

# EL LIBRO DE FRANZ ROSENZWEIG SOBRE *HEGEL Y EL ESTADO*

ROBERTO NAVARRETE  
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: El trabajo trata de rehabilitar la importancia de *Hegel und der Staat* (1920), de Franz Rosenzweig, tanto para la comprensión del sistema rosenzweiguiano de filosofía como para la investigación sobre Hegel. En primer lugar, se da cuenta y razón de la ocupación de Rosenzweig a lo largo de su vida con el pensamiento de Hegel y se expone la evolución de su propia valoración de su obra sobre la idea hegeliana de Estado. En segundo lugar, se presenta la recepción de *Hegel und der Staat* entre los estudiosos de Hegel, desde algunas de las primeras reseñas del libro hasta los años setenta del siglo pasado. De este modo, se muestra la importancia de la interpretación rosenzweiguiana de la filosofía política de Hegel para liberarlo tanto de sus interpretaciones nacionalistas como de la tesis de la acomodación al Estado prusiano. Finalmente, se explica la curiosa afinidad biográfica que Rosenzweig encontró entre sí mismo y Hegel, así como su sentido filosófico.

PALABRAS CLAVE: Rosenzweig; Hegel; *Hegel y el Estado*.

## *Franz Rosenzweig's Book on Hegel and the State*

ABSTRACT: This paper deals with the significance of Franz Rosenzweig's *Hegel und der Staat* (1920) both for understanding Rosenzweig's philosophical system and for the *Hegel-Forschung*. Firstly, I present a biographical approach to Rosenzweig's work on Hegel and the evolution of his own valuation of his book on Hegel's conception of the State. Secondly, I expose the reception of *Hegel und der Staat* among Hegel scholars from the publication of the book until the 1970s. In this way I show the importance of Rosenzweig's understanding of Hegel's political philosophy in order to free him from nationalistic interpretations as well as from the accommodation thesis regarding Prussian State. Lastly, I explain the biographical affinity which Rosenzweig found between Hegel and himself as well as its philosophical meaning.

KEY WORDS: Rosenzweig; Hegel; *Hegel and the State*.

## INTRODUCCIÓN

El análisis de la contribución de Franz Rosenzweig a la recepción del pensamiento de G. W. F. Hegel ofrece una clave decisiva a la hora de comprender con suficiente profundidad su «sistema de filosofía»<sup>1</sup>, es decir, *La estrella de la redención*. Considerada desde un punto de vista general, en efecto, la *Estrella* representa una suerte de transvaloración de las categorías del idealismo cuya consumación cabe

---

<sup>1</sup> Cf. ROSENZWEIG, F., «El nuevo pensamiento. Observaciones adicionales a La Estrella de la Redención», en: Id., *El nuevo pensamiento*, trad. de Á. E. Garrido Maturano, Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2005, pp. 11-51, aquí p. 15.

encontrar en la filosofía hegeliana. Desde esta perspectiva no cabe duda alguna de que la obra principal de Rosenzweig debe ser concebida como una propuesta filosófica «no hegeliana» e incluso «antihegeliana»<sup>2</sup>. En este sentido, el autor de la *Estrella* irrumpe en la historia de la filosofía como un sucesor del Friedrich Schelling tardío y del pensador danés Søren Kierkegaard. Categorizaciones tales como «antihegeliano», «schellinguiano» o «kierkegaardiano» pierden sin embargo su validez en el mismo momento en que una filosofía tan compleja y polifacética como el nuevo pensamiento de Rosenzweig es tomada en consideración con mayor detalle. Una interpretación de la *Estrella*, por tanto, más matizada, no puede dejar de lado el hecho de que ciertos elementos de esta extraordinaria aportación al pensamiento judío alemán poseen una raigambre hegeliana, en especial cuando por «Hegel» no se entiende «el Hegel histórico», sino un Hegel también matizado, es decir, cuando se presta atención tanto al devenir intelectual de Hegel como al del propio Rosenzweig. Éste no es sólo el autor de la *Estrella*, sino también de *Hegel y el Estado*, del mismo modo que aquel no es sólo el autor de la *Enciclopedia*, sino también de los llamados «escritos teológicos» de sus años en Tübinga, Berna y Fráncfort del Meno. Vistas así las cosas, ciertos aspectos del «antihegeliano» sistema de Rosenzweig, como ya se ha mencionado, muestran tener un carácter «hegeliano» en principio inesperado<sup>3</sup>.

El tratado teológico-político en que consiste el tercer libro de *La estrella de la redención*, al menos en parte, es precisamente de cuño hegeliano. Como mostró Stéphane Mosès, el epígrafe titulado «Política mesiánica»<sup>4</sup> constituye una suerte de reformulación de los párrafos sobre el Estado, la guerra y la historia universal con los que Hegel cerró sus *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*<sup>5</sup>. Sin embargo,

<sup>2</sup> Es el propio Rosenzweig quien emplea estas dos expresiones, a saber, *Unhegel* y *Antihegel*, para referirse a los dos primeros libros de la *Estrella*. Véanse sendas cartas a Margrit Rosenstock fechadas los días 12 y 13 de febrero de 1921, en: ROSENZWEIG, F., *Die «Gritli» Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy [GB]*, ed. de I. Rühle y R. Mayer, Bilam, Tübinga 2002, pp. 729-733, aquí p. 732.

<sup>3</sup> Debe subrayarse, en todo caso, que se trata aquí sólo de algunos aspectos de la *Estrella*, es decir, no de la obra en su totalidad o, lo que es lo mismo, no del sistema filosófico de Rosenzweig como tal. La importancia de Kierkegaard y ante todo del Schelling tardío para la configuración del nuevo pensamiento, cuya cristalización representa la *Estrella*, no puede ser puesta en entredicho sin poner en cuestión al mismo tiempo la naturaleza filosófica fundamental de la obra. La confrontación de Rosenzweig con Hegel tiene lugar, de hecho, en dos planos: mientras que el libro sobre Hegel constituye una confrontación con las implicaciones políticas y filosófico-históricas del sistema hegeliano, la *Estrella* ofrece una crítica fundamental del idealismo que toma como punto de partida la filosofía schellinguiana de la revelación. Cf. SCHMIED-KOWARZIK, W., *Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenberg, Cohen und Buber*, Karl Alber, München 2006.

<sup>4</sup> Cf. ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención [EdR]*, ed. de M. García-Baró, Sígueme, Salamanca 2021, pp. 365 ss.

<sup>5</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, ed. de J. Abellán, Tecnos, Madrid 2017, pp. 321-349. De Mosès debe consultarse: «Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs», en: SCHMIED-KOWARZIK, W. (ed.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929): Internationaler Kongreß Kassel 1986, 2. Band. Das neue Denken und seine Dimensionen*, Karl Alber, Freiburg 1998, pp. 855-876; «Hegel beim Wort genommen. Geschichtskritik bei Franz Rosenzweig», en: FUCHS, G. y HENRIX, H. H. (eds.), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Knecht, Frankfurt a. M. 1987, pp. 67-89; y *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Bayard, Paris 2003<sup>2</sup> (1982<sup>1</sup>), pp. 25 ss. Cf. asimismo

también la forma judía de la existencia tal como la describe Rosenzweig en la *Estrella* tiene su origen en Hegel, a saber, en sus ensayos de juventud sobre la positividad de la religión cristiana y, en particular, sobre la historia y el destino de Jesús<sup>6</sup>. Dicho con mayor exactitud: el judaísmo metahistórico y metapolítico rosenzweiguiano es, en lo esencial, el resultado de la atribución al judaísmo del contenido de la representación hegeliana de la relación de Jesús con el mundo, es decir, de su separación respecto de las relaciones mundanas, así como de las consecuencias, esto es, del destino de esta (no-)relación<sup>7</sup>. Si Leo Strauss reprochó a Rosenzweig haber llevado a cabo una cristianización del judaísmo<sup>8</sup>, en realidad lo que ocurre más bien es que el autor de la *Estrella* «hegelianizó» el judaísmo a través de la imagen hegeliana de Jesús.

En la primera parte del presente trabajo se analizará esta raigambre hegeliana del tratado teológico-político de Franz Rosenzweig en un nivel biográfico. En este sentido, se propone dar una respuesta a las siguientes preguntas: ¿qué significado tuvo *Hegel y el Estado* para el desarrollo intelectual y personal de Rosenzweig? ¿Se trata, como sugiere la única biografía de Rosenzweig de la que se dispone<sup>9</sup>, de un trabajo académico del cual puede prescindirse a la hora de exponer la vida del autor de la *Estrella*? ¿Es de veras éste, como él mismo afirmó, «de un calibre distinto al autor de *Hegel y el Estado*»<sup>10</sup>? ¿No ocurre más bien que esta representación que Rosenzweig se hizo de sí mismo, como la biografía que se apoya en ella, constituye una narración que enturbia la comprensión del objeto de las investigaciones sobre el pensador de Kassel? Nos ocuparemos aquí, por tanto, del Rosenzweig anterior al Rosenzweig que ha pasado a la historia del pensamiento, del mismo modo que Rosenzweig, a partir de Dilthey<sup>11</sup>, se ocupó de la vida anterior al Hegel histórico, es decir, anterior al Hegel de Karl Rosenkranz y Rudolf Haym<sup>12</sup>. A partir de este

VILLACAÑAS, J. L., «Hegel y Rosenzweig. Apuntes sobre la crisis de Weimar», en: GABILONDO, A., GÓMEZ RAMOS, A., LANCEROS, P., PÉREZ DE TUDELA, J. (eds.), *La herida del concepto. Estudios en homenaje a Félix Duque*, UAM Ediciones, Madrid 2016, pp. 383-404.

<sup>6</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., «La positividad de la religión cristiana» y «Jesús y su destino», en: *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, ed. de J. M. Ripalda, FCE, Madrid 2014, pp. 163-246 y 363-460.

<sup>7</sup> Cf. GORDON, P. E., «Hegel's Fate: The Emergence of Finitude in Rosenzweig's Hegel and the State», en su libro: *Rosenzweig and Heidegger. Between Judaism and German Philosophy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2003, pp. 82-118.

<sup>8</sup> Así ocurre en el Prólogo a la edición inglesa de su obra *Die Religionskritik Spinozas* (1930), que Strauss, por lo demás, dedicó a la memoria de Rosenzweig. Cf. STRAUSS, L., «Preface to the English Translation», en: *Spinoza's Critique of Religion*, trad. de E. M. Sinclair, Schocken, New York 1965, p. 13.

<sup>9</sup> A saber, la de GLATZER, N. N., *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1953.

<sup>10</sup> Carta de Rosenzweig a Friedrich Meinecke, con fecha de 30 de agosto de 1920, en: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (I): Briefe und Tagebücher. 2. Band (1918-1929)* [GS I 2], ed. de R. Rosenzweig y Edith Rosenzweig-Scheinmann, con la colaboración de Bernhard Casper, Nijhoff, Den Haag 1979, p. 680.

<sup>11</sup> Cf. DILTHEY, W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1905. Sobre la relación entre Hegel y el Estado y esta biografía de Dilthey sobre el joven Hegel, cf. SIMON, J. B., *Franz Rosenzweig's Hegel and the State: Biography, History and Tragedy*, University of Oregon, Oregon 2014, pp. 32 ss.

<sup>12</sup> Cf. ROSENKRANZ, K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, mit einer Nachbemerkung zum Nachdruck 1977 von Otto Pöggeler*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977<sup>2</sup> (Berlin 1844<sup>1</sup>), así como HAYM, R., *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*, Gärtner, Berlin 1857.

esbozo acerca del significado de la confrontación de Rosenzweig con Hegel en la biografía del primero, presentaré algunas consideraciones acerca de la recepción de *Hegel y el Estado*, obra que vuelve a estar de actualidad como consecuencia de su relativamente reciente redición en alemán<sup>13</sup>.

