

EMERGE EL HOMBRE: LA PRESENCIA DE NIETZSCHE EN
EL PENSAMIENTO DE FRANZ ROSENZWEIG

THE RISE OF MAN: THE PRESENCE OF NIETZSCHE
IN FRANZ ROSENZWEIG'S THINKING

José Luiz Bueno

Estudiante de Magíster en Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
jluizb@yahoo.com.br

Resumo: La obra “La Estrella de la Redención” de Franz Rosenzweig en uno de sus momentos fundamentales hace una muy importante referencia a Friedrich Nietzsche como el filósofo que “se adueñó de la filosofía”. Intentaremos investigar algunas aspectos del pensamiento de Nietzsche para mejor comprender la referencia hecha por Rosenzweig con destaque especial al Primer Capítulo del Libro 1 de la “Estrella”.

Palabras claves: Idealismo, Todo, Tragedia, Nietzsche, Rosenzweig.

Abstract: Franz Rosenzweig's *Star of Redemption* makes a very important reference to Friedrich Nietzsche as the philosopher who “ruled” philosophy. In this article we will show some aspects of Nietzsche's thinking that will help to understand the relation established by Rosenzweig. We will take special attention to the first chapter of Book 1 of the *Star*.

Keywords: Idealism, All, tragedy, Nietzsche, Rosenzweig

Introducción

Ya en la Introducción del libro primero de su principal obra, *La Estrella de la Redención* (1997), Franz Rosenzweig, el filósofo y teólogo judío alemán de los comienzos del siglo XX, enfren-tase al idealismo alemán de su tiempo. Este su libro fue redactado mientras Rosenzweig servía como soldado en la Primera Guerra Mundial. Después de obtener su grado doctoral con su tesis “Hegel y el estado”, Rosenzweig empieza a alejarse del idealismo alemán y del hegelianismo y se acerca de un tipo de pensamiento, su “nuevo pensamiento”, por medio del cual intentará comprender la gran crisis de su tiempo, como seguir su vida tras el derrumbe del idealismo, como evaluar el hombre y su valor después de la Gran Guerra y como integrar ser judío y su fe en este complejo contexto. Su obra “La Estrella de la Redención” es el principal marco en este camino. La introducción del Libro Primero de la Estrella lleva el título “Sobre la posibilidad de conocer el Todo”. En esta introducción, Rosenzweig pone claro el *status* del pensamiento filosófico en su tiempo y presenta sus primeros argumentos en favor de establecer el valor del hombre por encima de los sistemas de pensamiento que intentan abarcar el Todo. Pero ello será un gran esfuerzo pues, además del hombre, Rosenzweig tendrá que agregar una nueva comprensión del Mundo y de Dios. En este texto, vamos a abordar solamente el aspecto de la emergencia del Hombre.

Nietzsche: el descubrimiento del hombre en la filosofía

Su trayecto por el camino del pensamiento en búsqueda del Hombre en medio as las ruinas de los sistemas filosóficos de la totalidad hace Rosenzweig necesariamente toparse con un hombre lo cual él describe como aquel que “se adueñó de la filosofía” (ROSENZWEIG, 1997, p. 50): Nietzsche. En la Introducción del libro primero de la *Estrella*, Rosenzweig presenta a Nietzsche como el hombre que personifica el gran cambio en el pensamiento, el punto más extremo alcanzado hasta entonces, en una “era filosófica que empezó con Schopenhauer pero que no había todavía llegado a su fin”. Rosenzweig quizá sería el siguiente punto culminante de este largo proceso tras el tiempo de Nietzsche. El que Rosenzweig muestra en su texto es que hasta Nietzsche, la filosofía tenía como su interés el conocimiento del Todo, su objeto máximo

de saber; en cuanto al hombre, “solo le había sido lícito llegar a objeto de la filosofía en su relación con este Todo”, dice Rosenzweig, o sea, no el hombre como foco primero de la investigación, sino como un elemento derivado, complementario, o al menos no el fundamento del pensamiento.

