

LA FILOSOFÍA JUDÍA,
UNA GUÍA PARA LA VIDA

ALPHA, BET & GIMMEL

??

HILARY PUTNAM

LA FILOSOFÍA JUDÍA,
UNA GUÍA PARA LA VIDA

ROSENZWEIG, BUBER,
LEVINAS, WITTGENSTEIN

Traducción de Albert Fuentes



ALPHA DECAY

Para Ben-Zion Gold, con gratitud y afecto

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	II
Introducción (autobiográfica)	13
1. Rosenzweig y Wittgenstein	25
2. Rosenzweig sobre la revelación y el amor	65
3. Lo que nos cuenta <i>Yo y tú</i> en realidad	89
4. Levinas y aquello que se nos exige	107
Epílogo	153
<i>Notas</i>	165

PREFACIO

Los ensayos que componen este volumen tienen su origen en la invitación a impartir el curso de conferencias de Helen y Martin Schwartz sobre Estudios Judaicos en la Universidad de Indiana en 1999. Di dos conferencias el 1 y el 2 de diciembre bajo el título general de *La filosofía judía, una guía para la vida*. Estas conferencias fueron las primeras versiones de los capítulos 1 y 4 del presente libro. Dichas versiones fueron recogidas en sendos volúmenes editados por Harvard University Press y Cambridge University Press, y quisiera expresar aquí mi agradecimiento a ambas editoriales por haberme permitido incorporarlas (o, en el caso del capítulo 1, sólo unos párrafos) a este volumen. El capítulo 1, que originalmente consistía en un artículo sobre *El libro del sentido común sano y enfermo* de Rosenzweig, se ha convertido en un artículo sobre Wittgenstein y Rosenzweig. El capítulo 2 es un artículo nuevo sobre el gran libro de Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, y el capítulo 3 es un ensayo sobre el libro más conocido de Martin Buber, *Yo y tú*. Todo el proyecto arrancó con un

curso sobre filosofía judía que impartí en la Universidad de Harvard en 1997 y que retomé en 1999; el impacto que para mí supuso dar aquel curso se describe en la introducción. Al igual que el curso del que surgió, este libro no es para «especialistas». Aquí procuraré que el lector general entienda qué decían estos grandes pensadores judíos y por qué me parecen tan extraordinarios.

Me he beneficiado de las discusiones con muchas personas. Basta echar un vistazo a las notas de este libro para comprobar que estoy especialmente en deuda con dos investigadores de primer nivel a los que tuve la fortuna de tener como alumnos de posgrado y de cuyo trabajo he seguido aprendiendo: Paul Franks y Abraham Stone.

INTRODUCCIÓN (AUTOBIOGRÁFICA)

Las religiones son comunitarias y arrastran una larga historia, pero la religión también debe ser un asunto personal; de lo contrario, no es nada. Así que me dispongo a explicar en términos personales el camino que me llevó a escribir este libro.

En mis días de estudiante de posgrado en la Universidad de California, el profesor que más me influyó fue Hans Reichenbach. Mis intereses, al igual que los suyos, estaban centrados en el método científico, la epistemología de la ciencia y la filosofía de la física. Cuando me doctoré, mis intereses se ampliaron en cierta medida, pero mis primeras y escasas publicaciones (mención aparte de la lógica matemática, un campo en el que también trabajaba) se centraban sobre todo en la filosofía de la ciencia.¹ Así pues, ¿cómo llego cincuenta y cinco años después a escribir sobre tres filósofos religiosos (posiblemente, los tres filósofos judíos más importantes del siglo xx): Martin Buber, Franz Rosenzweig y Emmanuel Levinas?

DE CUANDO ME UNÍ A UN «MINYÁN»