### 1. *HEGEL Y EL ESTADO EN LA TRAYECTORIA VITAL DE ROSENZWEIG*

El 2 abril de 1924, Rosenzweig escribía a su madre: «Gracias a la *Estrella*, también el *Hegel* obtendrá un poco de inmortalidad, al menos a través de los biógrafos»<sup>14</sup>. Esta afirmación, sin embargo, fue por completo contradicha en la biografía del pensador de Kassel antes mencionada, obra de su discípulo Nahum Norbert Glatzer que vio la luz a mediados de los años cincuenta. En ella tienen su origen en buena medida las interpretaciones teológicas o, en el mejor de los casos, filosófico-religiosas de la *Estrella*, es decir, sus interpretaciones tradicionales. No obstante, esta obra sobre la vida y el pensamiento del autor de la *Estrella* representa más bien una hagiografía que una biografía en sentido estricto. En especial como consecuencia de la exposición de su retorno al judaísmo en 1913, interpretado como una conversión, Rosenzweig se convirtió para la investigación posterior en una suerte de versión judía, aunque invertida, de Pablo de Tarso o de Agustín de Hipona<sup>15</sup>. Sin embargo, en los últimos tiempos el relato de Glatzer se ha visto expuesto a una crítica tan radical como bien fundamentada. Benjamin Pollock ha refutado que la decisión de Rosenzweig, expresada por él mismo con las palabras «seguiré siendo judío»<sup>16</sup>, tuviese que ver con su participación en los servicios de Yom Kippur de 1913, así como con su negación del relativismo. Por el contrario, ha demostrado que estuvo relacionada más bien con la afirmación, de carácter anti-marcionita, de la existencia de una relación entre el mundo y la redención. Es característico de la empresa de Glatzer, en efecto, la casi completa desatención a los aspectos mundanos de la trayectoria vital e intelectual de Rosenzweig. Así, tanto su

<sup>13</sup> Cf. ROSENZWEIG, F., *Hegel und der Staat* [HuS], Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010. De especial interés para el presente trabajo es el Epílogo de Axel Honneth (*ibid.*, pp. 556 ss.), publicado con posterioridad en una versión ligeramente distinta como: «Das ambivalente Erbe Hegels. Franz Rosenzweig zu Beginn des Jahrhunderts», en: *Vivisektionen eines Zeitalters. Porträts zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2014, pp. 11-46. A pesar de que cabe matizar o completar algunas afirmaciones de Honneth, su contribución es sin lugar a dudas la mejor introducción de la que hasta hoy se dispone respecto de la historia efectual de *Hegel y el Estado*. Se debe sin duda atribuir a Honneth el mérito de haber reivindicado la importancia del *Hegelbuch* de Rosenzweig para la investigación actual, rescatándolo así del olvido en que había quedado sumido.

<sup>14</sup> *GSI* 2, 953.

<sup>15</sup> Cf. POLLOCK, B., «On the Road to Marcionism: Franz Rosenzweig's Early Theology», en: *The Jewish Quarterly Review* 102.2 (2012), pp. 224-255, así como *Id.*, *Franz Rosenzweig's Conversions. World Denial and World Redemption*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2014.

<sup>16</sup> Carta de Rosenzweig a Rudolf Ehrenberg, con fecha de 31 de octubre de 1913, en: ROSENZWEIG, F., y ROSENSTOCK, E., *Cartas sobre judaísmo y cristianismo* [Cartas], ed. de R. Navarrete, Sígueme, Salamanca 2017, pp. 17-23, aquí p. 17.

libro sobre Hegel como sus «escritos políticos de juventud»<sup>17</sup> resultan ignorados, de tal manera que la producción intelectual de Rosenzweig aparece en último término partida en dos, como si el filósofo judío de la *Estrella* nada hubiese tenido que ver con el historiador alemán que, durante cerca de seis años, entre 1908 y 1914, había estado dedicado al estudio de la génesis y el desarrollo de la idea hegeliana de Estado.

El propio Rosenzweig, en todo caso, justificó o al menos facilitó una interpretación tal de su obra, por ejemplo, en la medida en que en el Prólogo al *Hegel*, redactado en 1919, afirmó que para entonces «no hubiese escrito ya»<sup>18</sup> ese libro. En este sentido debe mencionarse también que, tras la aparición del *Hegelbuch*, su autor no publicó ninguno de sus escritos políticos<sup>19</sup>. Lo mismo ocurre, por último, si atendemos a la edición de sus cartas aparecida en 1935, en las que Rosenzweig —de nuevo en 1919— escribe, acerca del *Hegel*, que el libro ha quedado por completo tras de él<sup>20</sup>. No cabe duda de que Rosenzweig tuvo serios problemas a la hora de identificarse con el autor de *Hegel y el Estado*, así como de los *Escritos sobre la guerra*. Ahora bien, debe añadirse de inmediato que esto no obedeció tanto a razones de índole personal cuanto a motivos históricos. Es la historia y no la judaización personal de Rosenzweig lo que provocó el distanciamiento de este tanto respecto de Hegel como respecto de sus estudios de naturaleza histórico-política. *Hegel y el Estado*, como indicó su propio autor, era «un testimonio del espíritu de los años previos a la guerra, pero no del “espíritu” de 1919»<sup>21</sup>. Lo que quedó a las espaldas de Rosenzweig, entonces, no fue el libro como tal, sino más bien la Alemania de Bismarck y sus sucesores. Justo mediante este reconocimiento del significado de la historia, sin embargo, Rosenzweig no está pensado de modo no-hegeliano ni anti-hegeliano. Por el contrario, el autor de la *Estrella* está estableciendo una sorprendente analogía de carácter biográfico entre Hegel y sí mismo. «Poco a poco», escribe Rosenzweig en 1917, «experimento el destino de Hegel con sus “escritos políticos de juventud”»<sup>22</sup>.

Incluso aun cuando se admitiera que Rosenzweig no podía identificarse ya con su libro sobre Hegel, por tanto, debe constatar que sí se identifica con el propio filósofo suabo, y por cierto no sólo en lo que se refiere a los escritos políticos de juventud. Antes de examinar este paralelismo personal o biográfico, es importante sin embargo sacar a la luz cuál fue la verdadera opinión que Rosenzweig tuvo de su

<sup>17</sup> GSI 2, 1117. En concreto, con esta expresión Rosenzweig se refiere a una serie de once textos por él redactados en 1917, ahora disponibles en castellano bajo el título *Escritos sobre la guerra*, ed. de R. Navarrete, Sígueme, Salamanca, 2015.

<sup>18</sup> HuS, 18.

<sup>19</sup> Tampoco en la primera edición de los *Kleinere Schriften: Zweistromland: Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Philo, Berlin, 1926. Sólo en la segunda edición, aparecida ya de manera póstuma y a cargo de su mujer, fueron editados «*Vox Dei*», «*Realpolitik*» y «*Die Sachverständigen*». Cf. ROSENZWEIG, F., *Kleinere Schriften*, ed. de E. Rosenzweig, Schocken, Berlin 1937, pp. 400 ss.

<sup>20</sup> Véase la carta de Franz Rosenzweig a Gertrud Oppenheim, con fecha de 4 de mayo de 1919, en: GSI, 2, 628.

<sup>21</sup> HuS, 18.

<sup>22</sup> Carta de Rosenzweig a sus padres, con fecha de 6 de febrero de 1917, en: ROSENZWEIG, F., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (I): Briefe und Tagebücher. 1. Band (1900-1918)* [GS I 1], ed. de R. Rosenzweig y Edith Rosenzweig-Scheinmann, con la colaboración de Bernhard Casper, Nijhoff, Den Haag 1979, p. 346.

*Hegel*, de tal manera que se pueda juzgar hasta qué punto la exposición de Glatzer, como la decisión de excluir *Hegel und der Staat* de los *Gesammelte Schriften* de Rosenzweig, hacen justicia a su autor. A tal fin se requiere, en primer lugar, un análisis del desarrollo del trabajo de Rosenzweig sobre Hegel desde su época de estudiante hasta, al menos, la publicación de *Hegel y el Estado*.

### 1.1. *La época de Friburgo y el doctorado con Friedrich Meinecke*

En el momento en que, a la temprana edad de cuarenta y dos años, le alcanzó la muerte, Rosenzweig había dedicado casi un cuarto de su vida al estudio de Hegel. En una carta de 1921 a Margrit Rosenstock, escribía que hacía ya quince años que había leído la *Ciencia de la Lógica*<sup>23</sup>. Es posible que Rosenzweig exagerase aquí, puesto que lo más probable es que su dedicación a Hegel comenzara a finales de 1907, coincidiendo con su asistencia a un curso de Georg Simmel titulado *Philosophie von Fichte bis Nietzsche*<sup>24</sup>. En todo caso, no disponemos de indicios de un trabajo intensivo de Rosenzweig sobre Hegel hasta mayo de 1908, momento en que estudiaba ya historia y filosofía en la Universidad de Friburgo<sup>25</sup>. Es el propio autor de *Hegel y el Estado* quien nos informa de esto, así como Theodor Heuss, primer presidente de la República Federal de Alemania, en una hermosa carta a Martin Buber con ocasión de su octogésimo cumpleaños, en la cual Heuss se refiere a un encuentro con Rosenzweig en Florencia:

Permítame mencionar el nombre de Franz Rosenzweig. Dado que ambos dieron a las Sagradas Escrituras un nuevo cuerpo lingüístico en alemán, ha crecido usted en mi memoria junto con el joven amigo. Aunque sospecho que lo conocí antes que a usted, en unos días inolvidables en Florencia, en la primavera de 1909 [...]. Entonces, Rosenzweig ya estaba por completo consagrado al profeta alemán, mi paisano Hegel, al que con posterioridad dedicó una obra monumental, antes de dirigirse al destierro de la promesa judía.<sup>26</sup>

Acerca de esta temprana dedicación al estudio de Hegel nos informan asimismo dos ponencias, no datadas, de su época universitaria, conservadas en el Archivo del Instituto Leo Baeck de New York: una sobre la introducción a las lecciones de Hegel sobre la filosofía de la historia universal y otra, que más tarde se convertiría en un capítulo de *Hegel y el Estado*, consagrada a la crítica hegeliana de la Constitución de Alemania<sup>27</sup>. De esta misma estación vital de Rosenzweig tenemos noticia acerca

<sup>23</sup> Véase la carta de F. Rosenzweig a Margrit Rosenstock, con fecha de 26 de julio de 1921, en: *GB*, 753.

<sup>24</sup> Cf. *GSI* 1, 337 ss., así como HERZFELD, W. D., *Franz Rosenzweigs Jugendschriften (1907-1914). Philosophie: Teil I – Kant*, Kovač, Hamburg 2015, p. 18.

<sup>25</sup> Los ciclos académicos de Rosenzweig pueden ser consultados en el citado libro de Herzfeld: *ibid.*, pp. 169-171.

<sup>26</sup> HEUSS, Th., *An und über Juden: aus Schriften und Reden (1906-1963)*, Econ, Düsseldorf-Wien 1964, pp. 168 s., así como p. 173. La cita procede de una anotación de los editores de *GSI* acerca de una carta de Rosenzweig, fechada el 20 de febrero de 1909, en la que el joven estudiante informa a sus padres sobre una ponencia que había presentado en un seminario dirigido por Heinrich Rickert. Cf. *GSI* 1, 90.