Pero exactamente ahí se produce con Nietzsche el gran cambio, la gran novedad: frente al Todo, al mundo conocible, se alza “el hombre vivo” (ROSENZWEIG, 1997, p. 49), “uno que se burla de cualquier totalidad y universalidad” (*Ibid.*, p. 49). Rosenzweig pone Nietzsche delante de los filósofos que lo precedieron, como Kierkegaard y Schopenhauer, en este camino de redescubrir el hombre en medio al Todo del pensamiento, y luego muestra la gran diferencia de estos dos frente a Nietzsche, pues que ellos no lograron ir más allá del límite, hasta el completo descubrimiento del hombre; aún lo dejaron sometido a alguna suerte de sistema, idea o totalidad. Pero no Nietzsche. Dice Rosenzweig que esta novedad, del hombre que se alza independiente frente al Todo del pensamiento, no surgió y no se pasó solamente en los libros, pero sí a través de la “tragedia de la vida de Nietzsche” (ROSENZWEIG, 1997, p. 49), el cual no solamente derrumba los límites en el plano de las ideas pero también lo hace en su propia vida, al llegar hasta la locura como desborde de todo límite del Todo. Nietzsche es el que hace real el desborde, es decir, el Todo del idealismo es en verdad una delimitación del pensamiento y Nietzsche rompe con las bordas del pensamiento a costa de su propia sanidad física y mental.

Entre poetas y santos

El hecho que Nietzsche haya vivido, que su tragedia y su filosofía fueran al fin y al cabo su propia vida, es el contrapunto de los dos otros tipos de hombre planteados por Rosenzweig que lo habrían antecedido y que tendrían alguna semejanza o al menos alguna relación con su carácter. Uno de ellos eran los poetas, que Rosenzweig dice que “habían tratado siempre de la vida y de sus propias almas”. Pero eso no lo habían logrado los filósofos. ¿Por qué? Porque los filósofos en cuestión, los idealistas, desde Jonia hasta Jena, para usar los términos de Rosenzweig, ya no trataban de la vida misma, sino de la idea de la vida o de la vida idealizada, abstracta, una vida que sólo se podría comprender si puesta en conexión lógica, discursiva, intelectual, con el Todo, con un sistema filosófico cualquiera. Tampoco de sus almas trataron los

filósofos en el sentido que no ya conocían más su mundo interior, individual, subjetivo, sino aquel “alma” componente del sistema sujeto-objeto, el alma como agente cognoscente, el alma como parte, como pieza, del sistema, de la máquina, del conocimiento del Todo.

El otro tipo de hombre nombrado por Rosenzweig para hacer el contrapunto a Nietzsche eran los santos que “habían ya siempre vivido la vida y la vida del alma propia”. “Pero no los filósofos”, pues que los santos habían vivido como hombres “plenamente abiertos” (ROSENZWEIG, 1997, p. 259) a la vida y al absoluto, son los hombres del diálogo, los hombres cuya acción iba hacia el otro, específicamente el otro divino. De cierto modo, el santo para Rosenzweig todavía es un hombre incompleto, ya que el abrirse de los santos al otro no necesariamente incluye el otro humano y como que, a pesar de vivir el diálogo, o exactamente por vivir el diálogo, se volcaran al afuera de sí mismos hacia lo divino, y quizás no se conocían en el sentido subjetivo, psicológico. “Pero no los filósofos”. Tampoco eso hacían los filósofos que seguían encerrados, cobijados bajo el falso techo del Todo. No vivían la vida interior ni tampoco la vida exterior, no se conocían como sujeto, cuerpo, “hombre vivo” sino que como un “alma” en relación al Todo del pensamiento. Donde la crítica de Rosenzweig al idealismo como huida de la muerte, pues, ya que el Todo no puede morir, tampoco muere el alma unida al todo.

La distinción del hombre-filósofo Nietzsche

¿Cuál es la diferencia de Nietzsche frente a ellos? Rosenzweig nos dice que Nietzsche era el que “sabía de su vida y de su alma como un poeta y obedecía a su voz como un santo” (ROSENZWEIG, 1997, p. 49). Nietzsche no hace diferencia entre el alma y el cuerpo, por lo tanto, ser vivo es ser cuerpo, ser alma es ser cuerpo. No hay un alma que da vida al cuerpo sino que alma y cuerpo son uno y lo mismo. Esto se puede ver en un pasaje del *El Origen de la Tragedia (Die Geburt der Tragödie)* donde Nietzsche dice que la oposición de cuerpo y alma es una falsa antítesis, o sea, una falsa dualidad (NIETZCHE, 1984, p. 134). También en su libro más importante, *Así habló Zarathustra (Also Sprach Zarathustra)*, Nietzsche dedica textos a decir que el hombre es cuerpo, como, por ejemplo, en el apartado “De los despreciadores del cuerpo” (NIETZCHE, 2003, p. 41), y en otros más.