Esta historia se remonta a 1975. Por aquel entonces, mis intereses filosóficos se habían ampliado en gran medida, si bien antes de aquel año aún no contemplaban la religión o el judaísmo. Pero 1975 fue el año en el que el mayor de mis hijos nos hizo saber que quería celebrar su Bar Mitzvá. Pese a que nunca había pertenecido a un *minyán* (una congregación de fieles judíos), durante la época en que me opuse activamente a la guerra de Vietnam, una vez di una charla Erev Shabat (una charla una tarde de viernes) en la Fundación Hillel de Harvard sobre aquella guerra y los motivos por los que me oponía a la misma, y me llevé una impresión muy favorable y poderosa del rabino que me había invitado a dar la conferencia y que asimismo había participado en la charla con la que se cerró la velada. El rabino Ben-Zion Gold no era solamente el director de la Fundación Hillel en aquellos años, sino que también era el fundador y consejero espiritual de una de las congregaciones que se reunían para la oración en el Shabat judío. Si mal no recuerdo, por aquel entonces había tres congregaciones adscritas a la Fundación Hillel (hoy hay más): una congregación ortodoxa, una congregación reformada y otra más, la que había fundado hacía ya unas décadas el rabino Gold. Esta congregación se llamaba, y sigue llamándose, simplemente «Oración y estudio» (emplean el libro de oraciones del movimiento conservador). Así, cuando tuve

que encontrar un lugar para que mi hijo pudiera celebrar su Bar Mitzvá, me pareció lógico acudir al rabino Gold para plantearle la posibilidad de que Samuel pudiera celebrar la ceremonia en la congregación «Oración y Estudio». Nos pusimos de acuerdo en que mi esposa y yo mismo asistiríamos a los servicios con Samuel durante todo un año, y en que mi hijo aprendería con un estudiante judío (un universitario que se estaba especializando en filosofía a quien resultó que yo conocía), a fin de prepararse para la ceremonia. Mucho antes de que aquel año llegara a su fin, la liturgia y las plegarias judías se habían convertido en una parte esencial de nuestras vidas, y aún hoy el rabino Gold sigue siendo nuestro maestro y amigo.

Que un adulto judío empiece a asistir a los servicios religiosos cuando uno de sus hijos celebra su Bar Mitzvá o Bat Mitzvá no es en absoluto inusual. Pero yo soy también un filósofo. ¿Qué saqué, qué podía sacar, *filosóficamente*, de las actividades religiosas de las que había decidido formar parte?

EL «DAVNEN» FRENTE A LA MEDITACIÓN TRASCENDENTAL

Permítanme una breve digresión. Esta historia tiene otra parte. Dice así: por aquel entonces, mucha gente cantaba las alabanzas de destinar unos veinte minutos diarios a algo que llamaban meditación trascendental.

Pese a que estoy seguro de que a muchas de aquellas personas les resulta beneficiosa, había algo en mí que se rebelaba contra aquella idea (quizá de manera irracional). Pensaba: a fin de cuentas, puedo dedicar veinte minutos al *davnen* (pronunciar las plegarias judías tradicionales), ¿por qué debería probar algo que procede de otra religión? Así pues, me apliqué al *davnen* todos los días por la mañana (o por la tarde, si no encontraba el momento por la mañana), y así sigo haciéndolo. Entendía que el *davnen* debía tener unos efectos para el alma de uno muy distintos de la meditación trascendental. Sea como fuere, descubrí que se trataba de una actividad transformativa y muy pronto se convirtió en una parte indispensable de las «actividades religiosas» a las que acabo de referirme.

LA TENSION ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA RELIGIÓN EN MI VIDA

Pero debo retomar la cuestión ¿que saqué *filosóficamente* de las actividades religiosas de las que había decidido formar parte? Esta pregunta carece de una respuesta definitiva, porque aún hoy lucho por encontrarla y lo más probable es que siga así mientras viva. Pero las siguientes palabras, que aparecen en la primera página de mi libro *Cómo renovar la filosofía*, representan una etapa de dicha búsqueda:

Como judío practicante, he ido dando cada vez más importancia a la dimensión religiosa de la vida, si bien no sé hacer filosofía sobre ella más que de un modo indirecto. Con todo, he estado siempre muy interesado en la ciencia; de hecho, cuando empecé a enseñar filosofía, a principios de los años cincuenta, me consideraba como un filósofo de la ciencia y un lógico matemático (aunque incluyese la filosofía del lenguaje y de la mente en mi amplia interpretación de la frase «filosofía de la ciencia»). Quienes conocen mis escritos de aquella época se preguntarán cómo conciliaba mi vena religiosa, que en cierto modo existía desde mucho antes, con la idea materialista y científica que tenía en ese momento del mundo. La respuesta es que no lo hacía: era completamente ateo y, no obstante, creyente. Me limitaba a mantener separadas ambas partes de mi vida.²

