurge en Rosenstock, ofreciéndonos una insólita combinación de pensamiento conservador, post-ilustrado y escatológico a la vez. En la medida en que mantiene abierto el futuro y se niega a admitir el fin de la historia, contiene, como todo pensamiento escatológico un elemento verdaderamente revolucionario, frente a los autores que creen que es posible precipitar el fin de la historia, como Schmitt en 1933, o que nada nuevo es ya posible, que la historia ha llegado a su fin, como Kojève en 1945. La historia no estaría cerrada porque el hombre no tiene destino sino misión, esa sería la principal diferencia entre una perspectiva personalista y una «neopagana», como diría Rosenzweig.