Mas hasta ahí las semejanzas con ambos los tipos, o sea, que Nietzsche tuvo el saber del poeta cuanto a su alma, su mundo interior, sus luces y tinieblas, su razón y sus instintos, sus fortalezas y sus debilidades y que a la vez oía la voz de su alma y la obedecía haciendo de sus impulsos y instintos el fundamento de su vivir, haciendo de ellos el “sí” a la vida; sin embargo, las semejanzas cobran importancia cuando se pone de relieve que Nietzsche, más que todo, era “filósofo”.

El logro de Nietzsche es tan importante, tan largo, tan permanente, que Rosenzweig dice que ningún de los que vengan a filosofar después de él podrán jamás pasarle de largo. Tal es la dominación del hombre Nietzsche sobre la filosofía que, según Rosenzweig, ya da lo mismo que es lo que decía su filosofía o respecto de que filosofó Nietzsche. El ponerse encima del pensamiento, el hecho, ahora evidente, que es el hombre que piensa y que el pensar es engendrado en las entrañas del hombre es lo que realmente importa. El espíritu libre, el “alpinista temerario”, dejó su legado el cual no podrá ser borrado.

Hay que notarse que Rosenzweig no se refiere a Nietzsche como un personaje, como a algo que al morir se hubiese despersonalizado haciendose una referencia diáfana, un nombre, una categoría; el logro de Nietzsche no es logro “del” hombre sino el de “un hombre”, que se adueñó de sí mismo, de su vida, de su mente, aunque le resultó la locura, hasta el punto de también adueñarse no de “la” filosofía sino que de “su” filosofía (NIETZSCHE, 2003, p. 51). O sea, no solamente Nietzsche es el fundamento de su filosofía pero también ella tiene un protagonista, como a la vez queda demostrado que la filosofía pertenece a un filósofo, que no es un proceso universal, genérico, sino que personal, engendrado en las entrañas “del” filósofo. El producto filosófico ya no se puede aislar de su productor.

El mismo Nietzsche, en su autobiográfico *Ecce Homo*, afirma la conexión de la libertad de su espíritu con el hecho de haberse adueñado de sí mismo. En el apartado 1 del capítulo “Humano, demasiado humano” del *Ecce Homo*, él dice: “La expresión «espíritu libre» quiere ser entendida aquí en este único sentido: un espíritu devenido libre, que ha vuelto a tomar posesión de sí” (NIETZSCHE, 2002, p. 85). La expresión “devenido libre” señala el acto mismo de superación de los límites impuestos por la “idea” del hombre o

por los valores morales que trabajan en contra del hombre, los cuales deben ser tras-valorados, tras-puestos, tras-formados. La superación de estos límites impuestos es el movimiento mismo de adquisición de la libertad por la posesión de sí mismo¹.

La importancia de su mundo interno, del mundo del hombre que, en la expresión de Rosenzweig, tiene nombre y apellido, Nietzsche muy temprano ya la vía, con mucha anterioridad al que más tarde fue la definitiva conquista de sí mismo. Uno de los biógrafos de Nietzsche, Daniel Halevy, contemporáneo de Rosenzweig, se percata de esto y así lo refiere:

While the peace was being signed at Frankfort between the nations, Friedrich Nietzsche, thus establishing peace within himself, ended the rough draft of his work. He remarked upon this coincidence of dates, for **his internal conflicts and the revolutions of his thought did not appear to him less important events than external conflicts and the revolutions of races**². (HALEVY, 1911, p. 113, El destaque en letra negrita es nuestro)

El pasaje arriba, citado por Halevy, lo mentó Nietzsche en el Prefacio de su *El Origen de la Tragedia (Die Geburt der Tragödie)*, de 1872, llamado “Ensayo de autocrítica”, que es más bien un epílogo, pues fue redactado en 1886, muchos años después de la publicación del libro, de sus efectos, y del gran alejamiento de Nietzsche a Richard Wagner y todo lo que él representaba. En este mismo texto, Nietzsche ya mucho más confiado en sí mismo se lamenta no tener ya usado en el libro un lenguaje más personal, que expresase su entendimiento y su crítica innovadora, en vez de utilizarse de los términos y formulas kantianos y schopenhauerianos: “¡Cuánto lamento ahora el que no tuviese yo entonces el valor (¿o la inmodestia?) de permitirme, en todos los sentidos, un lenguaje propio para expresar unas intuiciones y osadías tan propias (...)!” (NIETZSCHE, 1984, p. 9). El lamento Nietzsche lo explica a raíz de que tanto Kant como Schopenhauer tenían sentimientos y posiciones distintos de los suyos lo que hizo el uso de sus lenguajes para expresar

1 Aquí queda implícito que esta posesión de sí mismo viene al costo de la más terrible soledad. Pero esto se queda para tratar en otro texto.