Pese a que escribí *Cómo renovar la filosofía* cuando había cambiado mi «materialismo científico» por una aproximación más filosófica y humanista (en aquel libro, mis héroes eran Wittgenstein y Dewey), en el libro no abordé directamente la pregunta acerca de cómo podía dar sentido, siendo yo filósofo, a la faceta religiosa de mi vida. Si en aquel libro «hacía filosofía de un modo indirecto» sobre la cuestión, era en los dos capítulos acerca de las «Lecciones sobre creencia religiosa»³ de Wittgenstein, donde traté de exponer cabalmente la visión wittgensteiniana sobre el lenguaje religioso. Tal y como expliqué, hay una cuestión difícil que el intérprete de estas conferencias debe abordar:

Si Wittgenstein no está diciendo nada de lo que se afirma normalmente del lenguaje religioso [y ya había demostrado que no era el caso] (por ejemplo, que expresa falsas teorías precientíficas o que es no cognitivo, emotivo o inconmensurable), entonces ¿qué está diciendo y cómo puede hacer caso omiso de todas estas alternativas normales? Y lo que es todavía más importante, ¿cómo piensa que nosotros, incluidos quienes no somos religiosos (y, en nuestra opinión, Wittgenstein jamás logró recuperar la fe cristiana en la que había sido educado, aunque nunca desechara la posibilidad de que así fuera), tenemos que pensar acerca del lenguaje religioso? ¿Qué tipo de modelo nos está ofreciendo para que reflexionemos sobre lo que constituye una parte muy importante de la vida humana, siempre difícil y que a veces genera tanta división?

4

Según la interpretación que proponía un poco más adelante, Wittgenstein no nos ofreció, a fin de cuentas, un solo «modelo». Más bien, se propuso que sus estudiantes vieran que, para el *homo religiosus*, el sentido de sus palabras no se agota en los criterios propios del lenguaje público, sino que está profundamente incardinado en el tipo de persona que el individuo religioso concreto ha elegido ser y en las imágenes que constituyen los cimientos de la vida de aquel mismo individuo.

Wittgenstein escribió: «No me considero una persona religiosa: pero no puedo evitar ver cualquier problema desde un punto de vista religioso».5 Para Wittgenstein, el problema consistía en combatir las ideas

simplistas acerca de lo que significa ser religioso, tanto las de personas religiosas como las de los antirreligiosos, y procurar, según creo, que viéramos el valor espiritual que consideraba común a todas las religiones. Pero nunca se enfrentó a mi problema, a saber: reflexionar sobre el compromiso religioso que yo había asumido. En *Cómo renovar la filosofía*, no hacía más que seguir posponiéndolo. Había aceptado que podían existir «dos partes de mí», una religiosa y otra puramente filosófica, pero no las había reconciliado de verdad. Habrá quien piense que todavía no lo he hecho —en una conversación reciente con un viejo amigo, describí mi posición religiosa como algo «a medio camino entre el John Dewey de *Una fe común* y Martin Buber»—. Sigo siendo una persona religiosa, y sigo siendo un filósofo naturalista (algo que, dicho sea de paso, ninguno de los tres filósofos que describo en este libro fue). Un filósofo naturalista pero no un reduccionista. Es sabido que la física describe las propiedades de la materia en movimiento, pero los naturalistas reduccionistas olvidan que el mundo posee muchos niveles formales distintos, incluido el de las acciones humanas moralmente significativas, y la idea de que todos estos niveles puedan reducirse al ámbito de la física creo que es una entelequia. Es más, como todos los pragmatistas clásicos, no veo que la realidad sea moralmente indiferente: la realidad, tal y como vio Dewey, *nos plantea demandas*. Puede que los valores sean creados por los seres humanos y las culturas hu-

manas, pero creo que eso es así como consecuencia de demandas que no creamos nosotros. Es la realidad la que determina si nuestras respuestas son adecuadas o inadecuadas. De modo parecido, mi amigo Gordon Kaufman puede que esté en lo cierto cuando afirma que «el Dios disponible» es un constructo humano, pero estoy seguro de que coincidiría conmigo en que construimos nuestras imágenes de Dios como respuesta a demandas que no creamos, y que no depende de nosotros que nuestras respuestas sean adecuadas o inadecuadas.⁶

