

EXPERIENCIA Y TEMPORALIDAD

‘Lo enseñable y transmitible’ del *nuevo pensamiento* de Franz Rosenzweig

EXPERIENCE AND TEMPORALITY

‘The teachable and transmittable aspect’ of Franz Rosenzweig’s *New Thinking*

Marcos Jasminoy¹ (CEF/ANCBA – UBA – CONICET).

marcos.jasminoy@gmail.com

Recibido: 03/2017.

Aprobado: 05/2017.

Resumen

El propio Franz Rosenzweig se ha referido a su pensamiento como “filosofía experiencial” (*erfahrende Philosophie*). ¿Pero qué entiende por experiencia? Se trata de una pregunta capital, por cuanto Rosenzweig considera que allí está su ruptura con la “filosofía pensada” que dirige toda la historia de la filosofía y culmina en el idealismo hegeliano. El objetivo de este trabajo es esclarecer la comprensión de Rosenzweig sobre la experiencia y su relación con la temporalidad en *La Estrella de la Redención*, su *opus magnum*. La hipótesis que lo guía es doble. En primer lugar, que *La Estrella* está estructurada de manera que refleja los distintos tipos de experiencia y la temporalidad asociada a cada uno de ellos. Y en segundo lugar, que dentro de estos tipos se pueden distinguir ciertas *experiencias fundamentales*, que se hallan, a su vez, en correlación con las estructuras fundamentales de apertura de la existencia humana.

Palabras clave: EXPERIENCIA - TEMPORALIDAD - ROSENZWEIG - VIVENCIA - NUEVO PENSAMIENTO

1 Marcos Jasminoy obtuvo la Licenciatura en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA), con una tesis titulada “*La realidad viviente de la palabra ‘y’*. Análisis de la relación originaria en *La Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig*”. Es doctorando de la Universidad de Buenos Aires (UBA); cuenta con beca doctoral del CONICET (2015-2020) para el proyecto: “Figuras del exceso. Elementos para una fenomenología trascendental-hermenéutica de la correlación entre exceso y excedencia”. Actualmente se desempeña como docente en la Facultad de Teología de la UCA (*Metafísica y Textos de Filosofía Contemporánea*) y en la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador (*Metafísica II*). Es, además, miembro de varios grupos de investigación, entre ellos *Nuevo pensamiento*.

Abstract

Franz Rosenzweig has referred to his own thinking as an “experiential philosophy” (*erfahrende Philosophie*). But what does he understand by experience? This is a capital question inasmuch as Rosenzweig thinks that this is the point that marks his breaking with the “thought philosophy” that has been guiding all the history of philosophy until its culmination in Hegelian idealism. The purpose of this article is to explain Rosenzweig’s understanding of experience and its relation with temporality in *The Star of Redemption*. There are two main hypotheses. Firstly, that the *Star* has been structured to express the different types of experience and the temporality associated with each of them. Secondly, that inside these types, we can recognize some *fundamental experiences* which are, at the same time, in correlation with the basic structures of human existence.

Keywords: EXPERIENCE - TEMPORALITY - ROSENZWEIG – LIVED EXPERIENCE - NEW THINKING

Introducción

Ha sido el propio Franz Rosenzweig quien se ha referido a su pensamiento como “filosofía experienciante” o “experiencial” (*erfahrende Philosophie*).² ¿Pero qué entiende por experiencia? Se trata de una pregunta capital, por cuanto Rosenzweig considera que allí está su ruptura con la “filosofía pensada”, es decir, con toda la historia de la filosofía y su tendencia ínsita al idealismo:

La experiencia, por profunda y penetrante que sea, una y otra vez descubre en el hombre sólo lo humano, en el mundo sólo lo mundano, en Dios sólo lo divino. (...) ...en este punto en el que la filosofía pensada habría efectivamente llegado al final, puede comenzar la filosofía experimentada.³

Esta confianza en la experiencia es una de las características más particulares del *nuevo pensamiento* de Rosenzweig, a tal punto que él admite que podría ser “lo enseñable y transmitible del nuevo pensamiento”.⁴ Incluso afirma que, a pesar de su disgusto con todos los *-ismos* (porque son reduccionistas), “en el mejor de los casos dejaría que se le aplicase la caracterización de empirismo absoluto”.⁵

El objetivo de este trabajo es esclarecer la comprensión de Rosenzweig sobre la experiencia y su relación con la temporalidad en *La Estrella de la Redención*, su *opus magnum*.⁶ La hipótesis que lo guía es doble. En primer lugar, que *La Estrella* está estructurada de manera que refleja los distintos tipos de experiencia y la temporalidad asociada a cada uno de ellos. Y, en segundo lugar, que dentro de estos tipos se pueden distinguir ciertas *experiencias fundamentales*, que se hallan, a su vez, en correlación con las estructuras básicas de apertura de la existencia humana.

En el primer apartado delinearé a grandes rasgos el concepto de experiencia y algunas de sus implicancias existenciales. En el segundo, el tercero y el cuarto apartados haré una *exposición orientada* de los contenidos de los tomos primero, segundo y tercero de *La Estrella*, respectivamente. Allí se *exponen* sucintamente los contenidos fundamentales que articulan el sistema de Rosenzweig, pero de manera tal que se muestre su *orientación* al fenómeno que nos ocupa: la relación intrínseca entre la experiencia y la temporalidad.

2 ROSENZWEIG, Franz, *El Nuevo Pensamiento*, trad. A. Garrido-Maturano, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, p. 21. En adelante utilizaré la sigla NP.

3 NP, p. 21. Garrido-Maturano traduce “experimentada” donde yo prefiero “experiencial”.

4 NP, p. 51.

5 NP, p. 50.

6 ROSENZWEIG, Franz, *La Estrella de La Redención*, trad. M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997. Se citará ocasionalmente el original en alemán para traer a la luz la carga semántica más propia de los términos utilizados. En tales ocasiones, las citas provienen de ROSENZWEIG, Franz, *Der Stern der Erlösung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1996. Se destacarán las páginas de las ediciones en castellano (se utilizará la sigla ER) y en alemán (SE).