2 “Mientras la paz estaba siendo firmada en Fráncfort entre las naciones, Friedrich Nietzsche a la vez que establecía la paz en su interior, finaliza los bosquejos de su obra. Él notó la coincidencia de las fechas, pues que sus conflictos internos y las revoluciones de su pensamiento no se le parecieron eventos menos importantes que los conflictos externos y las revoluciones de las razas” (nuestra traducción libre).

sus ideas “osadas” algo inadecuado. Por ejemplo, según Nietzsche, Schopenhauer tendría todavía un sentimiento de resignación delante de la vida que no guarda ninguna semejanza con el espíritu dionisiaco lo cual fue el gran destaque del libro. O, aún peor, la presentación del problema griego por medio del lenguaje “moderno”. Ya se puede decir que especialmente (aunque no solo) en el *Así habló Zaratustra* Nietzsche encuentra su lenguaje para expresar sus pensamientos.

Algunos decenios después de Rosenzweig, también Mazzino Montinari, uno de los responsables por la nueva edición crítica de las obras completas de Nietzsche, reconoce la afirmación nietzscheana de sí mismo y de la vida (o quizá, de “su” vida) como fundamental para se comprender su pensamiento: “Aun más, creemos poder arriesgar esta afirmación: el impulso filosófico originario de Nietzsche debe buscarse en su voluntad de ‘decir sí’ a la vida, de cualquier manera y en cualquier circunstancia” (MONTINARI, 1978). Este decir sí a la vida pone de relieve la rehusa de Nietzsche a todo lo que consideraba la negación moral socrático-cristiana de la vida. La negación cristiana de la vida Nietzsche la consideraba el caso extremo del pesimismo y del nihilismo. Así que Nietzsche ya sabía que su afirmación de la vida en contra de la moral y del mundo del idealismo platónico-cristiano-germánico lo llevaría al alejamiento de amigos y compañeros, especialmente los de la filas wagnerianas. Asimismo ya sabía que era un paso necesario para la posesión de sí mismo. “Tendré que pasar también a través de este fuego. Después, perteneceré cada vez más a mí mismo” (NIETZSCHE, *apud* MONTINARI, 1978).

También Karl Jaspers sabe que la obra de Nietzsche solo puede ser comprendida si uno la lee teniendo en cuenta la vida del filósofo. Obra y vida quedan inseparables. En sus orientaciones de cómo se debe leer a Nietzsche, Jaspers recomienda: “Para ver el contenido filosófico, que es inseparable de su vida y de su pensamiento, debemos tener en cuenta sus vivencias y su conducta, dentro de determinadas situaciones” (JASPERS, 1963, p. 51).

Este alzarse del filósofo en contra de un pensar teórico en separado de la vida queda evidente cuando de la publicación de la obra “Humano, demasiado humano”, pero sus raíces ya se las puede descubrir en su crítica al socratismo expuesta en el *El nacimiento de la tragedia*:

Todo nuestro mundo moderno está preso en la red de la cultura alejandrina y reconoce como ideal el **hombre teórico**, el cual está equipado con las más

altas fuerzas cognoscitivas y trabaja al servicio de la ciencia, cuyo prototipo y primer antecesor es Sócrates (NIETZSCHE, 1984, p. 111)³.

La crítica de Nietzsche al socratismo de su tiempo se refiere a su efecto negativo sobre la tragedia en los tiempos griegos clásicos, el cual, según Nietzsche, prácticamente hizo desvanecerse la tragedia en su fuerza original, dionisiaca. La ilusión de que por el conocimiento “científico” se podría zanjar el drama de la vida resultó que la tragedia se hizo un acto racional, explicado, idealizado. Y esto habrá sido uno de los efectos del quehacer socrático, en su idealismo, su moral y su “ilusión” de conocimiento, de ciencia: “¡Y ahora debemos no ocultarnos lo que se esconde en el fondo de esa cultura socrática: la ilusión de un optimismo que se imagina no tener barreras!” (NIETZSCHE, 1984, p. 112)⁴.