<sup>27</sup> Cf. The Franz Rosenzweig Collection; AR 3001; Box 1; Folders 23-25; Leo Baeck Institute at the Center for Jewish History, New York [LBI New York].

de su participación en un congreso para jóvenes historiadores y filósofos, celebrado el 9 de enero de 1910 en la ciudad de Baden-Baden y organizado por el propio Rosenzweig, junto con Hans Ehrenberg.

Tras esta conferencia, Hegel vuelve a aparecer en el diario de Rosenzweig el 31 de julio de 1910. La entrada, como la del 3 de agosto de ese mismo año, nos da a conocer que por entonces Rosenzweig ya había comenzado a familiarizarse con la *Hegels Jugendgeschichte* de Dilthey, así como con la edición de los escritos de juventud de Hegel preparada por Nohl<sup>28</sup>. Las palabras de Rosenzweig sobre el libro de Dilthey son no en vano de gran interés, toda vez que anticipan ya lo que será el tema de los seis primeros apartados de *Hegel y el Estado*, de notable importancia para el presente trabajo. «El tratamiento que, como muestra Dilthey a partir de los escritos políticos, Hegel da a la actualidad política», anota Rosenzweig, «y al individuo inmerso en ella, se corresponde desde un punto de vista temporal y sobre todo temático con “El espíritu del cristianismo”»<sup>29</sup>. Rosenzweig, por tanto, había comenzado ya a trabajar en la tesis con la que se doctoró dos años después<sup>30</sup>. No obstante, confiesa en septiembre de ese año que «todavía no había escrito una sola línea sobre los escritos teológicos de juventud [de Hegel]»<sup>31</sup>. A pesar de todo, resulta obvio que Rosenzweig había leído los escritos tempranos de Hegel sobre la cuestión religiosa cuando, en la carta recién citada, escribe: «Hay mucho meta-religioso en todas estas cuestiones sobre el origen del mal, sobre Dios y sobre la historia. Lo religioso mismo es siempre religión positiva, comienza con el *factum*, no con el origen y la esencia del *factum*»<sup>32</sup>.

Esta carta es en verdad fundamental para comprender el desarrollo espiritual de Rosenzweig. No sólo da muestra de la importancia que para él tuvo el joven Hegel, sino que también arroja luz sobre su posición respecto de la religión y, en particular, sobre la religión de Hegel o, dicho con mayor exactitud, del Hegel histórico o sistemático. Pues más abajo, casi al final de esta misiva, Rosenzweig explica el modo en que comprende por entonces el concepto de religión por oposición a la concepción de la historia como teodicea, es decir, como «justificación de Dios»<sup>33</sup>, expuesta por Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* y que, según la interpretación de Rosenzweig, subyace a la «metafísica de la historia» propia del sistema hegeliano. Detengámonos, por tanto, en estas importantes ideas del joven Rosenzweig:

Vemos a Dios en cada acontecimiento ético, pero no en el todo realizado, en la historia —porque para ello necesitaríamos un Dios, que la historia fuese divina, que toda acción que ocurra en esta palangana fuese, sin más, divina, que estuviese justificada. No, toda acción se convierte en pecaminosa en el momento en que entra en la historia (el autor del crimen no quiere lo ocurrido) y por ello Dios

<sup>28</sup> Cf. *GSI* 1, 104.

<sup>29</sup> *GSI* 1, 103.

<sup>30</sup> Sin embargo, no recibió el título de la Universidad de Friburgo hasta 1917. Cf. «PhD DEGREE», 1917, The Franz Rosenzweig Collection; AR 3001; Box ROS1; LBI New York.

<sup>31</sup> Carta de Rosenzweig a Hans Ehrenberg, con fecha de 26 de septiembre de 1910, en: *GSI*, 1, 111-113, aquí 111.

<sup>32</sup> *Idem*.

<sup>33</sup> HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos, Alianza, Madrid 1980, p. 56.

debe redimir al hombre, no a través de la historia, sino, en realidad —no hay otra alternativa—, como «Dios de la religión». Para Hegel la historia era divina, «teodicea» [...] Para nosotros, la religión es la «única y verdadera teodicea». —La lucha contra la historia en el sentido del siglo XIX es para nosotros, por ello, al mismo tiempo, lucha por la religión en el sentido del siglo XX.<sup>34</sup>

La lectura de esta carta suscita de inmediato la pregunta de cómo es posible comprender el retorno de Rosenzweig al judaísmo como una conversión del relativismo a la religión, es decir, a la revelación, siendo el caso que Rosenzweig, ya en 1910, se entendía a sí mismo como alguien que luchaba *por la religión*. A la vista de esta afirmación, puede ya refutarse la interpretación tradicional de la judaización del autor de *La Estrella*. El efecto de la «conversación nocturna de Leipzig», en 1913, entre Rosenzweig y Eugen Rosenstock, que representa el punto de partida de dicha judaización, debe entenderse como una conversión desde el marcionismo, que establece una separación radical entre mundo-creación y revelación-redención, a una comprensión de la creación como sede de la revelación y de la redención, es decir, de un dicitismo marcionita a un auténtico monoteísmo<sup>35</sup>. Este lo encontró Rosenzweig, en un primer momento, en el cristianismo, en la medida en que, en primera instancia, Rosenzweig fue incapaz de encontrar un lugar, un papel para el judaísmo en la ruta creación-revelación-redención, la cual constituirá con posterioridad el núcleo de *La estrella de la redención*, es decir, su segundo libro. Sólo una vez transcurrieron algunos meses Rosenzweig estuvo en condiciones de dar al judaísmo aquella función redentora que tras la conversación con Rosenstock atribuyó en exclusiva al cristianismo<sup>36</sup>.

### 1.2. *El proyecto de habilitación tras la conversación nocturna de Leipzig*

Esta crisis existencial, que más tarde ofrecerá el telón de fondo de las *Cartas sobre judaísmo y cristianismo* de Rosenzweig y Rosenstock, tuvo lugar algunos meses luego de que el primero depositara su tesis doctoral, a saber, la primera parte del posterior libro sobre Hegel, titulada entonces por su autor *Die Entstehung der Hegelschen Staatsansicht, ein Beitrag zu seiner Lebensgeschichte* (*El surgimiento de la visión hegeliana del Estado, una contribución a su historia vital*). El doctorado, sin embargo, no representó el final de la dedicación de Rosenzweig al estudio de Hegel, sino más bien un punto de partida para continuar su investigación sobre el desarrollo de la noción hegeliana de Estado. No es casualidad, sin ir más lejos, que la conversación con Rosenstock tuviese lugar en Leipzig, donde Rosenzweig asistía a las lecciones sobre historia del derecho que impartía su amigo. Con la vista puesta en la habilitación y en la posibilidad de obtener un puesto en la universidad, Rosenzweig prosiguió su trabajo sobre Hegel y, en concreto, sobre la filosofía hegeliana del

<sup>34</sup> GSI 1, 112-113.

<sup>35</sup> Sobre esta conversación y la consiguiente conversión de Rosenzweig, deben consultarse los trabajos de Pollock ya referidos con anterioridad. Cf. asimismo NAVARRETE, R., «Rosenzweig *adversus* Marción», en: *Cartas*, pp. 155-185.

<sup>36</sup> Cf. ROSENZWEIG, F., «Seguiré siendo judío». Carta de Franz Rosenzweig a Rudolf Ehrenberg, en: *Cartas*, pp. 17-23.



derecho<sup>37</sup>. Puesto que la primera mención de Rosenzweig a Hermann Cohen de la que tenemos constancia data del 8 de febrero de 1914, cabe incluso suponer, al contrario de lo que suele mantenerse, que la razón por la que Rosenzweig se mudó a Berlín durante el otoño de 1913 seguía siendo la preparación de su libro sobre Hegel, en particular la consulta de los manuscritos del filósofo suabo conservados en la Biblioteca Real<sup>38</sup>. En abril de 1914, vuelve a hacerse patente en sus cartas y en las entradas de su diario que Rosenzweig estaba decidido a lograr la habilitación. Descubrió entonces *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*<sup>39</sup> y se dedicó a la edición de este manuscrito, publicado por primera vez en 1917, así como, al mismo tiempo y con notable intensidad, a la elaboración del *Hegelbuch*. A principios de verano, el libro, cuya primera versión hizo llegar a Hans Ehrenberg, estaba en lo esencial escrito<sup>40</sup>. La guerra mundial estalló tan solo un mes más tarde.

La participación de Rosenzweig en el conflicto bélico no supuso en ningún caso una interrupción de su trabajo intelectual. Ya en 1915, Rosenzweig escribe una reseña crítica de *Germanidad y judaísmo* de Hermann Cohen, a cuya publicación renunció por respeto a su maestro en el estudio de las fuentes del judaísmo<sup>41</sup>. Junto con «Teología atea», la recensión del libro de Cohen es quizá el primer testimonio del nuevo pensamiento que cristalizará más tarde en *La estrella de la redención*<sup>42</sup>. Como muestra su intercambio epistolar de 1916 con Eugen Rosenstock, Rosenzweig había comenzado ya, acaso de manera inconsciente, a trabajar en su libro, aunque la carta en cuyo desarrollo consistió, a saber, la así llamada «célula originaria» de la *Estrella*, data del 18 de noviembre de 1917<sup>43</sup>. El libro que por

<sup>37</sup> Véase la carta de Franz Rosenzweig a Hans Ehrenberg, fechada a mediados de julio de 1913, en: *GSI* 1, 125-126.

<sup>38</sup> Cf. *GSI* 1, 148-150, aquí 149.

<sup>39</sup> Si bien no en verano de 1914, como se indica en el tercer volumen de los *Gesammelte Schriften*, puesto que Rosenzweig se refiere por primera vez al manuscrito el 26 de mayo. Cf. *GSI* 1, 154, así como ROSENZWEIG, F., «El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán», en: *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*, trad. de I. Ortega, Encuentro, Madrid 2014, pp. 23-74, y, por último, la nota del editor en: Id., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken [GSIII]*, ed. de R. Mayer y A. Mayer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984, p. 843.

<sup>40</sup> Véase la descripción que Rosenzweig da de su libro en su carta a Hans Ehrenberg de comienzos del verano de 1914, así como la carta a sus padres con fecha de 13 de mayo de 1917, en: *GSI* 1, 159-161, 407. Rosenzweig, sin embargo, comunica a Hans Ehrenberg el 29 de mayo y el 2 de agosto de 1917 que en julio de 1915 todavía estaba pergeñando las últimas páginas. Cf. *GSI* 1, 411, 430. Por lo demás, no es casual que Rosenzweig enviara la primera versión de su libro a Hans Ehrenberg: su confrontación con Hegel estuvo siempre acompañada de sus discusiones con Ehrenberg, cuyo contenido no podemos tratar aquí con la profundidad que merecería.

<sup>41</sup> Cf. COHEN, H., «Germanidad y judaísmo», en: *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, trad. de M. G. Burello, Lilmod, Buenos Aires 2010, pp. 201-260, así como ROSENZWEIG, F., «“Germanidad y judaísmo”», trad. de R. Navarrete, en: BARRIENTOS, J. D., ROSALES, D., y VIÑAS, Á., *La filosofía y el Bien. Agradecimientos a Miguel García-Baró*, Ápeiron, Madrid 2018, pp. 229-238. Acerca de la renuncia a la publicación de este texto, que Rosenzweig quiso enviar a Buber para la revista *Der Jude*, véase su carta a Gertrud Oppenheim con fecha de 1 de octubre de 1917, en: *GSI*, 2, 456-459, aquí 456.