I. Hacia una nueva comprensión de la experiencia

I.1. El “y” frente a las teorías modernas de la experiencia

La noción de experiencia que tiene en vista Rosenzweig dista mucho de las del empirismo y el racionalismo moderno. Es verdad que, como nota Reiner Wiehl, puede ya verse en las teorías clásicas y modernas de la experiencia un carácter no restrictivo, abarcador, que incluye principios como los de *no objetividad*, *unicidad* y *apertura*. Pero estos principios, en cualquier caso, suelen estar subordinados por las teorías modernas a los principios del conocimiento científico: *unidad*, *universalidad* y *necesidad*. De esta manera, los tipos *no científicos* de experiencia son reducidos al modelo *científico*.⁷

¿En qué consiste la imagen científica moderna de la experiencia? Para empezar, parte de la percepción sensible y la diversidad con que ésta se nos da. Esta diversidad perceptiva es elaborada bajo determinadas condiciones que aseguren una cierta unidad del objeto. El objeto no está solo, sino enmarcado en contextos mayores, con los que comparte tales o cuales propiedades. Con esto, al lado “estético” de la sensibilidad, se le suma el lado “noético” del pensamiento. Así, resulta que la experiencia “se distingue de la percepción de la que se forma, ante todo por su objetividad y por sus valores de conocimiento y validez”.⁸ Mientras lo dado solamente en la percepción es contingente, lo elaborado en la experiencia puede explicarse, gracias a la conexión que se establece entre la diversidad y las condiciones de unidad. El peso recae en las condiciones de *unidad*, *universalidad* y *necesidad*, lo que implica que la experiencia perceptiva esté subordinada a una serie de principios *a priori*.

Bernhard Casper, en esta línea, sugiere ver la noción de experiencia de Rosenzweig como una respuesta al concepto de experiencia de Kant, que le resulta problemático. Para Kant, en línea con lo recién expuesto, la experiencia se identifica con el conocimiento empírico.⁹ Las categorías sólo suministran conocimiento mediante su aplicación posible, esto es, en conjunto con la intuición sensible. Entre estos dos orígenes

7 WIEHL, Reiner, “La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”, trad. I. Reguera, en: F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989, p. 97.

8 *Ibid.*, p. 98.

9 La manera en que Rosenzweig entiende el concepto de experiencia quizá quede explícito en el siguiente pasaje en el que, hablando de la valoración positiva de la naturaleza que deja como legado la Escolástica, dice: “Tal concepto de la naturaleza, condensado en la confianza en la experiencia y en la exigencia de cerciorarse por uno mismo tanto a propósito de la fe como en el saber, lo aceptó luego la nueva «Ilustración» de la época que estamos acostumbrados a llamar en especial con ese nombre. La crítica que la Ilustración antigua había hecho de los sueños del mito y la Ilustración renacentista había llevado a cabo contra las marañas de en que enreda la razón, la dirige ahora esta Ilustración contra la credulidad que se pone en la experiencia. Lenta pero seguramente, va volviéndose, en tanto que crítica de la experiencia, crítica histórica”. *ER*, p. 140.

(el entendimiento y la sensibilidad) flota, precariamente, la unidad de la experiencia.¹⁰ La respuesta de Rosenzweig estará en lo que él llama “la palabra fundamental de toda experiencia, a la que su lengua [=la del filósofo] no está acostumbrada, la palabrita y”.¹¹

El cambio que introduce Rosenzweig apunta a abandonar la preeminencia de los principios de cientificidad, aunque no renuncia a ellos completamente. De hecho, tal como se verá más adelante, en *Estrella I* Rosenzweig todavía mantiene una cierta pretensión de cientificidad filosófica. Pero, en general, su esfuerzo apunta a no anteponer a lo que se da, ciertos principios del pensamiento científico que le son ajenos.¹² Lo que ve claramente Rosenzweig es que la experiencia no científica (se trate de la experiencia cotidiana o de las más extraordinarias de tipo ético, artístico o religioso) “no puede reducirse a la función de una experiencia precientífica”.¹³

Es precisamente esta experiencia en sentido amplio la que expresa el “y”, en “su multiplicidad, su contingencia, su apertura”¹⁴ intrínsecas. El “y” mantiene la tensión entre *diferentes*, de manera que no se fusionen entre sí ni se unifiquen subsumidos por una categoría superior. En este “y” se halla el núcleo de pensamiento de Rosenzweig. Representa la solución al problema entre la unidad y la multiplicidad, entre la identidad y la diferencia, entre la unicidad y la totalidad. El “y”, la conjunción, permite que haya una preeminencia de la diferencia sin caer en una distancia infranqueable ni en una unidad impenetrable. Sucede que, como ha notado Richard Cohen, allí donde la racionalidad clásica y moderna tiende a *unificar*, el pensamiento de la Revelación admite el encuentro entre alteridades, es decir, una reunión que preserve la separación o, en una palabra: la *conjunción*.¹⁵

10 Cfr. CASPER, Bernhard, “Was kann erfahrendes Denken heißen?”, en: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“ Internationaler Kongreß Kassel 2004*, Band II: *Erfahrene Offenbarung – in theologos*, Freiburg i.Br., Alber, 2006, pp. 739-740.

11 NP, p. 46.

12 Max Scheler ha llamado la atención sobre este problema, al señalar lo perjudicial que es “para cualquier teoría del conocimiento poner al comienzo del proceder metódico un concepto de «experiencia» demasiado estrecho y cerrado, equiparar un tipo especial de experiencia (y la actitud espiritual que conduce a él) con la totalidad del experimentar, y luego no reconocer como «originariamente dado» nada que no se pueda comprobar por ese tipo de experiencia”. SCHELER, Max, *De lo eterno en el hombre*, trad. J. Marías y J. Olmo, Madrid, Encuentro, 2007, p. 208.

13 WIEHL, Reiner, “La experiencia...”, p. 101.

14 Ibid., p. 104.

15 Cfr. COHEN, Richard, *Elevations: the Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 101.

I.2. El preconcepto rosenzweiguiano de experiencia

La conjunción, llevada al plano de la existencia humana, es, así pues, vivida en la experiencia. Las características de la experiencia variarán según su tipo, que está determinado en cada caso por la temporalidad y que analizaré en detalle más adelante. Pero aún así es posible acercarnos a un “preconcepto”,¹⁶ que se irá precisando luego en el transcurso de la investigación. Este preconcepto puede ser caracterizado con una serie de notas distintivas en las que en seguida entraremos en detalle: la relación intrínseca de la experiencia con el tiempo y el lenguaje, la apertura al otro y a lo inesperado, la finitud de quien experimenta y su ser implicado o concernido por lo experimentado, la inmediatez, la pluridimensionalidad, la integralidad, la no-objetividad, la facticidad y la singularidad.