ENSEÑAR FILOSOFÍA JUDÍA

Lo que sí me ayudó a reconciliar estos ámbitos de mi persona, si bien de una manera completamente imprevista y que, probablemente, no parezca «bien» a la mayoría, fue la decisión de impartir en 1997 un curso sobre filosofía judía. Aquel curso incluía a los tres filósofos judíos (tres y cuarto si contamos a Wittgenstein como un cuarto!) de los que se ocupa este libro. Aunque sin duda estos autores discrepan en muchos puntos, descubrí que, si algo tenían en común, era lo que había observado en las «Conferencias sobre creencia religiosa» de Wittgenstein, a saber: que la idea de que una persona religiosa pueda *teorizar* acerca de Dios está, por así decir, fuera de lugar. Buber lo expresa de forma profunda (aunque nada fácil, por cierto) cuando escribe en *Yo y tú*:

El ser humano recibe, y no recibe un «contenido», sino una presencia, una presencia como fuerza. Esta presencia y esta fuerza encierran tres realidades inseparablemente, y ello sin embargo de tal modo que podríamos considerarlas como separadas en tres. En primer lugar, la total plenitud de la reciprocidad real, del ser aceptado, del estar compenetrado. Sin que pueda precisarse de algún modo cómo se ha producido aquello con lo que uno se ha compenetrado, y sin que el estar compenetrado le facilite a uno de algún modo la vida: hace la vida más difícil, pero la hace más cargada de sentido. En segundo lugar, la inexpresable confirmación del sentido. Ese sentido queda autenticado. Nada, nada en absoluto puede ser ya sin sentido. La pregunta por el sentido de la vida ya no está allí. Pero, si estuviera, no se podría quizá responder. No sabes mostrar el sentido, ni sabes determinarlo; no tienes ninguna fórmula, ni tienes imagen alguna para él. Y sin embargo es para ti más cierto que las sensaciones de tus sentidos. Este sentido, revelado y oculto, ¿qué pretende al menos con nosotros, qué solicita de nosotros? No quiere ser explicado —nosotros no podemos tal cosa—, sólo quiere ser actualizado por nosotros. En tercer lugar, este sentido no es el sentido de «otra vida», sino el de esta nuestra vida, no el sentido de un «allende», sino el de este nuestro mundo, y quiere ser confirmado por nosotros en esta vida, en este mundo. El sentido puede ser percibido, mas no puede ser experimentado; no puede ser experimentado, pero puede ser efectuado, y esto es lo que él reclama de nosotros. Su garantía no quiere ser encerrada en mí, sino a través de mí ser manifestada en el mundo. Pero así como el sentido mismo no se deja transmitir ni enunciar en un

saber universal y universalmente aceptable, así tampoco puede su acreditación ser transmitida como un imperativo válido, esa acreditación no está escrita de antemano, no está consignada en tabla alguna que hubiera que alzar sobre todas las cabezas. Cada cual puede acreditar el sentido recibido sólo con la singularidad de su ser y en la singularidad de su vida.⁷

Debo decirlo una vez más: nuestros «tres filósofos judíos» ni están de acuerdo en todo ni tampoco pueden ser resumidos en unas pocas palabras. Sirva esta introducción, simplemente, para señalar que todos ellos han sido de la mayor utilidad para una persona que se considera religiosa, pero es reacia a la «ontoteología». Con todo, creo que quienquiera que se sienta unido a una religión (y, quizá, a la tradición judía en particular), pero no esté dispuesto a considerar que dicho apego nos exija darle la espalda a la modernidad, podrá encontrar inspiración espiritual en las distintas maneras en que estos tres escritores, que fueron seres humanos tan ejemplares como ejemplar fue su pensamiento, resolvieron los conflictos que entraña nuestro dilema.

Unas últimas palabras: un amigo me preguntó no hace mucho si este libro iría destinado al «público general». La respuesta es que este libro se propone ayudar al lector general, especialmente a aquel lector general que tenga la intención de leer la obra de alguno de estos pensadores, y facilitarle la comprensión de los conceptos y términos extraños que aparecen en sus obras

para que pueda ahorrarse de este modo los malentendidos más comunes que suelen producirse cuando nos enfrentamos a sus textos. En este sentido, el libro va destinado encarecidamente al «lector general». Pero los libros de Buber, Rosenzweig y Levinas son, en efecto, difíciles, y es natural que explicar sus dificultades exija abordar cuestiones que también lo son. De ahí que una respuesta más meditada sea: este libro va destinado a un lector general que esté motivado y dispuesto a bregar con ideas difíciles, *espiritualmente* difíciles.