<sup>42</sup> Cf. ROSENZWEIG, F., «Teología atea», en: *El país de los dos ríos, op. cit.*, pp. 323-337. El ensayo no vio la luz como consecuencia de su confrontación con Buber, que había ofrecido a Rosenzweig escribir un trabajo para el segundo anuario *Vom Judentum*.

<sup>43</sup> Cf. ROSENZWEIG, F., «“Célula originaria” de *La estrella de la redención*. Carta a Rudolf Ehrenberg del 18-XI-1917», en: *El nuevo pensamiento*, trad. de I. Reguera, Visor, Madrid 1989, pp. 19-42.

entonces Rosenzweig tenía previsto era por tanto, en exclusiva, *Hegel y el Estado*. Sin embargo, niega tener interés personal o existencial alguno en Hegel y afirma verse movido por la mera voluntad de escribir un libro<sup>44</sup>. No hay duda de que el proceso de distanciamiento de Rosenzweig respecto del *Hegel* había comenzado ya, si bien alcanzará su punto álgido tras la «dimisión» del Canciller Theobald von Bethmann-Hollweg y el posterior final de la guerra. No obstante, permanece el proyecto de publicar el libro —acaso no tanto *su* libro— sobre Hegel. La única razón por la cual Rosenzweig no comenzó entonces la preparación del manuscrito definitivo de *Hegel y el Estado* reside en la propia guerra, a saber, en el hecho de que le hubiese costado aún cerca de dos meses, dice a Rosenstock el 8 de junio de 1916, así como que hubiese necesitado estar en Berlín para hacer las correcciones pertinentes<sup>45</sup>.

En una importante carta a Rosenstock fechada el 5 septiembre de ese mismo año, Rosenzweig califica su filosofar, es decir, el nuevo pensamiento, que ya tenía en su cabeza, de «*post Hegel mortuum*»<sup>46</sup>. Esto no debe entenderse, empero, en un sentido antihegeliano, ni siquiera tampoco como una peculiaridad propia sólo del *Neues Denken* rosenzweiguiano, sino como una caracterización aplicable a la totalidad de una época que, según Rosenzweig, debía entenderse como post-filosófica. Tres meses antes, en una carta a la que ya nos hemos referido aquí, Rosenzweig había escrito a Rosenstock lo siguiente: «Ya no hay colegas de los de 1800, no puede haberlos y no está permitido que los haya. Hegel decía la verdad cuando afirmó (de manera implícita) lo que sabía (de manera explícita): que él era el final de la filosofía»<sup>47</sup>. De acuerdo con Rosenzweig, el rasgo distintivo del nuevo pensamiento consistía más bien en su tratamiento del tiempo: «Lo “calendárico” es la forma de este filosofar»<sup>48</sup>. Esto diferencia el pensamiento rosenzweiguiano del Hegel histórico, es decir, del idealismo, en la medida en que, en aquel, «el calendario puro se sitúa allí donde los idealistas ubican la lógica»<sup>49</sup>. Sin embargo, Rosenzweig añade de inmediato que lo calendárico es justo «lo que Hegel hizo, en origen, con la *Fenomenología*: la presentación del método en todos sus aspectos, *in statu nascendi*, a partir de la vivencia»<sup>50</sup>. En 1916, por tanto, Rosenzweig concibe el nuevo pensamiento como fenomenológico en el sentido que él mismo atribuía a Hegel.

El problema, por entonces, no era todavía para Rosenzweig —si es que alguna vez lo fue— el propio Hegel. Todavía en septiembre de 1917, Rosenzweig se entiende a sí mismo, y a su maestro Cohen, como «hegeliano»<sup>51</sup>. El Hegel, sin embargo, con el que Rosenzweig no podía identificarse, era el Hegel del sistema como arquitectura «en la que las piedras componen el edificio y están ahí por mor del edificio (y sólo

<sup>44</sup> Véase la carta de Rosenzweig a Eugen Rosenstock, con fecha de 3 de junio de 1916, en: *GSI* 1, 198-200, aquí 199.

<sup>45</sup> Cf. *Cartas*, 31-34, aquí 32.

<sup>46</sup> *Cartas*, 49-52, aquí 49.

<sup>47</sup> *Cartas*, 33-34.

<sup>48</sup> *Cartas*, 49.

<sup>49</sup> *Cartas*, 49-50.

<sup>50</sup> *Cartas*, 50.

<sup>51</sup> Carta de Franz Rosenzweig a sus padres, con fecha de 20 de septiembre de 1917, en: *GSI* 1, 442-446, aquí 445.

por esta razón)»<sup>52</sup>. El nuevo pensamiento es también sistemático, pero en el sentido, «moderno» según Rosenzweig, «de que cada individualidad posee el impulso y la voluntad de entrar en relación con todas las demás»<sup>53</sup>. La diferencia, por tanto, radica en que el sistema del nuevo pensamiento tiene un carácter relacional, mientras que el de la vieja filosofía estaba construido de modo arquitectónico. No obstante, quien caracterice *Hegel y el Estado* como ejemplo de viejo pensamiento encontrará sorprendente que Rosenzweig, en diciembre de 1917, es decir, cuando estaba ya inmerso en la redacción de la *Estrella*, describa su «viejo» libro como una muestra del modo relacional de plantear los problemas, es decir, de la nueva forma de pensar *post Hegel mortuum*:

En el sistema hegeliano cada posición individual está anclada sólo en el todo [...]. El error fundamental —«dicho entre nosotros»— de mi libro sobre Hegel es que por entonces no había visto esto y, en consecuencia, en que travestí el sistema hegeliano, de manera involuntaria, como uno de carácter moderno, en la medida en que no dejé de preguntar del mismo modo: Estado y..., Estado y... (Estado y economía, Estado e Iglesia, Estado e individuo, Estado y Estados, Estado e historia, Estado y pueblo, Estado y cultura, Estado y —Hegel; este último es, de entre todos, el defecto principal y central). Son preguntas que Hegel, desde luego, *no* plantea. Esta modernización involuntaria es por supuesto también el mérito del libro. Hoy, en verdad, preguntamos así.<sup>54</sup>

### 1.3. Después de la guerra: la Estrella y el Hegel

El año 1917 fue al menos tan importante como 1913 para el desarrollo intelectual de Rosenzweig. Su experiencia de la catástrofe alemana en la Primera Guerra Mundial resulta tan decisiva como su crisis existencial, a la cual nos referimos antes, cuando se trata de comprender la judaización del pensamiento y la vida del filósofo de Kassel<sup>55</sup>. Dedicó gran parte del mencionado año 1917 a la redacción de sus escritos políticos, en los cuales es reconocible aún el aspecto alemán, es decir, hegeliano, de su identidad. Su crítica de la Constitución del II *Reich* está incluso inspirada en el escrito de Hegel sobre la Constitución de Alemania<sup>56</sup>. Hegeliana es en cierto sentido, asimismo, su interpretación de la relación entre «hombre de Estado» (*Staatsmann*) y pueblo en «¿Vox Dei?», así como, hasta cierto punto, su monografía

<sup>52</sup> Carta de Franz Rosenzweig a Rudolf Ehrenberg, con fecha de 1 de diciembre de 1917, en: *GSI* 1, 484-486, aquí 484.

<sup>53</sup> *Idem*.

<sup>54</sup> *Idem*. Sobre la partícula «y» (*und*) como método del pensamiento post-hegeliano, cf. asimismo ROSENZWEIG, F., «Paralipomena (Esbozos de un Nuevo Pensamiento)», en: *El país de los dos ríos*, *op. cit.*, pp. 229-320, aquí pp. 274 s.

<sup>55</sup> Cf. AVINERI, S., «Rosenzweig's Hegel Interpretation: Its Relationship to the Development of his Jewish Reawakening», en: Schmied-Kowarzik, W. (ed.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, *op. cit.*, pp. 831-838.

<sup>56</sup> Cf. ROSENZWEIG, F., «La Constitución Imperial en la guerra y la paz», en: *Escritos sobre la guerra*, *op. cit.*, pp. 33-37, así como HEGEL, G. W. F., «La Constitución alemana», en: *Hegel. Escritos de juventud*, ed. de J. M. Ripalda, FCE, México-Madrid-Buenos Aires 1978, pp. 387-394. Con buen criterio, J. M. Ripalda no ha incluido estos textos en su nueva edición de los escritos hegelianos de juventud, dado que los esbozos sobre la Constitución alemana fueron reelaborados por Hegel en la época de Jena, hasta 1803. Cf. Hegel, G. W. F., *El joven Hegel*, *op. cit.*, p. 343.

sobre geopolítica de la historia universal: «Globus»<sup>57</sup>. No obstante, como ya se mencionó, su toma de distancia respecto de estos escritos sobre la guerra, así como respecto del propio trabajo sobre Hegel, alcanzó su apogeo a finales de este año y comienzos del siguiente. Rosenzweig se describe ahora, por vez primera, como «antihegeliano (y antifichteano)» y afirma que es justo el hegelianismo de Cohen aquello que «no podía tragar» de su maestro<sup>58</sup>. En conformidad con esta aparente «deshegelianización», Rosenzweig comienza a escribir *La estrella de la redención* en agosto de 1918. No deja de ser curioso que se lo notificara a Gertrud Oppenheim con ocasión del aniversario del nacimiento del propio Hegel: «Peor para él», añade Rosenzweig a esta suerte de breve advertencia preliminar sobre su sistema<sup>59</sup>. Hegel se había convertido en un «bloody German»<sup>60</sup>.

A pesar de la tremenda decepción que vivió Rosenzweig durante los últimos meses de la guerra en relación con sus esperanzas metapolíticas, es decir, supranacionales, a las que todavía se refiere en el Prólogo al *Hegel* y que resume con el término *Mitteleuropa*, en esta época comienza un interesante capítulo de la vida de Rosenzweig<sup>61</sup>. El 1 de diciembre de 1918 se vio liberado del servicio militar y, tras pasar un mes en Kassel, se dirigió a Friburgo, donde preparó para la imprenta los manuscritos tanto de la *Estrella* como de *Hegel y el Estado*<sup>62</sup>. 1919 fue, por tanto, el año de ambos libros, aunque Rosenzweig, como se mostró al comienzo de este trabajo, «desde noviembre de 1918» no estaba ya en condiciones de reconocer el valor del *Hegel*, «ni siquiera de manera objetiva»<sup>63</sup>. Sin embargo, tras haber querido renunciar a la publicación del *Hegelbuch*, poniendo el manuscrito a disposición de quienes tuviesen interés en él, Rosenzweig es ahora convencido por Heinrich Rickert y Hans Ehrenberg para que divida el trabajo en partes<sup>64</sup>, es decir, para

<sup>57</sup> Cf. ROSENZWEIG, F., «¿Vox Dei? La cuestión de conciencia de la democracia» y «Globus. Estudios sobre la doctrina histórico-universal del espacio», en *Escritos sobre la guerra*, op. cit., pp. 51-72 y 115-204. Sobre la ascendencia hegeliana del análisis geopolítico de la historia universal en Rosenzweig, cf. NAVARRETE, R., *Los tiempos del poder. Franz Rosenzweig y Carl Schmitt*, Guillermo Escolar Editor, Madrid 2017, pp. 75 ss.

<sup>58</sup> Véase su carta a la madre, con fecha de 14 de abril de 1918, en: *GSI* 1, 538.

<sup>59</sup> Carta de Rosenzweig a Gertrud Oppenheim, con fecha de 27 de agosto de 1918, en: *GSI* 1, 599.