En primer lugar, hay que considerar lo definitorio del nuevo pensamiento: consiste en ser un “pensamiento hablante” y “en la necesidad del otro o, lo que es lo mismo, en tomar en serio al tiempo”.¹⁷ Se trata de un pensamiento definido no solamente por la posibilidad de expresar la experiencia en el *lenguaje*, sino por una orientación al *hablar* (y particularmente en el diálogo) en que el propio lenguaje *hace ser* la experiencia, es experiencia. Es un hablar a *alguien*, a un interlocutor, que no sólo escucha sino que también responde. Sigue el modelo del *diálogo*: cuando se desarrolla, “acontece algo”. La relación con el otro se conjuga en presente y tiene una dinámica intrínseca en la que “yo no sé por anticipado lo que el otro me dirá, porque de hecho yo aún no sé lo que yo mismo voy a decir, podría incluso ser que el otro abra el diálogo”.¹⁸

Esto implica que haya un horizonte de futuro *abierto*, que no puede ser determinado de antemano —*a priori*—. Es que así como el hablar está ligado con un *otro*, está igualmente ligado con el *tiempo*: no anticipa su punto de llegada, como el pensamiento, sino que se desarrolla en su mismo desenvolvimiento temporal.¹⁹

A partir de estos presupuestos, Casper reconoce como condición indispensable de la experiencia la *finitud* del cognoscente o de aquel que, en términos generales,

16 “En la comprensión fenomenológica hay que poner un punto inicial (preconcepto). Este punto inicial no es posible para todo espectador y para todo fenómeno, tiene que verse respaldado por una familiaridad con el fenómeno. Metodológicamente se procede más seguro cuando se pone *formalmente* la nota fundamental; se permite adrede una cierta labilidad a los objetos para asegurar su definición en el curso de la consideración fenomenológica misma”. HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. J. Uscatescu Barrón, Madrid, Siruela, 2005, p. 111.

17 NP, p. 34.

18 Ibid.

19 Esta orientación temporal se experimenta de manera más original en el *diálogo*, pero también en las modalidades del *relato* y del *coro*, que apuntan al pasado y al futuro respectivamente.

experimenta.²⁰ Esta finitud queda explícita en *La Estrella* desde sus primeras páginas, en las que Rosenzweig denuncia la evasión que efectúa el viejo pensamiento pensante, que se abstrae en un sistema totalitario omni-abarcador y olvida —*sistemáticamente*— al individuo. Es una evasión de sí mismo y de su rasgo más propio: su muerte como individuo singular. Así, la vieja filosofía, que alcanza su cúspide en el idealismo hegeliano, concluye en la proposición de que la muerte es nada. Pero para Rosenzweig “no se trata, en verdad, de una última conclusión, sino de un primer principio, y la muerte verdaderamente no es lo que parece, no es nada, sino Algo inexorable e insuprimible”.²¹

La mortalidad es entonces una condición de posibilidad para toda experiencia, una cierta *proto-experiencia fundadora*,²² que implica consecuentemente asumir el carácter singular y finito de cada individuo pensante.

Por ello mismo —por ser cada experiencia un modo de experimentarse a sí mismo y experimentar la propia finitud—, aquel que experimenta está siempre *implicado* en su experiencia: aquello que experimenta no lo deja indiferente, sino que le *concierna* en lo más íntimo. Cuanto más profunda sea una experiencia, más transformadora será. En este sentido, además, se mantiene una ambigüedad entre la experiencia y lo experimentado mismo.²³

La experiencia es experimentada siempre en la *inmediatez* aunque, como veremos, su ser inmediata variará en cada uno de sus diferentes tipos. La inmediatez es tan importante que la experiencia podría definirse como una *captación inmediata* (*unmittelbare Erfassung*).²⁴

20 Cfr. CASPER, Bernhard, “Was kann erfahrendes Denken heißen?”, pp. 742-743.

21 ER, p. 44.

22 “El miedo a la muerte también se *experimenta*”. ER, p. 99. La expresión “proto-experiencia” referida a la muerte (*Urerfahrung des Todes*) es utilizada por Reiner Wiehl (“Zeit und Zeiterfahrung im ‘neuen’ Denken von Frank Rosenzweig”, en: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“ Internationaler Kongreß Kassel 2004*, Band I: *Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos*, Freiburg i.Br., Alber, 2006, p. 301), en tanto Bernhard Casper (*Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, München, Paderborn, 2004, p. 65) habla de “proto-experiencia de la mortalidad” (*Urerfahrung der Sterblichkeit*).

23 En esta dirección apunta también el joven Heidegger: “Experiencia designa: 1) la confirmación experiencial; 2) lo experienciado a través de ésta. Pero necesitamos adrede la palabra en su doble significado, porque esto expresa justamente lo básico de la experiencia fáctica de la vida: el que el yo experienciante y lo experienciado no se puedan separar hasta que sean arrancados unos de otros como cosas distintas”. HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 44.

24 Rosenzweig predica la *inmediatez* del *conocimiento*, la *vivencia* y la *iluminación*; estos son, como veremos más adelante, los tres modos básicos de experiencia: “Ahora bien, esta inmediatez de la vivencia nos conduce a una relación inmediata con el Todo en la misma nula medida en que lo hacía aquella primera inmediatez del conocimiento.(...) El Todo tiene que ser captado más allá del conocimiento y la vivencia, si es que ha de poderse captar inmediatamente. Tal captación precisamente acontece en la iluminación de la oración” (ER, p. 459).

La experiencia es siempre pluridimensional, es decir, abarca aspectos diversos de lo experimentado. Belmonte García comenta al respecto:

Rosenzweig trata de recuperar la primacía ontológica de la pluralidad, la multiplicidad, la particularidad y la contingencia. El nuevo pensamiento otorga preeminencia ontológica y epistemológica a la pluridimensionalidad de la experiencia. La atención a la vida concreta, al instante, al acontecimiento (en lugar de la búsqueda de lo universal y necesario) implica un cambio en el modo de concebir no sólo la experiencia, sino también la propia subjetividad y el concepto de verdad. (...) El nuevo pensamiento eleva a la multiplicidad por encima de la unidad; lo nuevo, lo posible, por encima de lo universalmente válido; la contingencia, por encima de la ley y la necesidad.²⁵

La experiencia es, además, *completa* o *integral*: “Ser completo es aquello que de hecho y por sobre todo le confiere al nuevo pensamiento su propia verdad”.²⁶ Este carácter integral implica que la experiencia sea intrínsecamente *no-objetivante*: “la experiencia, en efecto, nada sabe de objetos”.²⁷ La separación entre sujeto y objeto existe solo desde una perspectiva conceptual. La experiencia es experiencia de una relación, de un vínculo, anterior a toda separación.²⁸ Así también hay que comprender el epíteto “absoluto” que Rosenzweig pedía para su particular *empirismo* y que tiene resonancias hegelianas.