I

ROSENZWEIG Y WITTGENSTEIN

En 1997, un cuaderno de Wittgenstein que hacía años que se daba por perdido se publicó con el título *Denkbewegungen (Movimientos del pensar)*.¹ Wittgenstein había escrito este cuaderno en Cambridge, entre los años 1930 y 1932, y lo había retomado en la localidad noruega de Skjolden entre 1936 y 1937.

El primer comentario de esta libreta se lee como sigue (en mi traducción): «Sin algo de valentía, no es posible escribir ni un solo comentario sensato sobre uno mismo». El segundo comentario se compone solamente de tres palabras: «Ich glaube manchmal» («Creo a veces»)².

Ludwig Wittgenstein no es un «filósofo judío», aunque sus orígenes si lo sean.³ Nació en el seno de una familia que había sido cristiana durante dos generaciones, y sus propias reflexiones religiosas, aun siendo sin duda relevantes para quienes piensan sobre la filosofía de la religión, rara vez⁴ se ocuparon de la religión judía, sobre la cual no hay razón para pensar que tuviera ningún conocimiento sustancial. Aun así, me propongo

discutir cierta semejanza que he descubierto entre las actitudes de Wittgenstein hacia la filosofía y las de Franz Rosenzweig, uno de los filósofos judíos más conocidos del siglo xx.⁵

Se suele considerar a Wittgenstein un «desacreditador» de la filosofía, un «antifilósofo», cuya misión no era otra que denunciar como confusiones aquellos problemas que son del máximo interés para los filósofos profesionales. Y, de hecho, en las *Investigaciones filosóficas*, párrafo 464, él mismo describió el objetivo de su filosofía posterior en estos términos: «cómo pasar de un sinsentido no evidente a uno evidente»⁶ y mostrar de este modo que el «sinsentido no evidente» —las grandes «posturas» filosóficas— que tanto nos subyugan, en realidad no es más que un evidente sinsentido. A ello se debe que Peter Gordon me haya criticado por comparar a Wittgenstein con Rosenzweig (en un libro que admiro, no obstante, en gran medida). Para Gordon, Wittgenstein simplemente era un filósofo que «pretendía sostener [...] que la filosofía es una enfermedad y que sólo necesitamos una terapia que nos recuerde aquellos significados comunes que nos funcionan perfectamente cuando nos dedicamos a nuestros asuntos cotidianos para nada filosóficos».⁷ Ni que decir tiene que yo nunca hubiese planteado la comparación que retomaré en este mismo libro, si hubiera pensado que aquella era una descripción fiel de Wittgenstein.

De hecho, dicha manera de ver a Wittgenstein resulta equivocada, puesto que entiende que su preocupa-

ción principal es la misma que se estudia en los departamentos de filosofía.⁸ Pero si somos propensos a dejarnos cautivar por el sinsentido, y asimismo solemos intentar forzar la realidad —o, como diría Rosenzweig, el Hombre, el Mundo y Dios— para que se preste a ser vista a través de prismas inadecuados, ello no es monopolio de la filosofía profesional, ni tampoco obra de su invención. Lo que preocupaba a Wittgenstein era algo que a su juicio subyacía en lo más profundo de nuestras vidas en el lenguaje (y desde luego que no creía que pudiéramos encontrar una «cura» definitiva para ello, ni mucho menos que pudiéramos curarnos con el simple recuerdo «de aquellos significados comunes que nos funcionan perfectamente cuando nos dedicamos a nuestros asuntos cotidianos para nada filosóficos»⁹). Si comprendemos de verdad a Wittgenstein, veremos que la necesidad y la importancia de que podamos deshacernos del dominio que ejercen en nosotros aquellas imágenes conceptuales inadecuadas aparecen literalmente por todas partes. Es necesario que el afán de claridad que la obra de Wittgenstein trataba de ilustrar nos acompañe *siempre* que abordemos una reflexión seria. Si comprendemos esta idea, veremos que, lejos de poner el colofón a la filosofía, su obra nos ofrece una forma de llevar la reflexión filosófica a campos en los que, por regla general, la filosofía no asoma por ningún lado.