<sup>60</sup> Carta de Rosenzweig a su madre, con fecha de 19 de octubre de 1918, en: *GSI* 1, 613-614, aquí 614.

<sup>61</sup> Cf. *HuS*, 17-18. Sobre la relación entre «metapolítica» y «Estado supranacional», cf. ROSENZWEIG, F., «Der Jude im Staat», en: *GSIII*, 553-555, aquí 554. Sobre el concepto de *Mitteleuropa* en Rosenzweig, cf. HERZFELD, W. D., «*Mitteleuropa*» und der Erste Weltkrieg. *Rosenzweigs politische Ideen im zeitgeschichtlichen Kontext*, Alber, Freiburg-München 2013, así como ROSENZWEIG, F., «Norroeste y sudeste» y «El nuevo Levante», en: *Escritos sobre la guerra*, op. cit., pp. 97-106 y 107-113.

<sup>62</sup> El hecho de que Rosenzweig preparase de manera simultánea ambos manuscritos está documentado en sus cartas a Margrit Rosenstock durante el verano y el otoño de 1919, que por tanto contradicen lo que anota el editor del primer volumen de los *Gesammelte Schriften* respecto de esta época de la vida de Rosenzweig. De hecho, Rosenzweig concluyó antes el manuscrito del *Hegel* y sólo después terminó el de la *Estrella*, según informa el propio autor a la esposa de Eugen Rosenstock en el verano de 1920. Cf. *GSI* 1, 621, así como *GL*.

<sup>63</sup> Carta de F. Rosenzweig a Gertrud Oppenheim, con fecha de 4 de abril de 1919, en: *GSI* 2, 628.

<sup>64</sup> Véase la carta de F. Rosenzweig a su madre, con fecha de 19 de noviembre de 1918, en: *GSI* 1, 613-614, aquí 614.

publicar «un tercio como libro y el resto en revistas y publicaciones académicas»<sup>65</sup>, de tal manera que la obra viese la luz sin que los costes de edición supusieran un gran riesgo para la correspondiente casa editorial.

Frente al que a la postre se convirtió en su *opus magnum*, el *Hegel* representa ahora un mero medio para la habilitación. Rosenzweig tenía aún en mente esta posibilidad, si bien es cierto que ya no la contemplaba de manera tan positiva como antes de la guerra, sino más bien de modo un tanto despectivo: «Si todavía dedico fuerzas al libro sobre Hegel lo hago *sólo* por los mayores. En este caso ya no pienso en los jóvenes, pero por desgracia tengo que hacer aún algunas cosas para los mayores»<sup>66</sup>. La contraposición de ambas obras es un hilo conductor de la correspondencia de Rosenzweig en esta época. En el caso de *Hegel y el Estado* se trata, en apariencia, de una carrera académica a la que su autor no quería renunciar aún, mientras que en el caso de la *Estrella* se trata, nos dice su autor, de darse a conocer a sí mismo<sup>67</sup>. Es innegable que Rosenzweig imagina aún su futuro en la universidad alemana, por ejemplo, cuando escribe en sus cartas de estos meses acerca de sus viajes a Leipzig y Berlín en busca de un contrato editorial para el *Hegel*. Desde un punto de vista psicológico, cabría incluso sospechar que el desprecio que Rosenzweig pudo sentir en algún momento hacia el *Hegelbuch* puede explicarse a partir de las dificultades que encontró para lograr su publicación. Lo cierto es que la opinión de Rosenzweig respecto de *Hegel y el Estado* cambia de manera radical luego de la firma del acuerdo con la casa editorial Oldenbourg, apoyado por la Academia de las Ciencias de Heidelberg, aun cuando, en último término, renunciase a la habilitación e incluso, como sabemos, percibiese la existencia de una diferencia insuperable entre el autor del *Hegel* y el de la *Estrella*<sup>68</sup>.

Es cierto que uno no tiene esta impresión cuando lee la correspondencia de Rosenzweig publicada en 1935, y en realidad tampoco con la lectura de las cartas y diarios de los *Gesammelte Schriften*. Sí, en cambio, si se tienen en cuenta las llamadas *Gritli-Briefe*<sup>69</sup>. De manera intencionada o no, la selección de las cartas

<sup>65</sup> Carta de F. Rosenzweig a Gertrud Oppenheim, con fecha de 4 de abril de 1919, en: *GS I* 2, 628.

<sup>66</sup> Carta de F. Rosenzweig a Hans Ehrenberg, con fecha de 14 de abril de 1919, en: *GS I* 2, 629-630, aquí 630.

<sup>67</sup> Véase la carta de F. Rosenzweig a G. Oppenheim, con fecha de 8 de junio de 1918, en: *GS I* 2, 633-634.

<sup>68</sup> Sobre la renuncia a la habilitación, véase la célebre carta de Rosenzweig a Meinecke, ya citada en este trabajo, del 30 de agosto de 1920, en: *GS I* 2, 678-882, así como la que el filósofo de Kassel envió a Martin Buber con fecha de 12 de enero de 1923, en: *GS I* 2, 878-881, aquí 879. En realidad, Rosenzweig no renunció por completo a la posibilidad de habilitarse con *Hegel y el Estado* al menos hasta finales de 1921, es decir, incluso después de la fundación de la *Freies Jüdisches Lehrhaus* en Fráncfort. Véanse a este respecto sus cartas a Eugen Rosenstock, con fecha de 3 y 13 de febrero de 1921, en: *GB*, 722 s. y 729-733.

<sup>69</sup> Se plantea entonces la cuestión de si esta correspondencia era ya conocida en la época en la que se preparó la edición de los dos primeros volúmenes de los *Gesammelte Schriften*, es decir, en la década de los setenta del siglo pasado. El Prof. Bernhard Casper, gracias a cuya colaboración vieron la luz estos dos tomos editados por la nuera y la esposa de Rosenzweig, sostiene, respecto de esta cuestión, que no fue posible incluir una selección de las *Gritli-Briefe* en los *Gesammelte Schriften* por encontrarse dichas cartas en posesión de la familia Rosenstock-Huessy. A finales de los setenta, Hans Rosenstock, hijo de Eugen, envió a Rafael Rosenzweig, hijo de Franz, fotocopias de este fondo con sede en Vermont (EE. UU.). El Prof. Casper sugirió entonces hacer una selección

llevada a cabo por la familia del autor de la *Estrella* favorece por tanto una imagen de la relación de Rosenzweig con su *Hegel* que no se corresponde con la realidad<sup>70</sup>. En esta selección no cabe encontrar ni una sola referencia positiva de Rosenzweig sobre la aparición de *Hegel y el Estado*, es decir, sobre el libro como tal, sino tan solo su descripción como mero «trabajo de aprendiz»<sup>71</sup>, como ejemplo «de una formación general [...] por contraposición a la verdad»<sup>72</sup> —o sea, como es evidente, por contraposición a la *Estrella*— o como una obra que debe ser leída con «la parte académica del alma»<sup>73</sup>. Sólo acerca del Prólogo del *Hegel* puede hallarse en estas dos ediciones de la correspondencia de Rosenzweig un pasaje en el que éste se expresa de modo positivo, si bien en la medida en que lo califica como testimonio «de su gran resignación»<sup>74</sup> en relación con la situación política de Alemania después de noviembre de 1918. Sin embargo, en su conjunto, en estas ediciones

---

a partir de este enorme *corpus* epistolar de más de 800 páginas para que fuese incluida como un tercer tomo en la primera sección de los *Gesammelte Schriften*. La propuesta fue rechazada, de tal manera que las cartas de Rosenzweig a Gritli no vieron la luz hasta 2002, al cuidado de Inken Rühle y Reinhold Mayer, en la editorial Bilam-Verlag, fundada por el propio Mayer en la ciudad de Tubinga. En el Prólogo de esta edición, sin embargo, el propio hijo de Rosenzweig indica que «las cartas de Margrit Rosenstock a Franz Rosenzweig fueron quemadas por Edith Rosenzweig a la muerte de este», así como que la viuda del autor de la *Estrella* «exigió a Rosenstock que destruyera las cartas de Franz Rosenzweig, lo cual sin embargo no ocurrió» (ROSENZWEIG, R., «Vorwort», en: *GB*, I. Cf. asimismo SCHMIED-KOWARZIK, W., «Rosenzweigs Heimkehr nach Kassel in Briefen. Rede», Kassel 2006 (<http://kobra.bibliothek.uni-kassel.de/handle/urn:nbn:de:hebis:34-2007021917232>). Dejo aquí constancia de mi profunda gratitud al Prof. Casper, así como al Prof. Schmied-Kowarzik, por haber compartido conmigo sus posiciones al respecto de estas polémicas cartas y su publicación.

<sup>70</sup> Por diversos motivos, como me indicó el Prof. Schmied-Kowarzik, tanto la viuda como el hijo de Rosenzweig quisieron ver en éste, ante todo, al maestro judío que nada tenía que ver ya con su origen filosófico e histórico-filosófico. Como se mencionó más arriba, Nahum N. Glatzer, a través de su biografía de Rosenzweig, también favoreció esta misma imagen del autor de la *Estrella*. Con toda seguridad, la política editorial de la familia Rosenzweig no tuvo como objetivo liquidar tras su muerte la influencia que tuvo en él la obra de Hegel, sino que se trata en todo caso de un medio o, más bien, de una consecuencia. En este sentido, debe mencionarse el hecho, como me indicó el Prof. Casper, de que Edith Rosenzweig, en los años treinta, trató de que viese la luz una segunda edición de *Hegel y el Estado*. Ésta debería haber sido publicada en la editorial Schocken, en 1937. De haber ocurrido, quizá Glatzer no habría podido menospreciar la importancia de este libro en la trayectoria intelectual de Rosenzweig, pero, como consecuencia de las persecuciones a las que el nacionalsocialismo sometió a los judíos, no queda de esta edición más que un único ejemplar, a saber, las pruebas de imprenta, encuadernadas por Edith Rosenzweig. En 1939, la viuda del autor de la *Estrella* se las llevó consigo a Palestina y, más tarde, de vuelta a Alemania, con la siguiente nota, escrita de su puño y letra: «Estas son las pruebas de imprenta de la segunda edición. La obra no pudo ver la luz porque las galeras fueron víctimas de las quemaduras de libros llevadas a cabo por los nacionalsocialistas. Las matrices fueron también destruidas. Estas pruebas estaban en mi posesión y fueron encuadernadas en 1939». Dejo constancia, de nuevo, de mi agradecimiento al Prof. Casper, en esta ocasión por hacerme llegar una copia de esta nota, así como, en general, por sus comentarios respecto del presente trabajo.

<sup>71</sup> Carta de F. Rosenzweig a Margarete Susman von Bendemann, con fecha de 1 de marzo de 1921, en: *GSI*, 2, 695-696, aquí 695.

<sup>72</sup> Carta de F. Rosenzweig a su madre, con fecha de 20 de septiembre de 1921, en: *GSI* 2, 722.

<sup>73</sup> Carta de F. Rosenzweig a Leo Baeck, con fecha de 17 de diciembre de 1924, en: *GSI* 2, 924-925, aquí 924.

<sup>74</sup> Carta de Rosenzweig a Meinecke, con fecha de 4 de septiembre de 1923, en: *GSI* 2, 1009-1010, aquí 1009.

de las cartas de Rosenzweig domina una imagen suya como un antihegeliano que, como él mismo escribió a su posterior biógrafo, «siempre consideró como falso el sistema hegeliano, tanto en general como en sus detalles»<sup>75</sup>, que «tiene a Hegel por una ruina»<sup>76</sup> y que incluso se molesta cuando lee un «artículo elogioso»<sup>77</sup> sobre su *Hegel*.