A esto hay que agregar que es la realidad efectiva la que determina al pensamiento experimentante y no al revés, dando lugar a un fenómeno particular que Casper, retomando el lenguaje de Levinas, denomina “intentionalité bouleversée”, intencionalidad invertida.²⁹ Es que lo que está en el comienzo, como reconoce el propio Rosenzweig, “es la experiencia de la facticidad antes de todos los hechos de la experiencia real”. Y esta *facticidad* “impone al pensamiento”, más allá de su tendencia a la unificación, la conjunción. La facticidad es *acogida en la experiencia*.³⁰

Finalmente, en lo que se refiere a la *singularidad*, es menester considerar no solo que “el mundo es siempre mundo «para alguien»”³¹ y la singularidad que está implicada en la finitud del que experimenta, sino también que en él se abre el espacio “para el nacimiento y el renacimiento, para la riqueza y la variedad, para la irrepetibilidad del acontecer”³² mismo de la realidad.

25 BELMONTE GARCÍA, Olga, “Franz Rosenzweig: una introducción a su pensamiento”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 62 (2/4), 2006, pp. 610-611.

26 NP, p. 37.

27 NP, p. 26.

28 Cfr. NP, p. 32.

29 Cfr. CASPER, Bernhard, “Was kann erfahrendes Denken heißen?”, p. 743.

30 En ER, p. 99, Rosenzweig equipara los verbos *acoger* y *experimentar*: “un mundo que, justamente no es acogido [*aufgenommen*], experimentado [*erfahren*], sino, sobre todo, explicado”.

31 BELMONTE GARCÍA, Olga, “Franz Rosenzweig: una introducción...”, p. 610.

32 WIEHL, Reiner, “La experiencia...”, p. 108.

II. Experiencia y modos de la temporalidad

Para seguir precisando la noción de experiencia que Rosenzweig tiene en mente es menester hacer algunas distinciones semánticas y luego analizar sus tipos principales. Hay dos términos alemanes que Rosenzweig utiliza a veces en sentidos diferentes y a veces prácticamente como sinónimos. Se trata de *erfahren* y *erleben*. Según el contexto, ambos pueden ser traducidos como “experimentar”. *Erfahren* significa además “enterarse” o “llegar a saber” y, como nota Norbert Samuelson, “más literalmente significa «viajar a través». Tiene los sentidos asociados de «escuchar, aprender y encontrar»”.³³ *Erleben*, por su parte, suele traducirse al español como “vivenciar” o “vivir [algo]”.

El verbo *erleben* tiene un sesgo subjetivo que Rosenzweig ha notado, como se ve en el siguiente ejemplo, en donde insiste también en la continuidad entre *experiencia* y *vivencia*:

En la auténtica confesión de fe siempre tiene lugar la reunión o de dos nombres o de dos naturalezas. Es siempre ésta la señal de que la propia vivencia amorosa (*Liebeserlebnis*) ha de ser más que una vivencia propia (*eigenes Erlebnis*); de que ése de quien tiene experiencia (*erfährt*) el alma en su amor no es mera ilusión y autoengaño del alma amada, sino que realmente vive.³⁴

Para subsanar este sesgo subjetivo, Rosenzweig introduce la noción de *Ereignis*, que puede traducirse por *acontecimiento*, *acaecimiento*, *suceso* o *evento*. Esto queda patente en un texto de 1928. Allí, hablando de la posibilidad de experimentar a Dios o al hombre, afirma: “si se pretende permanecer en el ámbito de la experiencia entonces no se debe pretender afirmar nada acerca de Dios ni del hombre, sino sólo acerca de un acontecimiento entre ambos”.³⁵ Así, entonces, *vivencia* (o *experiencia*) y *acontecimiento* serían las dos caras de una misma moneda. Casper explica:

mientras la “vivencia” puede permanecer en el espacio de la mera interioridad, de lo meramente subjetivo y privado, el acento en la comprensión del acaecimiento cae en el hecho de que, en el *acaecimiento* el hombre experimentante y comprensor es insertado en algo otro y extraño frente a él. Sin embargo, esto extraño y otro es propiamente lo que lo remite a sí mismo. Pues para él no se trata de ninguna otra cosa que de la realidad efectiva por él no construable. El acaecimiento es por ello *soberano* frente al hombre. Esta soberanía la expresa Rosenzweig con el participio pasivo: “*ereignetes Ereignis*” (acaecimiento acaecido). El pensar experimentante acontece en la relación del acaecimiento

33 SAMUELSON, Norbert M., *A User's Guide to Franz Rosenzweig's Star of Redemption*, Surrey, Curzon Press, 1999, p. 88. El original en inglés dice: “more literally means ‘to travel through’. It has the associated English meanings of ‘to hear, learn and find out’”.

34 ER, p. 227; SE, p. 202.

35 ROSENZWEIG, Franz, “Sobre la *Encyclopedia Judaica*”, trad. M.G. Burello, C. Imbrogino y A. Fridman, en: F. Rosenzweig, *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod - Libros de la Araucaria, 2007, p. 385.

acaecido que ocurre de modo soberano. En esa misma medida éste funda aquello que entendemos por vivencia.³⁶

Aunque en este trabajo no nos detengamos a analizar las distintas significaciones de la noción de *Ereignis*, su referencia será ineludible, sobre todo al tratar el tema de la temporalidad de cada tipo de experiencia.³⁷ Por otro lado, y en vistas a la claridad conceptual, en adelante emplearé el término “vivencia” (*Erlebnis*) como un tipo particular de experiencia entre otros tipos posibles.

Esto no es algo arbitrario, sino que responde a la arquitectónica de *La Estrella*: la diferenciación entre tipos de experiencia puede observarse ya en su división en tres tomos y, más particularmente, en los verbos que Rosenzweig utiliza en las introducciones a cada uno de ellos. Ellas se titulan: “Sobre la posibilidad de conocer el Todo” (*Über die Möglichkeit das All zu erkennen*), “Sobre la posibilidad de vivir el milagro” (*Über die Möglichkeit das Wunder zu erleben*) y “Sobre la posibilidad de alcanzar el Reino orando” (*Über die Möglichkeit das Reich zu erbeten*).