Es más (y esto reviste, según creo, la máxima importancia si queremos comprender su obra), Wittgenstein

jamás aceptó la idea fácil de que la *religión* es esencialmente una confusión conceptual o una colección de confusiones. Qué duda cabe de que hay ciertas confusiones de las que las personas religiosas son objeto, que van desde la superstición hasta una tentación que Wittgenstein apunta en más de un lugar en su *Nachlass*: la tentación de convertir la religión en una *teoría* en lugar de una forma de vida profunda (que es lo que pensaba que debía ser). Kierkegaard dedicó gran parte de sus textos a combatir esta misma tentación, y aquí reside, según creo, una de las razones por las que Wittgenstein nunca perdió el interés por la obra de Kierkegaard. Pero considerar la religión como «pensamiento precientífico» *esencialmente*, como algo que debería ser rechazado de plano por carecer de sentido después de la «Ilustración», constituye, en sí mismo, un ejemplo de confusión intelectual para Wittgenstein, un ejemplo de lo que significa estar bajo el dominio de una imagen. Por esta razón, Wittgenstein denunció la forma en que los antropólogos solían interpretar las religiones primitivas décadas antes de que hacerlo fuese «políticamente correcto»,¹⁰ y las notas que nos han llegado de sus fascinantes «conferencias sobre la creencia religiosa»¹¹ nos muestran que su proyecto se centraba sobre todo en *desfamiliarizar* la creencia religiosa, para que pudiéramos comprobar que es una forma de vida y de conceptualización en verdad única. No es que Wittgenstein estuviera en contra de la ilustración (sin mayúscula); sería más preciso decir que atacó el aspecto antirreligio-

so de la «Ilustración en mayúscula» en nombre de la propia ilustración.¹²

Abrí estas páginas con una cita de Wittgenstein. La segunda cita que me dispongo a comentar es de un filósofo judío del siglo primero, Filón de Alejandría. Encontré el comentario en uno de los libros que más aprecio: *Philosophy as a Way of Life*, de Pierre Hadot.¹³ En esta brillante colección de ensayos, uno de los mejores historiadores de la filosofía antigua sostiene que malinterpretamos fundamentalmente la naturaleza de *todas* las escuelas filosóficas de la Antigüedad si pensamos la *philosophia* antigua en los mismos términos que la filosofía moderna o incluso la tardomedieval. Se sirve de las siguientes palabras de Filón para ilustrar la idea de la filosofía como «forma de existir-en-el-mundo» que tenía que practicarse en todo momento y cuyo objetivo consistía en transformar la totalidad de la vida del individuo:

Todos cuantos entre los helenos y los no helenos *cultivan la filosofía* viven una vida libre de toda censura o culpa, sin aceptar nada que viole o menoscabe la justicia; rehúyen la compañía de los entrometidos, y evitan los lugares en los que éstos gastan su tiempo, vale decir, los tribunales, los consejos, las plazas, las asambleas y, en general, todo sitio donde haya una fiesta o reunión de hombres superficiales [...]. Y consideran que el mundo es un estado, cuyos ciudadanos son los que cultivan la sabiduría, siendo la virtud quien los registra como tales, ya que a ella la universal comunidad ha confiado la función de

presidirlo. [...] Es cierto que su número es pequeño, apenas una brasa de la sabiduría conservada al rescoldo en las distintas ciudades para que no se extinga y apague completamente en el género humano la virtud. Pero, si en todas partes los hombres hubieran pensado como estos pocos, y llegado a ser como la naturaleza quiere que sean: irreprochables y sin culpas, amantes de la sabiduría, regocijados ante lo bello por la belleza misma y convencidos de que en ella [la belleza] reside el único bien, [...] [entonces] plenas de felicidad hubieran llegado a estar sus ciudades.¹⁴

No puede decirse que Pierre Hadot fuese un reaccionario filosófico. En efecto, no cree que sea posible regresar a una u otra escuela filosófica de la Antigüedad. Pero sí cree que no debe caer en el olvido la idea antigua de que uno puede cambiar su propia forma de vida y la comprensión que uno tiene del lugar que ocupa en el esquema general de las cosas y en la comunidad humana. Sin lugar a dudas, la filosofía exige el análisis de los argumentos y el empleo de técnicas lógicas, pero corre el peligro de olvidar que ambos, análisis y técnicas, estaban al servicio de esta idea y no otra.