La crítica de Nietzsche al que lo llama “la ilusión socrática” se refiere a lo que él considera su peor característica, o sea, la convicción que el pensamiento es suficiente no solamente para conocer el mundo, la vida, el Ser, pero, aún más, y esto parece ser el peor para Nietzsche, de “*corregir* la existencia”, es decir, con la ilusión de que una idea sería más real y más fuerte que la vida misma y aun que la podría moldar. Eso constituiría la máxima del “optimismo teórico” que conduce e fundamenta todo, incluso las más nobles acciones morales, como las que implican el sacrificio; todo esto, a raíz de los “socratistas” creyeren que todo puede quedar bajo la capacidad del pensamiento de conocer, y que, por tanto, lo conocido puede también ser “enseñado” (NIETZSCHE, 1984, pp. 95-96). El hecho de que uno cree que se puede enseñar aquello que solo podría ser “vivido” no es una crítica para demostrar la imposibilidad de algún método o aspecto pedagógico sino que se refiere al engaño de atribuir al conocimiento teórico un resultado que solamente se puede obtener mediante la vivencia, o sea, que no se puede restringir al mundo teórico un algo que necesita de los aspectos instintivos y sentimentales para que ocurra

3 Se puede comparar este texto también con la versión en inglés: “Our whole modern world is entangled in the net of Alexandrian culture. It proposes as its ideal the theoretical man equipped with the greatest forces of knowledge, and laboring in the service of science, whose archetype and progenitor is Socrates” (NIETZSCHE, 1939, p. 288).

4 “Não devemos continuar a dissimular o que está escondido no fundo desta cultura socrática: a ilimitada ilusão do otimismo!”. La versión en inglés dice: “Now, we must not hide from ourselves what is concealed at the heart of this Socratic culture: Optimism, with its delusion of limitless power!” (NIETZSCHE, 1939, p. 289).

y sea real. Nietzsche alerta del hecho que al llegar a sus límites, la ciencia, la lógica, se hace “curvilínea” como estos límites, o sea, que se sujeta a la inestabilidad de los hechos naturales y que, entonces, ya no proporciona la seguridad que prometiera, y que al experimentar esta porosidad o inestabilidad de los límites, el hombre se da cuenta de no estar preparado para este momento, para este encuentro con el límite, para este nuevo tipo de conocimiento, que es el “conocimiento trágico”, pues que no posee el “auxilio y protección del arte” (NIETZSCHE, 1984, p. 96).

El espíritu socrático está debilitado por esta visión optimista del mundo. Sin embargo, Nietzsche cree en esta época que de las honduras del espíritu dionisíaco alemán va a renacer paulatinamente, a través de la música, la tragedia y el hombre trágico. Pero, más tarde, él se mofó de su ingenuidad (MANN, 2000, pp. 104-105). En el prefacio-epílogo de *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche hace su autocrítica respecto esto su error.

Podría tomarse el abandono de Nietzsche de la filología y su adhesión a la filosofía y a la psicología como el signo en su vida del mismo abandono del hacer teórico a favor de una sabiduría vivida, por medio de la cual él podrá vivir las contradicciones constituyentes de la vida y de su propio ser, cosa vetada al hombre teórico, idealista, romántico. Así describe Thomas Mann este nuevo tipo de vida asumido por Nietzsche: “Con el nombre de Dioniso bautizó Nietzsche a esta sabiduría trágica, la cual derrama sus bendiciones sobre la vida tomada en toda su falsedad, en toda su dureza y en toda su crueldad” (MANN, 2000, p. 103).

Estas consideraciones señalan y ponen de relieve el carácter cambiante de la vida y del hombre los cuales Nietzsche asume como los únicos verdaderamente valiosos. Y este carácter cambiante no pasó inadvertido a Rosenzweig, que al hacer de Nietzsche el filósofo inevitable (ROSENZWEIG, 1997, p. 49)⁵ señala que esta su condición de presencia permanente en el camino de los pensadores fue construida por aquél “que se transformaba en las transformaciones de sus imágenes y sus ideas” (ROSENZWEIG, 1997, p. 49).