Así, pues, las tres introducciones de *La Estrella* aluden explícitamente en su título a la posibilidad de acceder a distintas dimensiones: al *todo* (*All*), al *milagro* (*Wunder*) y al *Reino* (*Reich*). Pero el acceso es en cada caso distinto: en la primera introducción, se trata de la posibilidad de *conocer* (*erkennen*); en la segunda, de la posibilidad de *experimentar* o *vivenciar* (*erleben*); en la tercera, de la posibilidad de *alcanzar a través de la oración* (*erbeten*).³⁸

Para Bernhard Casper se trata de verbos que expresan tres modos específicos de temporalidad. La experiencia ocurre solamente en estos tres modos. En primer lugar, en la temporalidad “fijadora” del conocer. En segundo lugar, pero más fundamentalmente, en la temporalidad del “acontecimiento acontecido”, al que accedo al responder con mi vida entera. En tercer lugar, finalmente, en una temporalidad diferente e independiente de las

36 CASPER, Bernhard, “*Ereignis* (acaecimiento) en la concepción de Franz Rosenzweig y en el pensamiento de Martin Heidegger”, *Escritos de filosofía* 29-30, trad. A. Garrido-Maturano, Buenos Aires, 1996, p. 9-10.

37 Traté el tema en extenso en dos lugares: en la ponencia “Muerte, milagro, oración: figuras del acontecimiento en Franz Rosenzweig”, pronunciada en el XXV Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica, organizado por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 5 de septiembre de 2014 (una versión más acabada de esta investigación será publicada a la brevedad); y en el capítulo “Trascendental es Moisés, no Platón. El acontecer de la Revelación como instancia última trascendental en *La Estrella de la Redención*”, en: J.P. Esperon, J.C. Scannone y R. Walton (eds.), *El acontecimiento y lo sagrado*, Córdoba, EDUCC, 2017.

38 Hay que destacar que el verbo que ha elegido Rosenzweig, *erbeten*, implica una cierta actividad o dimensión práctica de la oración: el prefijo *er-* implica un proceso que se lleva a cabo y, en este caso, su cumplimiento. Otras posibles traducciones serían: “pedir” o “implorar”, como traduce Garrido-Maturano en CASPER, Bernhard, “*Ereignis* (acaecimiento)...”, p. 8 (nota 17).

otras, que tiene lugar en la oración individual y comunitaria.³⁹ ¿Pero a qué se refieren concretamente estas diferentes *posibilidades*, estos diferentes tipos de experiencia? ¿Y en qué sentido son experiencia acciones tan disímiles como el *conocer*, el *vivenciar* y el *implorar*?

Los temas sobre los que trata cada una de las tres introducciones de *La Estrella* parecieran constituirse en *paradigmas* del nivel de realidad a tratarse en cada uno los volúmenes: la *facticidad*, la *realidad efectiva* y la *verdad*. Los verbos referidos indicarían la dirección en que se desarrolla la manera humana de experimentar y expresar estos “niveles de realidad”. Veamos detalladamente cada uno de ellos.

II.1. *Estrella I*: la experiencia sin temporalidad

En *Estrella I* la experiencia pareciera revestir, en principio, la forma del conocimiento. El verbo *erkennen* está asociado, para Norbert Samuelson, a un tipo de conocimiento íntimo, superador del mero pensamiento objetivo y abstracto, ya que da cuenta de “la experiencia en última instancia, a saber, como datos provistos por los sentidos para que la razón pura (en el lenguaje de Kant) o la lógica (en el lenguaje de Rosenzweig) forme los conceptos del conocimiento”.⁴⁰

Nótese que mientras la segunda y tercera posibilidades a las que hacen referencia los títulos de las introducciones (o sea, “vivir el milagro” y “alcanzar el Reino orando”) son luego afirmadas en el desarrollo de sus correspondientes tomos,⁴¹ la primera posibilidad es negada. Sucede que, tal como deja patente la proto-experiencia de la muerte, “el Todo, que ha de ser tanto todo como entero, no puede ni *conocerse sinceramente*, ni *vivirse claramente*”.⁴² Querer conocer el todo es el pecado del idealismo.

El punto de quiebre de la totalidad pretendida por el idealismo es, justamente, “el grito de angustia del yo singular ante la muerte, desde el cual el hombre resiste su inclusión en el Todo y lo hace estallar, dejando escapar de sus redes consecuentemente también a Dios y mundo”.⁴³

39 Cfr. CASPER, Bernhard, *Religion der Erfahrung*, p. 20.

40 SAMUELSON, Norbert M., *A User's Guide*, p. 89. El original en inglés dice: “experiencia at all, viz., as the data provided by the senses for pure reason (in Kant's language) or logic (in Rosenzweig's language) to form the concepts of knowledge”.

41 Estas afirmaciones no deben ser tomadas, sin embargo, literalmente, sino simbólica o metafóricamente.

42 *ER*, p.459. Los subrayados son míos. Aquí “vivir” traduce el alemán *erleben*. Ya me referiré luego a la falta de claridad de la vivencia.

43 LECONTE, Mariana, “Las formas de la nueva racionalidad: de Rosenzweig a Lévinas”, en: J.C. Scannone (ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, EDUCC, 2010, p. 61.

Es claro que para Rosenzweig solo un *conocimiento insincero* puede pretender conocer el todo. ¿Pero qué es, entonces, lo que podemos *conocer sinceramente*? El conocimiento, dice Rosenzweig, “lo tenía en verdad Todo, pero sólo en forma de elementos, sólo en sus trozos”.⁴⁴

Así, pues, si *tomamos en serio* a la muerte, debemos superar la unidimensionalidad del pensamiento idealista y dar un salto hacia la pluralidad ontológica.⁴⁵ Tras la destrucción del *todo*, quedan sus “fragmentos”: los protofenómenos del *hombre*, del *mundo* y de *Dios*, que tienen carácter de facticidad dada, es decir, se imponen al pensamiento sin que este pueda deducirlos.⁴⁶

Estas facticidades que se imponen son luego conceptualizadas por el *pensamiento conceptual*, que se hace cargo de la paradójica *conjunción* que yace en el seno de cada proto-fenómeno.⁴⁷ Este procedimiento es denominado “deducción constructiva” e intenta constituir conceptualmente lo que se le da protofenoménicamente al pensamiento como *facticidad*.