He empezado por esta idea, la idea de que la filosofía (o *philosophia*) es una forma de vida y no una disciplina académica, porque tres de los filósofos que estudiaré en este breve libro —Franz Rosenzweig, Martin Buber y Emmanuel Levinas— son pensadores que representan en gran medida la tradición antigua sobre la que escribe Hadot. También creo —aunque quizá, a vuela pluma,

resulte menos obvio— que Ludwig Wittgenstein se mueve en la misma tesitura.

Ya he comentado que para Wittgenstein la religión, en su mejor versión, no era una *teoría*. Sabía bien que la religión a menudo trae consigo la creencia en milagros o en una vida después de la muerte, o ambas cosas. Pero incluso tales creencias, sostenía, no eran como las creencias científicas; para Wittgenstein, «sólo en el flujo de la vida tienen significado las palabras»,¹⁵ y el papel que dichas creencias cumplen en la vida del creyente es completamente distinto del que desempeñan las creencias empíricas. La idea de que la religión puede ser criticada o defendida apelando a la realidad científica le parecía equivocada. Estoy convencido de que Wittgenstein, al igual que Kierkegaard, habría considerado que la idea de «demostrar» la verdad de la religión judía, cristiana o musulmana, apelando a las «pruebas históricas», no podía ser sino la consecuencia de una profunda confusión, a saber: confundir la transformación interior de la vida del creyente —que Wittgenstein entendía como la verdadera función de la religión— con las metas y prácticas de las explicaciones y las predicciones científicas.¹⁶ Y creo también que podemos encontrar una actitud muy parecida cuando Rosenzweig se refiere a la revelación. Por ejemplo, en su gran carta abierta a Martin Buber titulada «Los constructores», Rosenzweig atribuye a Samson Raphael Hirsch (1808-1888), el gran fundador de la neo-ortodoxia en Alemania, la afirmación de que la entrega de la Torá en el Sinaí fue un he-

cho histórico.¹⁷ La respuesta de Rosenzweig reviste interés. No niega que los judíos tradicionales creyeran en este «hecho», pero cuestiona si a estos mismos judíos les interesaba la cuestión epistemológica «¿Por qué creer en el judaísmo?», y si justificaban su forma de vida invocando *una sola razón*. Escribe Rosenzweig:

Pero para los que vivían sin interrogantes, este fundamento legal era sólo uno entre otros, y no el más fuerte. Por supuesto que la Torá le fue dada a Moisés en el Sinaí, tanto por escrito como oralmente, ¿pero no había sido creada antes que el mundo, escrita con letras de un fuego sombrío sobre un fondo de fuego resplandeciente? [Rosenzweig alude aquí y en el resto del pasaje a ciertos relatos recogidos en el Talmud y la Misdrá.] Y el mundo, ¿no había sido creado para ella? Y el hijo de Adán, Set, ¿no había fundado ya la primera casa de estudios donde era enseñada? Y los patriarcas, ¿no se habían ya atendido a ella medio milenio antes del episodio del Sinaí? [...] No, el «únicamente» de la ortodoxia no puede hacer que nos alejemos con temor de la ley, así como el «únicamente» del liberalismo no podía [...] obstruirnos el acceso a la enseñanza. El judaísmo abarca esos «únicamente», pero no en tanto que «únicamente». No se puede despachar el problema de la ley *diciéndole sí o no* a la teoría pseudohistórica de su origen o a la pseudojurídica de su fuerza coercitiva, utilizadas por la ortodoxia de Hirsch para darle un esquema a su edificio, sólido pero estrecho y feo a pesar de su pompa. Del mismo modo, no puede darse por descartado el problema de la enseñanza [judía], diciéndo-

le sí o no a la teoría pseudológica de la unidad de Dios o a la pseudoética del amor al prójimo, con las cuales el liberalismo de Geiger¹⁸ pintó la fachada de la nueva casa –negocio y vivienda a la vez– de la judería emancipada. Pseudohistórico, pseudojurídico, pseudológico, pseudoético: pues un milagro no es historia, un pueblo no es un hecho jurídico, el martirio no constituye un problema de aritmética, y el amor no es un hecho social. Pero ley y enseñanza... el camino conduce tanto a la una como a la otra sólo cuando somos conscientes de que estamos en su comienzo y de que *cada paso debe ser dado por nosotros mismos*.¹⁹