Más abajo habrá ocasión de referirse a algunas de las numerosas recensiones de *Hegel y el Estado* publicadas al poco de la aparición del libro y que de hecho demuestran que la investigación de Rosenzweig sobre el surgimiento y el devenir de la filosofía hegeliana del Estado se convirtió de manera inmediata en un material de referencia cuya *Wirkungsgeschichte* cabe ser rastreada al menos hasta la década de los setenta del siglo pasado y que todavía debe ser considerado como un clásico de las investigaciones sobre Hegel, cuando no incluso como modelo de una interpretación ponderada y rica en conocimientos<sup>78</sup>. No es casualidad que Rosenzweig estuviese satisfecho con su trabajo sobre el filósofo suabo. Ya en 1919, mientras trabajaba con intensidad en los manuscritos de sus dos libros, afirmaba que ya no sabía cuál de ellos le gustaba y cuál no<sup>79</sup>. Podría pensarse, sin embargo, que Rosenzweig decía esto con ironía, pero lo cierto es que cinco meses después valoraba el *Hegel*, en especial el capítulo dedicado a la época del *princeps philosophorum* en Fráncfort, de manera inequívocamente positiva:

El libro sobre Hegel es muy hermoso por momentos. Al volver ahora a leerlo, el capítulo sobre Fráncfort me ha conmovido un poco incluso. El modo en que, con 24 años, narré con toda exactitud filológica y, sin embargo, con el sentimiento profético del «*et de me fabula narratur*», la crisis vital de un hombre de 26 años, por supuesto con el sagrado respeto del «aún debes pasar por esto», confirió al capítulo un tono extraño y, al mismo tiempo, festivo y avergonzado, como un primer beso durante un amor de infancia. Y algunas partes que vienen a continuación están escritas de modo superior. El libro se ha convertido ahora en un trabajo soportable.<sup>80</sup>

Dos semanas más tarde, Rosenzweig vuelve a referirse a su obra sobre Hegel: «No es en absoluto un mal libro, la Academia de Heidelberg ha tenido toda la razón desde su punto de vista»<sup>81</sup>. Sin duda, en estos dos momentos de su correspondencia el autor de *Hegel y el Estado* habla de su obra como de un libro (académicamente) aceptable. Su valoración del trabajo alcanzará su máximo algo más tarde, cuando Rosenzweig lo compara con el libro de Hermann Heller sobre

<sup>75</sup> Carta de F. Rosenzweig a Nahum N. Glatzer, con fecha de 24 de octubre de 1928, en: *GS I* 2, 1200.

<sup>76</sup> Carta de F. Rosenzweig a su madre, con fecha de 27 de octubre de 1928, en: *GS I* 2, 1201.

<sup>77</sup> Carta de F. Rosenzweig a su madre, fechada a mediados de mayo de 1921, en: *GS I* 2, 704-706, aquí 705.

<sup>78</sup> Cf. OTTMANN, H., *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. Band I. Hegel im Spiegel der Interpretationen*, De Gruyter, Berlin-New York 1977, p. 10.

<sup>79</sup> Véase la carta de F. Rosenzweig a Margrit Rosenstock, con fecha de 22 de junio de 1919, en: *GB*, 339 s., aquí 339.

<sup>80</sup> Carta de F. Rosenzweig a Margrit Rosenstock, con fecha de 29 de noviembre de 1919, en: *GB*, 487 s., aquí 487.

<sup>81</sup> Carta de F. Rosenzweig a Margrit Rosenstock, con fecha de 15 de diciembre de 1919, en: *GB*, 491.

Hegel y la idea de Estado nacional en Alemania, es decir, a finales del verano de 1921<sup>82</sup>. Las cartas que Rosenzweig envió a Margrit Rosenstock los días 30 y 31 de agosto, así como los días 1 y 4 de septiembre de 1921, permiten afirmar que la selección de la correspondencia de su difunto marido llevada a cabo por Edith Rosenzweig distorsionó la opinión de aquel respecto de su *Hegel* al haber excluido la práctica totalidad de las cartas de Rosenzweig a Gritli, muy probablemente con la intención de ocultar la estrecha relación —llamémosla así— que existió entre el autor de la *Estrella* y la esposa de uno de sus mejores amigos. Estas son, en fin, las manifestaciones de Rosenzweig acerca de *Hegel y el Estado* que se encuentran en las cartas recién mencionadas:

a. «He leído a Heller en comparación conmigo y estoy entusiasmado por lo buen libro que es el *Hegel*. Si alguna vez quieres leer un libro realmente bueno, tienes que leerlo».

b. «A todo esto, sigo leyendo mi *Hegel* con entusiasmo creciente. Me alegro de haberlo publicado. Es un libro magnífico».

c. «Leo el bohemio y estúpido libro de Heller y me repongo gracias a mi *Hegel*, leyendo con verdadero alborozo aquellas partes tuyas donde lo atizo. Así es como debe ser un libro. ¡Cómo pude en su momento ser tan tonto como para estar a punto de no publicarlo! Eugen Rosenstock tampoco tenía razón alguna cuando decía que debí escribirlo de otro modo».

d. «El *Hegel* es sencillamente un libro fluido y hermoso, además de pulcro».<sup>83</sup>

## 2. *HEGEL Y EL ESTADO* EN EL MARCO DE LAS INVESTIGACIONES SOBRE HEGEL

Al margen del descubrimiento del verdadero valor atribuido a *Hegel y el Estado* por su autor, las afirmaciones que acabamos de reproducir permiten, diríase que *ex negativo*, poner de manifiesto la toma de posición de Rosenzweig respecto a la polémica sobre la relación de Hegel con la idea de Estado nacional. Se da la circunstancia de que la imagen que Rosenzweig presenta de Hegel se expone con demasiada frecuencia como si el discípulo de Meinecke hubiese estado de acuerdo con su maestro respecto de esta cuestión, es decir, como si hubiese interpretado a Hegel como primer filósofo nacional alemán en sentido político<sup>84</sup>. El rechazo de

<sup>82</sup> Cf. HELLER, H., *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte*, Teubner, Leipzig-Berlin 1921. En una nota a pie de página al comienzo del libro, el autor se refiere a *Hegel und der Staat* para disculparse por no haber podido tomar en consideración para su trabajo la obra de Rosenzweig, cuya publicación coincidió con la impresión de su propio libro (cf. *ibid.*, p. v). En un artículo posterior Heller describe la investigación de Rosenzweig como una «exposición profunda del problema [...] que contiene diversas aportaciones muy valiosas también para el impacto práctico-político de Hegel» (HELLER, H., «Hegel und die deutsche Politik», en: *Zeitschrift für Politik* 13 (1924), pp. 132-143, aquí p. 132).

<sup>83</sup> *GB*, 764-766.

<sup>84</sup> Sobre Hegel como filósofo nacional alemán en un sentido cultural, es decir, como clásico de la cultura alemana, cf. ROSENKRANZ, K., *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Dunker u. Humblot, Leipzig 1870. Este libro representa la respuesta de su autor a la crítica política de Hegel expuesta por Rudolf Haym en su libro *Hegel und seine Zeit*, *op. cit.* Para una interpretación estatal-nacional de Hegel, cf. MEINECKE, F., *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationastaates*, Oldenbourg, München-Berlin 1908, pp. 265-273. La lectura de estas páginas, como el propio autor indicó en el Prólogo, fue el primer impulso por el que Rosenzweig dirigió su atención como joven investigador a la idea de Estado en Hegel. Cf. *HuS*, 18.



la interpretación de Heller por parte de Rosenzweig, sin embargo, aclara que el Estado que Rosenzweig encuentra en el pensamiento hegeliano es uno desprovisto de toda base nacional. Esta lectura de la noción hegeliana de Estado ya había sido expuesta por Rosenzweig en las Conclusiones de su *Hegel*, al describir su autor el camino que conduce del propio Hegel a Bismarck, pero quizá sea en su reseña de la obra de Heller el lugar en el que Rosenzweig la presente del modo más conciso y expresivo: «Uno puede deducir de allí [de la exposición del sistema hegeliano por parte de Heller] cómo hubiese pensado Hegel si no hubiese sido Hegel, sino un hegeliano nacional-liberal de la época de Bismarck»<sup>85</sup>. En resumen: la interpretación de Rosenzweig es mucho más sutil que la de Heller, cuyo libro se sitúa en una línea muy próxima a la de Haym, prolongada más tarde por Karl R. Popper y Ernst Topitsch<sup>86</sup>.

### 2.1. Reseñas

Algunas de las recensiones aparecidas tras la publicación de *Hegel und der Staat* enfatizaron de hecho la diferencia entre los respectivos modos en que Rosenzweig y Heller tomaron en consideración a Hegel. En estas comparaciones, Rosenzweig resulta siempre, digamos, vencedor, hasta tal punto de que llegó a sentirse obligado a elogiar a Heller en la reseña de su obra<sup>87</sup>. Asimismo, cabe mencionar que estas reseñas del *Hegel* de Rosenzweig lo saludaron como una significativa aportación a las investigaciones sobre Hegel, así como el fruto más maduro del neohegelianismo de principios del siglo pasado, en cuyo punto de partida se sitúa Dilthey. Destacan asimismo el impresionante esfuerzo filológico de Rosenzweig en relación con la reconstrucción del devenir intelectual de Hegel y, de hecho, ponen el libro a la altura de las biografías clásicas sobre el filósofo suabo de Rosenkranz y Haym, así

<sup>85</sup> ROSENZWEIG, F., «Algunos libros sobre Hegel», en: *Un país entre dos ríos*, op. cit., pp. 338-346, quí p. 341. Por el contrario, Heller escribió una reseña muy positiva de *Hegel y el Estado*, en la que afirmaba: «La concepción del desarrollo político de Hegel por parte de Rosenzweig permanecerá en general como definitiva. No hay en toda la bibliografía secundaria ningún libro que haya contribuido tanto como éste a la comprensión del sistema hegeliano y a la elucidación de sus conceptos políticos». La única y gran divergencia de Heller frente al libro de Rosenzweig descansa no en vano en el significado de la idea nacional así como en la relación de Hegel con Bismarck y los nacional-liberales. La recensión, por lo demás, apareció en la *Deutsche Literaturzeitung* 49 (10 de diciembre de 1921) y está disponible en el archivo del Instituto Leo Baeck de New York («Hegel und der Staat», 1920-1929, The Franz Rosenzweig Collection; AR 3001; Box 3; Folder 6; LBI New York). Esta carpeta contiene cerca de 25 reseñas del libro de Rosenzweig sobre Hegel.

<sup>86</sup> Cf. POPPER, K. R., *The Open Society and its Enemies*, Routledge, London 1945, así como TOPITSCH, E., *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1967. A esta tradición pertenece asimismo KIESEWETTER, H., *Von Hegel zu Hitler: eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechts-Hegelianismus*, Hoffman u. Campe, Hamburg 1974. Para una crítica de la malinterpretación de Popper, cf. KAUFMANN, W., «The Hegel's Myth and its Method», *The Philosophical Review* 60.4 (1951), pp. 459-486.