Rosenzweig, en palabras de Garrido-Maturano, “no trata de racionalizar lo que es irracional” (es decir, los objetos irracionales o proto-fenómenos), sino que “saca el modo de comprender su objeto del modo de acaecer que a este objeto le es propio”.⁴⁸ Es decir, no trata de demostrar lo indemostrable, sino que los comprende desde esa indemostrabilidad. Rosenzweig parte de la experiencia fácticamente vivida y luego la describe: los protofenómenos no son producidos por el pensamiento, sino que son experimentados. En ese sentido, la “deducción constructiva” por la cual ellos se

44 ER, p. 459.

45 Como he intentado mostrar en el apartado 1.2. *El preconcepto rosenzweigiano de experiencia*, tomar en serio la muerte implica la destrucción del proyecto idealista de conocerlo todo, ya que deja en evidencia la imposibilidad de un sistema total: *mi* muerte no puede ser integrada sin más a un sistema absoluto. Por otro lado, la imposibilidad de conocer el Todo proviene ya del hecho banal de que no podemos conocer el conjunto de relaciones entre todo lo que se da, simplemente porque, en tanto *mortales*, no disponemos del *tiempo* en que se dan esas relaciones. Sí, en cambio, podemos conocer los conceptos de los elementos que configuran esas relaciones.

46 A lo largo de toda la historia de la filosofía, según la ve Rosenzweig, se ha postulado a uno de estos “todos parciales” como principio y a él se han reducido —erróneamente, puesto que son irreductibles— los otros dos. Sucede que son ineludibles para el pensamiento y conforman parte de su propio dinamismo. Aunque el pensamiento no puede demostrarlos, no puede evitar pensarlos.

47 No es este el lugar para detenerse en la compleja construcción de los proto-fenómenos, que logra reunir en un solo concepto dos componentes contradictorios, pero al menos los mencionaré someramente: el concepto de *Dios* reúne, en su paradójica *vitalidad*, a la *naturaleza divina* (lo infinito en Dios) y la *libertad divina* (lo universal en Dios); el concepto de *hombre*, en su paradójica *ipseidad*, al *ser-propio* (lo particular en el hombre) y la *voluntad* (lo finito en el hombre); y el concepto de *mundo*, en su paradójica *realidad*, al *logos* (lo universal en el mundo) y la *plétora de fenómenos* (lo particular en el mundo).

48 GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La Estrella de La Esperanza. La Estrella de La Esperanza. Introducción a La Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2000, p. 36.

constituyen como conceptos cerrados sería tan solo la “explicitación descriptiva del fenómeno experimentado fácticamente”.⁴⁹

No se trata de un mero pensamiento abstracto y objetivo que actúa como fundamento, como aquel al que irremediamente tendía la vieja filosofía pensante y que pretendía conocer efectivamente “todo”. Por el contrario, este tipo de experiencia se halla en intimidad con lo experimentado tal como se da en su fenomenalidad paradójica y está siempre en referencia no a un imposible *todo* sino a un “fragmento”.

No obstante, para una cabal comprensión de la facticidad de los profenómenos es menester analizar más profundamente el *preconcepto de experiencia* que delimitamos en el primer apartado. Su análisis no puede limitarse al doble eje *estético/noético* y *científico/no-científico*, sino que es preciso dar un paso más allá del plano del *saber conceptual*, hacia el plano de la *creencia* en la realidad efectiva del fenómeno que el concepto determina.⁵⁰ La experiencia de los profenómenos llega allí donde el pensar pensante no puede llegar, precisamente porque no solo busca *saber*, sino que antes *cree* y, así, descubre u otorga facticidad a lo creído.⁵¹ La creencia, como nota Bensussan, consiste en gran medida en *el hecho* de creer, sin elección alternativa posible; es algo que se halla en el fondo de cada existencia particular.⁵²

¿En qué consiste, en definitiva, el tipo de experiencia implicado en *Estrella*? ¿Es un *conocer* o un *creer*? Es una conjunción de ambos, incompleta y en tensión hacia la

49 Ibid., p. 19-20.

50 Cfr. WIEHL, Reiner, “La experiencia...”, p. 102.

51 Considérese este enfoque en relación a la siguiente idea de Heidegger: “En cuanto búsqueda, el preguntar está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado. Por consiguiente, el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición. Como se ha dicho, nos movemos desde siempre en una comprensión del ser. Desde ella brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto. No *sabemos* lo que significa «ser». Pero ya cuando preguntamos: «¿qué es ‘ser’?», nos movemos en una comprensión del «es», sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el «es». Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido. *Esta comprensión del ser mediana [durchschnittlich] y vaga es un factum.* (HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, trad. J. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 16). Lo que Heidegger dice de la pregunta por el sentido del ser vale aquí para la conceptualización de cada uno de los tres elementos a partir de la facticidad con la que se imponen en la creencia. La comprensión vaga que se tiene del ser como *factum* es análoga a la creencia en la *facticidad* de los elementos. Hay que admitir, por otra parte, que Rosenzweig no distingue entre *Tatsächlichkeit* y *Faktizität* (término que no utiliza en *ER*). Para Heidegger la primera corresponde a los entes intramundanos y la segunda al *Dasein*. Si bien los conceptos de *Tatsächlichkeit* de ambos pensadores parecen coincidir en algún punto, es más problemática la búsqueda de un correlato en *ER* para el término *Faktizität*. Bernhard Casper sugiere el concepto rosenzweigiano de “libertad” (*Freiheit*), pero sin terminar de definir las diferencias entre los conceptos de *Tatsächlichkeit* y *Faktizität* (CASPER, Bernhard, “Fenomenalidad trascendental y acaecimiento acaecido. El salto hacia un pensamiento hermenéutico en la vida y obra de Franz Rosenzweig”, trad. A. Garrido-Maturano, en: A. Garrido-Maturano, *La Estrella de La Esperanza*, pp. 114-115).

52 BENSUSSAN, Gérard, “Franz Rosenzweig, métaphysique et politique”, *Les Études philosophiques* 2 (2009), p. 188.

experiencia vivencial. Solo es posible *conocer* los elementos en su facticidad cuando se los considera interrelacionados. Lo que conocemos, pues, es su concepto, pero no su realidad efectiva, en la cual creemos. Es a partir de esa creencia, que no contradice, sino que incluye y supone el conocimiento de los conceptos de aquello en que creemos que podremos describir las relaciones efectivamente acontecientes entre las realidades efectivas de los conceptos conocidos, cuando estas relaciones se muestren.