En la misma vena, Rosenzweig escribió: «Es preciso que [la persona que ha logrado decir “nada judío me es ajeno”] se haya liberado de todas esas disparatadas pretensiones que le quiere imponer el judaísmo como un canon de ciertas y definidas “obligaciones judías” –ortodoxia vulgar–, o “tareas judías” –sionismo vulgar–, o aun (¡Dios nos libre!) “ideas judías” –liberalismo vulgar–». ²⁰ Pero en «Los constructores», así como en otros textos, Rosenzweig también se muestra en desacuerdo con la versión demasiado antinómica del judaísmo que postulaba Buber, no menos que con la versión demasiado rígida de Hirsch y aquella demasiado intelectual de Abraham Geiger. Así, en su obra más célebre, *La Estrella de la Redención*,²¹ Rosenzweig escribe: «La actualidad del milagro de la revelación es y sigue siendo su *contenido*; su historicidad, en cambio, es su fundamento y garantía». ²² La primera parte de esta frase formula un punto de acuerdo con la filosofía dialógica de un buen

amigo de Rosenzweig, Martin Buber; la segunda parte de la misma insiste en que las experiencias subjetivas de la actualidad deben revelar su significado y garantía en la historia, algo que Buber nunca dice.²³ El judaísmo ni debe reducirse a un conjunto caduco de prácticas, ni mucho menos a un elenco moderno de consignas o a una ideología; por otro lado, el judaísmo no es nada sin la continuidad histórica. Mientras que Buber en todo momento establece dicotomías, decantando el judaísmo y, de hecho, toda religión en elementos significativos que identifica, en primer lugar, con un momento a-conceptual y, en efecto, inconceptualizable de la relación dialógica con Dios —el célebre momento Yo-Tú—, y, en segundo lugar (tal y como veremos en el tercer capítulo), con los efectos transformativos de dicho momento en la vida posterior del individuo en el mundo del Ello, así como con elementos carentes de significado que identifica con los dogmas y las reglas, Rosenzweig, por su parte, insiste en la interdependencia. La *Gesetz* (Ley), dice Rosenzweig a Buber en «Los constructores», puede que careza de significado religioso, pero siempre encierra la posibilidad de convertirse en algo más que *Gesetz*, es decir, la posibilidad de convertirse en *Gebot* (mandamiento divino). A fin de cuentas, la educación judía, que Buber valora tanto como Rosenzweig, no gira alrededor de las experiencias Yo-Tú. Por el contrario, debemos atravesar la aridez de la letra, superar los prolegómenos, el estudio del hebreo y el arameo bíblicos y posbíblicos, la asimilación de los

hechos, y tantas otras cosas, y debemos hacerlo por todo lo que luego nos permitirán: el *aprendizaje* genuino que justifica la dificultad del trabajo que tuvimos que hacer en primer lugar. De modo parecido, y como consecuencia de la «inercia» a la que estamos sometidos, observar una *mitzvá* (una parte de la Ley judía) puede parecernos una simple legislación, simple *Gesetz*, pero a través de nuestro estudio y devoción, de la atención y la franqueza con que nos situamos ante lo divino, también puede convertirse en un mandamiento divino, en un *Gebot*. La Ley, por su esencial dualidad como *Gesetz-en potencia-Gebot*, no debe ser entendida como una cáscara vacía de significado que se ha cristalizado (u osificado) alrededor del corazón vivo del judaísmo, que es como Buber (en las mismas fechas en que Rosenzweig escribió «Los constructores») parecía verla.

ROSENZWEIG Y LA METAFÍSICA

Con frecuencia, quien intenta aproximarse a la obra de Rosenzweig comienza por su *opus magnum*, *La Estrella de la Redención*, aunque voy a aplazar la discusión de esta obra (o, mejor dicho, de una parte de la obra) al siguiente capítulo. En éste, me propongo discutir una obra mucho más accesible, un librito encantador que lleva el título de *El libro del sentido común sano y enfermo*.²⁴ A veces se tilda de existencialista la filosofía de Rosenzweig y a menudo se ha considerado que la «diana» de *El libro del*