<sup>87</sup> Véase la carta de F. Rosenzweig a Margrit Rosenstock, con fecha de 27 de julio de 1921, en: *GB*, 754. Sabemos ya que, finalmente, Rosenzweig criticó con dureza el libro de Heller. Por lo demás, la reseña a la que se refiere Rosenzweig en esta carta es la escrita por el historiador Otto Hintze. Apareció en el *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche* 45.2 (1921), pp. 288-292.

como de Kuno Fischer<sup>88</sup>. Como es natural cabe encontrar también observaciones críticas, a las que se va a hacer mención de inmediato, pero por lo general no cabe duda de que *Hegel und der Staat* se convirtió casi de manera inmediata en un «clásico de la recepción de Hegel»<sup>89</sup>, incluso para los marxistas y socialistas<sup>90</sup>. En este sentido, resulta cuando menos curioso que, con posterioridad, Georg Lukács y Domenico Losurdo fuesen justamente dos de sus más acerbados críticos<sup>91</sup>. Las críticas más duras, poco después de la publicación del libro, procedieron en todo caso de dos historiadores: Otto Westphal y Gerhard Ritter<sup>92</sup>.

Westphal se expresa de manera muy elogiosa en su reseña, a pesar de no ser ésta la más positiva de las aparecidas en los años veinte. Hace hincapié en el especial interés que el libro poseía en el contexto de la crisis de la vida estatal y constitucional que atravesaba Alemania en la época. Por otro lado, describe la obra como un enjundioso intento de exponer el modo en que las grandes transformaciones políticas de Alemania entre la caída del *Reich* hasta el *Vormärz* se habían reflejado en el pensamiento de Hegel<sup>93</sup>. El también discípulo de Meinecke destaca de entre los diversos méritos del libro la capacidad de Rosenzweig para «hacer visible el verdadero carácter del pensamiento político por detrás de las conexiones teológico-políticas que interesaban sobre todo a Dilthey»<sup>94</sup>, así como, en particular, que Rosenzweig había comprendido de manera modélica la relación de Hegel con Prusia, en la medida en que en su libro se muestra «lo poco que para el filósofo se trataba de sancionar la realidad y lo poco que de hecho esto ocurrió»<sup>95</sup>.

La crítica de Westphal se dirige en cambio, en primer lugar, al método biográfico propio de la historia de las ideas, que habría seguido Rosenzweig, ya que, en su opinión, sería incapaz de hacer justicia a la naturaleza sistemática del pensamiento de Hegel<sup>96</sup>. Pero no sólo: de acuerdo con Westphal, como con Heller, Rosenzweig habría hecho sobresalir la idea de Estado por encima de la de nación, es decir, habría criticado la relación entre ambas nociones, Estado y nación, de manera demasiado abstracta, si no sencillamente equivocada. Westphal encuentra

<sup>88</sup> Cf. FISCHER, K., *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Winter, Heidelberg 1901.

<sup>89</sup> KARTHEININGER, M., «Besprechung von Franz Rosenzweig. Hegel und der Staat. Herausgegeben von Frank Lachmann. Mit einem Nachwort von Axel Honneth. Frankfurt: Suhrkamp, 2010, 582», en: *Hegel-Studien* 46 (2012), pp. 220-225, aquí p. 220.

<sup>90</sup> Véanse las reseñas de *Hegel y el Estado* aparecidas en *Der Aufbau* (8 de abril de 1921) y en *Die neue Zeit: Wochenschrift der deutschen Sozialdemokratie* (23 de septiembre de 1921), en: «Hegel und der Staat», 1920-1929, The Franz Rosenzweig Collection; AR 3001; Box 3; Folder 6; LBI New York.

<sup>91</sup> Cf. LUKÁCS, G., *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Politik und Ökonomie*, Europa-Verlag, Zürich 1948, así como LOSURDO, D., *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1987.

<sup>92</sup> Cf. WESTPHAL, O., «Zur Beurteilung Hegels und Dahlmanns», en: *Historische Zeitschrift* 129.2 (1924), pp. 252-280, y RITTER, G., «Besprechung von Hegel und der Staat», en: *Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst*, 80.20/21 (22 de mayo de 1921).

<sup>93</sup> Cf. WESTPHAL, O., «Zur Beurteilung Hegels und Dahlmanns», *loc. cit.*, p. 252.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 260. Más abajo se volverá a hacer referencia a la interpretación que da Rosenzweig del supuesto carácter prusiano de Hegel, puesto que sin duda se trata del aspecto de la exposición de Rosenzweig que más ha interesado a la posterior investigación acerca del filósofo suabo.

<sup>96</sup> Cf. *idem*, así como FACKENHEIM, E. L., *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Indiana University Press, Bloomington 1967, p. 7.

la condición nacional del Estado hegeliano en su carácter fundamentalmente protestante, expresado de manera preminente en el § 552 de la *Enciclopedia* y no entendido en sentido confesional, es decir, en el sentido de la Restauración, sino orgánico, como condición de posibilidad de la supraconfesionalidad del Estado, que Rosenzweig reconoce<sup>97</sup>. De esta manera, Westphal distingue entre la secularización (*Säkularisierung*) como separación (y de hecho enemistad) entre la Iglesia y el Estado, y la mundanización (*Verweltlichung*) del protestantismo a través del Estado en el sentido de la profunda «sintonía existente entre ambos, concebida por Hegel como la del Espíritu absoluto y objetivo»<sup>98</sup>. En esta distinción, que por lo demás cabe encontrar también en Rosenzweig, descansaría por tanto la diferencia entre el clasicismo alemán y la Ilustración occidental europea, es decir, la Revolución francesa. En la medida en que Rosenzweig, según Westphal, habría desconocido esta diferencia, estuvo en condiciones, de manera coherente, de comprender el marxismo como una consecuencia de Hegel, a pesar de que «como secularización del Espíritu y sociologización del Estado esté en la mayor relación de contradicción respecto de él que quepa pensar»<sup>99</sup>. Rosenzweig habría llevado a cabo una «modernización de la doctrina hegeliana del Estado»<sup>100</sup>. Sin embargo, como se tratará de mostrar más abajo, en primer lugar, esta crítica de Westphal es injusta, pues la interpretación cristológica propuesta por Rosenzweig respecto del *dictum* hegeliano sobre la relación entre realidad y racionalidad significa, justamente, que el Estado, en Hegel, de acuerdo con Rosenzweig, posee un carácter en esencia cristiano, es decir, protestante; y, en segundo lugar, Rosenzweig no encuentra en el pensamiento de Hegel una teoría de la secularización, sino de la mundanización.

Por su parte, frente a Westphal, Ritter considera la reconstrucción biográfico-psicológica del devenir intelectual de Hegel presentada por Rosenzweig en su obra como su mayor logro<sup>101</sup>. Lo que dice no complacerle del libro son los añadidos introducidos por Rosenzweig el año de la destrucción —Rosenzweig en todo caso prefiere hablar de «colapso»— del Estado nacional en Alemania. En el fondo, lo que critica Ritter es la trayectoria vital de Rosenzweig después de la guerra, esto es, su judaización «bajo el influjo del filósofo de Heidelberg [Hans] Ehrenberg, que tampoco está muy lejos de la obra filosófica de Rosenzweig desde entonces anunciada»<sup>102</sup>. Al contrario que Westphal, está de acuerdo con la interpretación no-nacionalista de Hegel ofrecida por Rosenzweig, pero en último término se lamenta de su desencanto político, es decir, de su rechazo de Hegel.

<sup>97</sup> Cf. WESTPHAL, O., «Zur Beurteilung Hegels und Dahlmanns», *loc. cit.*, pp. 274 ss., así como HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), ed. bilingüe de R. Valls Plana, Abada, Madrid 2017, §552, pp. 905-921. Para un comentario a este parágrafo, cf. VALLS PLANA, R., *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel* (1830), Abada, Madrid 2018, pp. 583-588.

<sup>98</sup> WESTPHAL, O., «Zur Beurteilung Hegels und Dahlmanns», *loc. cit.*, p. 275.

<sup>99</sup> *Idem.*

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>101</sup> Cf. RITTER, G., «Besprechung von "Hegel und der Staat"», en: «Hegel und der Staat», 1920-1929, The Franz Rosenzweig Collection; AR 3001; Box 3; Folder 6; LBI New York.

<sup>102</sup> *Idem.* Cabe encontrar una crítica similar en la reseña de *Hegel y el Estado* por Georg Lasson. Cf. LASSON, G., «Besprechung von "Hegel und der Staat"» (1923), en: «Hegel und der Staat», 1920-1929, The Franz Rosenzweig Collection; AR 3001; Box 3; Folder 6; LBI New York.

## 2.2. *Lo que es racional..., y lo que es real...*

Tal y como se mencionó más arriba, la interpretación rosenzweiguiana del Prólogo a la *Filosofía del Derecho* de Hegel, esto es, del dístico hegeliano sobre la realidad efectiva de lo racional y sobre la racionalidad de la realidad efectiva, representa aquello que, junto con su reconstrucción del desarrollo espiritual del filósofo suabo —general y al mismo tiempo matizada, a distancia tanto de la heroización de Rosenkranz como de la condena de Haym—, ha permanecido como el gran logro del *Hegel* de Rosenzweig. Ya en los años veinte, tanto Ferdinand Tönnies, de manera implícita en su reseña de *Hegel y el Estado*, como también Ernst Simon, de manera explícita en su tesis doctoral sobre *Ranke y Hegel*, llamaron la atención sobre este aspecto de la investigación de Rosenzweig, que debe ser enmarcado en la controversia sobre la relación entre teoría y *praxis* en Hegel<sup>103</sup>. La interpretación de Rosenzweig, por lo pronto, ofrece una solución al problema de la «cuestión prusiana» en el pensamiento hegeliano, surgida de inmediato después de la muerte del *princeps philosophorum* a través de la ruptura en dos de la escuela hegeliana y que precisamente tuvo por objeto la interpretación del sentido del célebre dístico, es decir, la cuestión de si la relación entre racionalidad y realidad efectiva debía ser entendida en sentido restaurador o revolucionario<sup>104</sup>.

No es posible adentrarse aquí en este fascinante capítulo de la historia de la filosofía. Sin embargo, merece la pena señalar al menos que, en comparación con sus predecesores, Rosenkranz y Haym, Rosenzweig inaugura una perspectiva mucho más matizada, en la medida en que no representa una mera —y, por cierto, bastante despolitizante— apología de Hegel, pero tampoco defiende la llamada tesis de la acomodación propia de Haym —y del hegelianismo de izquierdas—<sup>105</sup>. Rosenzweig no encuentra en el profundo pensamiento político de Hegel, por tanto, ni una justificación de lo existente, como hacía Haym en su interpretación, ni pureza teórica alguna con relación al mundo político de su tiempo. El modo en que Rosenzweig toma a Hegel en consideración es mucho más sutil. No establece una relación de dependencia directa entre el Estado prusiano y la filosofía de Hegel. No afirma que ésta se adecuase al Estado prusiano entonces existente, pero tampoco que este Estado deba ser entendido como el resultado de la influencia de Hegel, sino que «Hegel y el Estado prusiano crecieron el uno frente al otro»<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> Cf. TÖNNIES, F., «Besprechung von *Hegel und der Staat*», en: *Zeitschrift für Politik* 13 (1924), pp. 172-176, aquí 173-174; SIMON, E., «*Ranke und Hegel*», en: *Historische Zeitschrift. Beiheft* 15 (1928), p. 124; y THEUNISSEN, M., «Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel», en: *Philosophische Rundschau. Beiheft* 6 (1970), pp. 22-28, así como *Id.*, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, De Gruyter, Berlin 1970, 439 ss.

<sup>104</sup> Cf. LÖWITZ, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. de E. Estiú, Katz, Buenos Aires 2008; DUQUE, F., *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid 1997; y la muy lograda exposición de esta problemática en OTTMANN, H., *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, *op. cit.*, pp. 15-223.