5 “aquel ante el que en adelante ninguno de los que tengan que filosofar puede pasar de largo”

El cambiante carácter del filósofo Nietzsche

Este carácter cambiante se puede percatar observando asimismo sus obras, las cuales exteriorizan el cambio de las ideas. El carácter de Dionisos tan utilizado, exaltado y celebrado por Nietzsche es el del dios de los cambios, de las transformaciones, de los extremos. El espíritu dionisiaco, el espíritu trágico, es el propio estado de cambio, de la lucidez a la locura, del amor al descuartizamiento, de la ternura al terror, de la luz a las tinieblas, del fragor infernal al silencio, de la vida a la muerte⁶.

Tomas Mann igual se percata de esto y lo señala al describir la vida de Nietzsche, de tal manera que más bien parece describir el mítico Dionisos: “La vida de Nietzsche fue embriaguez y sufrimiento; una complejidad sumamente artística” (MANN, 2000, p. 111). En este punto, repisa un tema que Nietzsche ha señalado ya en *El Nacimiento de la Tragedia* cuando dice que, en la ejecución de tragedia griega, el hombre deja de ser artista y se convierte en obra de arte (NIETZSCHE, 1984, p. 24)⁷. O aun como propone Mann, “dicho de una manera mitológica, fue la unión de Dionisos con el Crucificado” (MANN, 2000, p. 111).

Ahora bien, los cambios no significan simplemente que sus ideas se hacen otras que las primeras, que Nietzsche cambió de opinión y las reemplazó, sino que los cambios señalan su capacidad de tratar con las contradicciones en su pensamiento. Y esto no significa una debilidad, un talón de Aquiles, más bien al revés, es uno de sus puntos fuertes pues así Nietzsche trata las contradicciones de la propia vida. Una contradicción en el entendimiento es algo necesario, no contingente. Jaspers así lo declara, respecto a la fortaleza de las contradicciones en el pensamiento de Nietzsche:

Sin embargo, quizá se trate, con frecuencia, de contradicciones que no siguen siendo, en absoluto, contingentes. Podría ser que las alternativas que, al lector corriente e intelectual, le aparecen como contradictorias fuesen, en sí mismas, simplificaciones erróneas del ser. Si el entendimiento como tal debiese quedar, por decirlo así, en el proscenio del ser, este ser, quizá, tendría que mostrarse —aunque aspirase a lo verdadero— bajo la forma del contradecirse, en el caso que el pensar intelectual lo buscara en ese primer plano, único que le es acce-

6 Para un estudio amplio y profundo respecto al dios Dioniso, véase Walter Otto (2001).

7 en la edición en inglés (1939, p. 173).

sible. Pero la contradicción que así aparece, provendría de la cosa; sería necesaria: no un signo de pensamiento falso, sino del que tiene el carácter de la verdad. (JASPERS, 1963, p. 48)

De esa manera Nietzsche se va cambiando, del estudiante al profesor, del pupilo al doctor, del filólogo al filósofo, del pupilo de Wagner a su más fiero opositor, del negador de la moral al afirmador de la vida, del lúcido pensador al loco (JASPERS, 1963, p. 51)⁸ hasta el vegetal inconsciente.

Incluso tal vez uno de los cambios más difíciles que Nietzsche se produzco, ya en su juventud, fue el de reconocerse ateo, aunque sea un ateísmo respecto al dios judío-cristiano. Una posición que le costó mucho mantenerla. Tomas Mann pone de relieve que hay que tener en cuenta que su ateísmo es parte de su amor al hombre. La declaración de la muerte de Dios es una declaración de amor al hombre. “Dios ha muerto – una decisión que significó para él el más pesado de todos los sacrificios” (MANN, 2000, p. 134), dice Thomas Mann. Uno debe acordarse de los orígenes de Nietzsche como hijo y nieto de pastores protestantes, tanto por la familia de su padre como de su madre, y que hubo un gran expectativa de su madre de tener un hijo pastor. Continúa Mann: “Si Nietzsche fue ateo, si fue capaz de ser ateo, lo fue por amor a los hombres” (MANN, 2000, p. 134).