Sucede, entonces, que la facticidad no es nunca objeto de la experiencia, sino que “es su punto de partida, el suelo que la hace posible, es el origen que ya no aparecerá en la experiencia misma, a pesar de hacerla posible”.⁵³ En este sentido, quizá pueda hablarse de una *ante*-experiencia, en tanto y en cuanto los elementos construidos por el pensamiento como objetos *pensables* (y, en este estricto sentido, *experimentables*), son construidos desde una facticidad impuesta al pensamiento, dado que éste no puede sino experimentar las ideas de esos tres objetos.⁵⁴

El conocimiento que está implicado aquí es “la experiencia de la facticidad”, que se *antepone* “a todos los hechos de la experiencia real”⁵⁵ (de los que tratará *Estrella II*). Está intrínsecamente orientado hacia la pluralidad: los profenómenos son irreducibles uno al otro y se dan siempre de manera conjunta. Comprender a este conocimiento desde la perspectiva de la *experiencia* implica asumir el hecho “de que el pensar no puede conceptualizar el ser en su plenitud o, lo que es lo mismo, de que lo que es excede a lo que puede ser demostrado”.⁵⁶

Ahora bien, ¿cuál es la temporalidad propia de este primer tipo de experiencia? El subtítulo de *Estrella I* nos da un primer indicio: se trata de un “prepetuo antemundo”. Hay que ver aquí una relectura del *a priori* kantiano: el pensamiento conceptual antecede *desde siempre* a la *experiencia vivencial* de la realidad efectiva y, en este sentido, es *más*

53 BELMONTE GARCÍA, Olga, “Franz Rosenzweig: una introducción...”, p. 618.

54 Ahora bien, se trata de una experiencia de la facticidad *ideal* de los profenómenos, pero no todavía de una construcción conceptual de la objetividad implícita en esa facticidad. Por ello mismo es una *ante*-experiencia: una suerte de precomprensión de tres objetos ideales distintos, que luego serán contruidos por el pensamiento en su objetividad. Por ello, también, los elementos en esta facticidad originaria son *proto*-elementos.

55 NP, p. 46. Rosenzweig diferencia distintos niveles de *facticidad*. Así, por ejemplo, dice “Hay que suponer que la Revelación, al afirmar que no puede conocer la facticidad elemental de Dios y tildar a tal Dios de *oculto*, aspira a una facticidad que, en vez de ser la de ese Dios, sea la que le es adecuada: una que no está fundada en los elementos, sino en la ruta única de la realidad una; una facticidad que está elevada, más allá de todo quizá, a la altura de la seguridad absoluta” (ER, pp. 204-205). Para no entrar en cuestiones demasiado sutiles de terminología, aquí reservamos el término *facticidad* para la esfera de los elementos, y preferimos utilizar *realidad efectiva* para aquel ámbito al que apunta el segundo tomo y *verdad* para lo mentado en el tercer tomo, aun cuando Rosenzweig traiga a colación, no sin cierta equivocidad, el término *facticidad* en estos otros dos ámbitos.

56 GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La Estrella de La Esperanza...*, p. 10.

pasado que todo pasado. Es, de alguna forma *atemporal*. Pero no es esta una atemporalidad formal vacía, sino que está siempre unida a aquello que preanuncia: la temporalidad de la experiencia.

No es posible experimentar la realidad efectiva, en su acontecer temporal, como mundo, hombre o Dios. Estos profenómenos solamente pueden ser pensados o concebidos. De esta manera, marcan los límites *a priori* de nuestra experiencia, conformando el ámbito de lo que Rosenzweig denomina también “los orígenes”.⁵⁷ Así, ellos *dan lugar* a la experiencia de la *realidad efectiva*, que es, como veremos, siempre *experiencia de relaciones*. El verdadero *comienzo* no está, entonces, en los *orígenes*: la realidad efectiva a la que nos abre la experiencia no puede encontrarse en el nivel apriorístico de *Estrella I* sino que es preciso algo más.

Por lo mismo, aquí todavía no hay propiamente un lenguaje, sino un *proto-lenguaje* que el pensamiento le presta a los fenómenos reconstruidos por él: aquel de “la mera posibilidad ideal de la comprensión”,⁵⁸ del ámbito del *concepto* lógico-matemático. Este proto-lenguaje ya preanuncia —o, mejor, *promete*— el lenguaje vivo de la palabra, el lenguaje real que expresa la experiencia real. El pensar es un hablar *antes* del hablar, su fondo secreto.

El proto-lenguaje lógico-matemático, que Rosenzweig toma en gran medida de la filosofía de Hermann Cohen, sirve para asegurar el carácter *racional* de su recorrido:⁵⁹ “A pesar de introducir el elemento de la creencia, no se sustituye el saber universal por la evidencia contingente: nos mantenemos en los límites del racionalismo filosófico”.⁶⁰ En este gesto se manifiesta el respeto por el concepto *científico* de experiencia. Rosenzweig no lo abandona, sino que lo limita críticamente. Hay, todavía, una pretensión de racionalidad científico-filosófica, que está, sin embargo, acotada y renovada.

II.2. *Estrella II*: temporalidad de la experiencia y experiencias fundamentales

Como ya he mencionado, la introducción a *Estrella II* habla de la posibilidad de “experimentar” o “vivenciar” (*erleben*), así como en *Estrella I* hablaba de “conocer” (*erkennen*). Estas expresiones paralelas, en palabras de Samuelson, están

⁵⁷ *ER*, pp. 64 y 67, por ejemplo.

⁵⁸ *ER*, p. 152.

⁵⁹ Rosenzweig habla explícitamente de “la hazaña científica de su [=de Hermann Cohen] lógica del origen: el nuevo concepto de nada” (*ER*, p. 61).

⁶⁰ BELMONTE GARCÍA, Olga, “Franz Rosenzweig: una introducción...”, p. 610

“cuidadosamente trazadas y son importantes para entender cómo el segundo tomo lleva el pensamiento de Rosenzweig más allá de donde estaba en el primer tomo...”.⁶¹

Lo que está en el centro de la comprensión rosenzweiguiana de la experiencia es el hecho de que ella “está distendida temporalmente; esto es, toma tiempo tener experiencia, tiempo que no es uniforme”.⁶² El segundo tomo está dedicado, en este sentido, a la *secuencia* temporal de la realidad. La secuencia aspira no a *dar razón* de la temporalidad, sino a *dar fe* de su realidad: a testimoniarla.

No se trata de un mero *orden* de los elementos, sino de la temporalización adecuada de sus relaciones en la *realidad efectiva*. Rosenzweig llega a afirmar que esta secuencia “no es algo meramente importante, sino que es lo propiamente importante a comunicar. Es ya por sí misma el nuevo pensamiento”.⁶³ En concreto, me refiero a la secuencia Creación-Revelación-Redención (*Schöpfung-Offenbarung-Erlösung*) en que se declina la realidad.

Las facticidades profenómicas son el marco en el que se da toda experiencia, pero la experiencia es siempre experiencia de una conjunción o, más precisamente, de una *correlación*: de la Creación (de Dios al Mundo), de la Revelación (de Dios al Hombre), de la Redención (del Hombre al Mundo). Es en estas correlaciones, que reinterpretan el “y” tan caro a Rosenzweig, donde se juega la realidad efectiva.