<sup>105</sup> *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym* fue el título de una breve obra de Rosenkranz, aparecida en la editorial Duncker u. Humblot de Berlin en 1858.

<sup>106</sup> *HuS*, 340. Véase también GEBHARDT, J., «Die Ursprünge des politischen Messianismus bei Hegel», en: *Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840*, C. H. Beck, München 1965, pp. 27-48.

Rosenzweig, por ende, no acepta la tesis de que Hegel fuese el filósofo del Estado prusiano. Por lo demás, tampoco la Prusia a la que llegó Hegel era la posterior Prusia de la Restauración<sup>107</sup>.

Como ya se ha dicho, esta problemática no puede ser considerada en profundidad aquí con suficiente detalle. Tiene que ver, por supuesto, con la toma de posición de Hegel respecto de la Revolución francesa que han analizado tanto Joachim Ritter como Jürgen Habermas<sup>108</sup>. En lo que se refiere al impacto del *Hegel* de Rosenzweig basta con mencionar aquí el hecho de que la interpretación de la relación entre racionalidad y realidad efectiva que cabe encontrar en él desempeñó un importante papel en el marco de la *Hegel-Forschung* hasta la década de los setenta del siglo pasado. Ante todo es determinante para la interpretación teológico-política del Espíritu hegeliano propuesta por Michael Theunissen, a la que se ha hecho mención ya<sup>109</sup>. De acuerdo con el filósofo berlinés, la contribución de Rosenzweig representa una solución al problema en el plano en el que debe llevarse a cabo una discusión acerca de la posición de Hegel sobre la relación entre teoría y *praxis*, en la medida en que la religiosidad de Rosenzweig le permitió percibir y tomar en serio las consecuencias teológicas de la filosofía política hegeliana<sup>110</sup>. En virtud de su aproximación teológico-política a la filosofía del Estado de Hegel, Rosenzweig habría puesto en cuestión tanto el carácter restaurativo como progresista del ideal estatal hegeliano y habría mostrado que en Hegel se encuentra una doble batalla contra la Revolución y la Restauración. En este sentido, Rosenzweig habría liberado a Hegel de la tesis de la acomodación, pero al mismo tiempo habría mostrado su tendencia hacia lo existente de manera efectiva, que como tal debería ser entendida como una consecuencia del carácter cristiano-protestante del mencionado ideal<sup>111</sup>. Como ya sabemos, esta toma de posición de Rosenzweig respecto del supuesto aspecto prusiano de la filosofía del derecho de Hegel descansa en su interpretación de la frase del filósofo suabo sobre la realidad de lo racional y la racionalidad de lo real. Esta interpretación reza como sigue:

---

<sup>107</sup> Cf. *HuS*, II, 347 s., así como AVINERI, S., «Hegel and Nationalism», en: *The Review of Politics* 24.4 (1962), pp. 461-484; ID., «Hook's Hegel», en: Kaufmann, W. (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Atheton, New York 1970, pp. 71-79, aquí 77-78. Avineri insiste en que Hegel sólo se identificó con la Prusia ilustrada y reformista, en ningún caso con la militarista, derrotada en 1806 por Napoleón, pero tampoco con la Prusia romántica de Federico Guillermo IV ni, como es natural, con la nacionalista de Prusia, que ni siquiera pudo conocer.

<sup>108</sup> Cf. RITTER, J., «Hegel und die Französische Revolution (1956)», en: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe. Mit einem Nachwort von Odo Marquard*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003, pp. 183-255, y HABERMAS, J., «Hegels Kritik der Französischen Revolution», en: *Theorie und Praxis: sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.1963, pp. 128-147. Sobre la interpretación de Ritter, véase asimismo OTTMANN, H., *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, op. cit., pp. 300-346.

<sup>109</sup> También para FACKENHEIM, E. L., «On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual», en: *The Review of Metaphysics* 23.4 (1970), pp. 690-698, en especial pp. 691-693. Sobre Theunissen como culminación de la interpretación teológico-política del pensamiento político de Hegel iniciada por Rosenzweig, cf. OTTMANN, H., *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, op. cit., pp. 239-246 y 378-387.

<sup>110</sup> Cf. THEUNISSEN, M., «Die Verwirklichung der Vernunft», loc. cit., pp. 22 s.

<sup>111</sup> Cf. *ibid.*, pp. 24-26 y 86 ss., así como *HuS*, 355 ss. y 443 ss. También, por último, THEUNISSEN, M., *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, op. cit., pp. 387 ss.

«Lo que es racional, es real» [...] Esto no es válido en general y desde siempre, sino desde que se convirtió en exigencia ética y criterio de las instituciones humanas a través del cristianismo, por medio de la idea del Reino de Dios en la Tierra. Es válido, en realidad, desde entonces, y porque impone a la acción la tarea de realizar la razón en el mundo. Así (¡desde entonces!), el conocimiento se enfrenta a la tarea de examinar cómo la razón se ha implementado en la realidad efectiva (¡convertida en tal desde entonces!). Sólo porque lo racional se ha hecho real —principio de la acción—, sólo por ello lo real es ahora racional —principio del conocimiento—. La segunda mitad de la frase, que frente a la propia costumbre de Hegel siempre se presenta como el núcleo de este pensamiento —«la afirmación hegeliana de la racionalidad de lo real»—, es por tanto sólo la consecuencia de lo expresado en la primera parte, la idea revolucionaria en esencia de la realidad efectiva de lo racional.<sup>112</sup>

El aspecto conservador, o sea, la tendencia hacia lo existente surge por su parte de la convicción de que la reconciliación o redención *ya* ha ocurrido a través del hacerse hombre de Dios, de tal manera que ya no debe ser esperada, así como de que este acontecimiento teológico se proyecta *ya* —aunque de manera progresiva, es decir, histórica, al menos desde la Encarnación— en las relaciones sociales existentes. El camino cristiano hacia la redención que Rosenzweig describe en la *Estrella* consiste precisamente en esta proyección progresiva del acontecimiento de la reconciliación, es decir, en la progresiva mundanización del Espíritu a través de la política, que en consonancia Rosenzweig denomina «política mesiánica»<sup>113</sup>, la cual corre siempre el riesgo de acarrear una divinización del mundo o, lo que es lo mismo, la realización de una variante del marcionismo<sup>114</sup>. Rosenzweig contraponen a este camino cristiano la vida judía, esto es, la fe en la inminencia de algo santo que permanece completamente al margen de la actualidad, o la fe en el *todavía-no-haber-acontecido* de la redención que apunta a una concepción mesiánica de la historia y a la existencia metapolítica del judaísmo, y que implica, por su parte, el peligro marcionita de una negación del propio mundo<sup>115</sup>. Esta es la doble solución de Rosenzweig al problema de la ruptura, es decir, de la reconciliación: la mutua complementariedad del *ya* cristiano y del *todavía-no* judío como condición de posibilidad de la redención del mundo, así como del hombre y de Dios mismo. Se ve así que Rosenzweig y Hegel coinciden a la hora de ver el problema de la Edad Moderna en la ruptura (*Entzweiung*): ambos se enfrentaron a la misma cuestión y, por cierto, lo hicieron desde desarrollos espirituales similares, a saber, a partir de una confrontación existencial con el marcionismo. De este modo, arribamos aquí al ya mencionado paralelismo biográfico existente entre Hegel y Rosenzweig.

<sup>112</sup> *HuS*, 355.

<sup>113</sup> Cf. *EdR*, 365 ss., así como POLLOCK, B., «From Nation State to World Empire: Franz Rosenzweig's Redemptive Imperialism», en: *Jewish Studies Quarterly* 11 (2004), pp. 323-353.

<sup>114</sup> Cf. *EdR*, 443 ss.

<sup>115</sup> Cf. *EdR* 449 s., así como NAVARRETE, R., «In Tyrannos! Teología política y “diferencia mesiánica” en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 33.1 (2016), pp. 207-225.

## 3. A MODO DE CONCLUSIÓN: HEGEL, ROSENZWEIG Y EL VIGÉSIMO SÉPTIMO AÑO DE VIDA

El 27 de octubre de 1922, Rosenzweig escribía lo siguiente a Martin Buber: «¿Le he contado alguna vez la curiosa historia sobre Hegel, sobre mí mismo y el vigésimo séptimo año de vida?»<sup>116</sup> Cinco años antes, esta vez en carta a los padres, Rosenzweig detalla aquello a lo que se refiere en la pregunta a Buber:

He vivido sobre todo un par de paralelismos raros con Hegel (1913 y 1797 es el más singular, el «vigésimo séptimo año de vida», en la medida en que Hegel elaboró una teoría a partir de ese «año de vida» —véase el principio de Jena I— yo mismo soy ejemplo de ella.<sup>117</sup>

«Jena I» es, por supuesto, el séptimo apartado de *Hegel y el Estado*, cuyo comienzo dedica Rosenzweig a la descripción que da Hegel del paso desde la juventud a la edad adulta<sup>118</sup>. Hegel explica su experiencia personal de este tránsito como la lucha contra la hipocondría en que se traduce el completo desarrollo de la individualidad subjetiva que resiste frente a su disolución en la generalidad y la objetividad, es decir, el mantenerse-en-sí y el perseverar en la subjetividad vacía, y que en la mayor parte de los casos ocurre, de acuerdo con Hegel, en el vigésimo séptimo año de vida. La identificación de Rosenzweig con Hegel en relación con este vigésimo séptimo año de vida muestra por tanto que Rosenzweig iguala su crisis personal de 1913 con la de Hegel en 1797, o sea, en el momento de su llegada a Fráncfort. Del mismo modo que Hegel, Rosenzweig había tenido la vivencia de la hipocondría como efecto del temor ante la disolución de la subjetividad en la generalidad, del yo en la objetividad del mundo, es decir, la experiencia de la insuperable contraposición de Yo y mundo que conduce ora a una negación de mundo, ora a una negación del propio Yo, esto es, al suicidio. La primera posibilidad es la propia del Jesús de Hegel en su ensayo de juventud sobre Jesús y su destino, al principio de su estancia en Fráncfort tal y como la describe Rosenzweig<sup>119</sup>. La segunda, en cambio, es la propia del Empédocles de Hölderlin, así como de Rosenzweig mismo en la conversación nocturna de Leipzig<sup>120</sup>. Por esta razón, como vimos, Rosenzweig valoraba de manera tan positiva el capítulo sobre Fráncfort de su *Hegel*, a saber, porque aquella parte de la vida de Hegel descrita por Rosenzweig en él se corresponde con una parte de la propia vida de éste, y por cierto la más decisiva: porque en este capítulo de *Hegel y el Estado* encontró el sentimiento profético del *et de me fabula narratur*.

Universidad Complutense de Madrid  
roberto.navarrete@ucm.es

ROBERTO NAVARRETE

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2019]

<sup>116</sup> GSI 2, 817-819, aquí 819.

<sup>117</sup> Cartas de F. Rosenzweig a los padres, con fecha de 6 de febrero de 1917, en: GSI 1, 346-347, aquí 346.

<sup>118</sup> Cf. *HuS*, 137 ss.

<sup>119</sup> Cf. *HuS*, 97 ss.

<sup>120</sup> Cf. POLLOCK, B., «“Within Earshot of the Young Hegel”: Rosenzweig’s Letter to Rudolf Ehrenberg of September 1910», en: Wiese Ch., y Urban, M. (eds.), *German-Jewish thought between religion and politics: Festschrift in Honor of Paul Mendes-Flohr on the Occasion of his seventieth Birthday*, De Gruyter, Berlin 2012, pp. 185-207, así como Id., *Franz Rosenzweig’s Conversions*, op. cit., pp. 51-57.