Reflexiones finales

Se puede vislumbrar un paralelo entre la crítica de Rosenzweig al idealismo y la crítica de Nietzsche a la creencia en algo allende la vida, por ejemplo en el apartado “De los trasmundanos” del “Así habló Zaratustra”. Rosenzweig critica al idealismo en su ilusión de conocimiento del todo, su mentira en intentar apartar el hombre de la muerte al intentar diluir la muerte en el Todo, pues ella sería un algo que como todos los demás “alcos” será tragada y encerrada bajo la envoltura del Todo, o sea, el Todo es un mundo allende el hombre, una llegada, un cobijo más allá del cuerpo, del mundo, del tiempo. Los creyentes en los trasmundos más que creyeren los crean, estos mundos del más allá son las ilusiones creadas por los hombres para huir de

8 Respecto el carácter “loco” de Nietzsche, sus aspectos dionisíacos, su carácter constituyente del humano, como resultado de la ligadura del humano al divino y por tanto del desborde de los límites del humano, véase Ricardo Espinoza (2004, pp. 71-88).

sus sufrimientos y al mismo tiempo son las ideas en las que uno es obligado a creer. Zaratustra hizo la experiencia y se creó mundos y dioses y lo hizo ver a los hombres que su dios creado también crea mundos. Ilusión del ideal, ilusión del Todo, ilusión de Dios, ilusión del más allá. Todas ilusiones de perfección para dominar un mundo imperfecto.

Rosenzweig señala el hecho que Nietzsche fue este ser cambiante pero que a la vez fue aquel hombre que gozaba de su “libertad y de panoramas ilimitados” y que su filosofía era para él “las frescas alturas en las que escapar de los miasmas de los llanos”. Sin embargo, dice Rosenzweig que en Nietzsche mismo esa separación de llanura y cima no ocurrían pero que, al revés, el se mantuvo “uno hasta el final, alma y espíritu, hombre y pensador” (ROSENZWEIG, 1997, p. 49).

Este tan colosal logro de Nietzsche va a constituirse nota sobresaliente en la obra magna de Rosenzweig. En su *Estrella de la Redención*, Rosenzweig hace una trípode de conceptos en el cual el hombre ocupa su lugar propio, especial. Pero el hombre que Rosenzweig pone en relieve no es ya el hombre del idealismo, ni el alma, ni un abstracto, sino que el que sufre, sangra y muere. Así que en su crítica a todo el idealismo desde los griegos hasta los alemanes encuentra en Nietzsche un elemento fundamental para alzar el hombre fuera de todo el sistema.

Nietzsche será la prueba que Rosenzweig necesita para demostrar que al fin y al cabo el hombre se sobrepone al sistema del idealismo y que su verdad solamente se muestra cuando el hombre vivo es el agente, el hombre real que habla y puede establecer la comunicación a través del diálogo con el otro. Si Rosenzweig no otorga destaque al instinto, al impulso vital del hombre como hizo Nietzsche, por otro lado no deja de enfatizar que el hombre se muestra en su originalidad creativa exactamente en su más propio carácter, el de que es un ser que habla. El hecho que en un diálogo uno no sabe el que el otro va a decir o contestar es la señal de que el hombre se ha puesto fuera y encima de los sistemas ideales. Ya está listo para vivir. “El hombre en la absoluta singularidad de su ser propio, en su ser que fijan el nombre y el apellido, salió del mundo que se sabía mundo pensable, salió del Todo de la filosofía” (ROSENZWEIG, 1997, p. 50).

Referencias

- ESPINOZA, Ricardo. “¿Quién es Nietzsche?”. In: *Hypnos, n° 12: O Belo e a Letra*. Pontifícia Universidade Católica de Sao Paulo. Sao Paulo (Brasil): Editorial EDUC-Palas Atenea, 2004, pp. 71-88.
- HALEVY, Daniel. *The Life of Friedrich Nietzsche*. London: T. Fisher Unwin, 1911.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche*. trad. Emilio Estiu. Buenos Aires: Sudamericana, 1963.
- MANN, Thomas. *Schopenhauer Nietzsche Freud*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- MONTINARI, Mazzino. “Nietzsche”. In: *Los hombres de la historia*. trad. Oberdan Caletti. CEAL, 1978.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- _____. *Origem da Tragédia*. São Paulo: Moraes, 1984.
- _____. *Ecce Homo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- _____. *The Birth of Tragedy*. Randon House, 1939.
- OTTO, Walter. *Dioniso, mito y culto*. Madrid: Siruela, 2001
- ROSENZWEIG, Franz. *La Estrella de la Redención*. trad. Manuel García Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

*Recebido em outubro de 2008.
Aprovado em dezembro de 2008.*