No se trata meramente de categorías teológicas, sino que ellas encuentran su reverso en niveles de experiencia (e incluso en ciertas experiencias fundamentales, como veremos) del hombre. Rosenzweig busca, como han notado ejemplarmente Emmanuel Levinas⁶⁴ y Paul Ricoeur⁶⁵, *desformalizar* el concepto de tiempo. El pasado, el presente y el futuro han de comprenderse desde el carácter acontecimental de la secuencia Creación-Revelación-Redención, experimentada en el presente. Toda la secuencia es

61 Ibid. El original en inglés dice: “are carefully drawn and important for understanding how Part II moves Rosenzweig’s thinking beyond where it was in Part I...”.

62 GIBBS, Robert, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1992, p. 82. El original en inglés dice: “experience is temporally distended; that is, it takes time to have experience, time that is not uniform”.

63 NP, p. 29.

64 LEVINAS, Emmanuel, *Fuera del sujeto*, trad. R. Ranz Torrejón y C. Jarillot Rodal, Madrid, Caparrós Editores, 2002, pp. 69-73; LEVINAS, Emmanuel, *Entre nosotros*, trad. J.L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2001, pp. 144 y 281; y LEVINAS, Emmanuel, “Préface”, en: S. Mosès, *Système et Révélation: La Philosophie de Franz Rosenzweig*, París, Seuil, 1982, p. 9.

65 RICOEUR, Paul, “The ‘Figure’ in Rosenzweig’s *The Star of Redemption*”, en: P. Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, trad. D. Pellauer, Minneapolis, Fortress Press, 1995, pp. 102-104.

acontecer, el *acontecer mismo del tiempo* o la *temporalización misma del ser*, declinada según un triple carácter: acontecido, aconteciente y por acontecer (adviniente).⁶⁶

La tesis central de *Estrella II* pareciera ser que, dado que la realidad efectiva no puede ser representada por la conceptualización de los elementos, hay que dar un paso más allá de la mera experiencia de facticidades ideales y del *pensamiento puro* que construye los objetos correspondientes a esta experiencia, pero que alcanza solamente el nivel de la *posibilidad*, y subordinarlo a la *experiencia vivencial concreta*. Es por ella por la que nos abrimos a lo real y, para describir lo así experimentado, la aproximación conceptual y su proto-lenguaje lógico-matemático son insuficientes.

La “realidad efectiva experimentada” se deja ver, se expresa, en el *lenguaje*: “por tanto, el método del segundo volumen habrá de ser otro diferente (...): un método del relato”.⁶⁷ Así, si dejamos de lado la derivación conceptual y comenzamos a *hablar*, podremos expresar el *acontecimiento* de lo real.

Para ser más precisos, hay que decir que el método gramático, es decir, el juego del lenguaje que se despliega en este segundo tomo, comprende las tres variedades del *relato*, el *diálogo* y el *coro*. Cada una de ella posibilita una *temporalidad* diferente del acontecimiento: pasado, presente y futuro.

En realidad, el acontecimiento es siempre presente, es decir, es contemporáneo, es siempre renovado. En efecto, el lenguaje hablado expresa perfectamente este acaecer, pues no se trata ya del pensamiento conceptual “mudo” al que debe otargársele signos lógico-matemáticos, sino del pensamiento que está vuelto al hablar, y por tanto, todo revestido de sonoridad: aquí las palabras llaman a las cosas.

La Revelación, y con ella el lenguaje, lo abarca todo: es realmente “Revelación de la Creación”, “Revelación de la Revelación” y “Revelación de la Redención”. Es que ninguno de los tres puede comprenderse sino es desde el presente dialogal de la Revelación, del mismo modo que para San Agustín los tres tiempos son el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro.⁶⁸

66 Para una detallada descripción de la temporalidad implicada en cada una de las tres correlaciones, véase: GARRIDO-MATURANO, Ángel, “‘El tiempo que acontece por sí mismo’: la estructura de la temporalidad en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig”, *Themata: Revista de Filosofía*, vol. 32, 2004.

67 NP, p. 28. La noción de *método del relato* o *de la narración* la toma Rosenzweig evidentemente de Schelling: cfr. SCHELLING, Friedrich, *Las edades del mundo*, trad. J. Navarro, Madrid, Akal, 2002.

68 Para un intento de poner en diálogo a Rosenzweig y el Obispo de Hipona, véase: CIGLIA, Francesco P., “El milagro de la Revelación”, trad. F.I. Viola, en: Franz Rosenzweig, *El Nuevo Pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, pp. 163-202 y la bibliografía a la que el autor remite en las notas 1 y 2.

De esta manera, aun cuando puede decirse que se trata de tres vivencias, en sentido estricto sólo la “Revelación de la Revelación” lo es, pues es la única que acontece completamente en el presente vivo. La Creación y la Redención se vuelven *acontecimientos* (*Geschehen*): en el primer caso, algo *ya acontecido* (*Schon-geschehen-sein*); y en el segundo caso, algo que *aún acontecerá* (*Noch-geschehen-werden*). Ambos acontecimientos, sin embargo, son experimentados siempre en el presente de la vivencia, en su actualidad o presencialidad (*Gegenwärtigkeit*).⁶⁹

Es posible, entonces, comprender la temporalidad de la experiencia humana según un triple eje, en el que el sí mismo humano experimenta y se experimenta, siempre en el presente. Garrido-Maturano lo sintetiza de esta manera, uniendo presente, pasado y futuro: “el acaecimiento (el renovado estar haciéndose) acaecido (sobre la base de un estar ya ahí del mundo) de la anticipación (del hacer posible hoy el advenimiento) del Reino (la consumación de la Vida)”.⁷⁰

La “vivencia” (*Erlebnis*) constituye el tipo de experiencia más propio de todos, aquel que se desarrolla en tiempo presente, que es siempre contemporáneo. Entre sus características particulares, se encuentran su “inmediatez y puro carácter presente”.⁷¹ En la vivencia experimentamos inmediatamente la realidad efectiva que acontece temporalmente: este vínculo es tan fuerte que Rosenzweig utiliza frases como “presente vivencial”⁷² o presencialidad de la vivencia (*Gegenwärtigkeit*; traducido por García Baró alternativamente por “presencia”,⁷³ “carácter de presente”⁷⁴ o “actualidad”⁷⁵). La presencia, sostiene Rosenzweig, “se renueva constantemente”.⁷⁶

El *carácter integral* que vimos en el preconcepto general de la experiencia es, para el caso de la vivencia, más fuerte, si cabe, que para los otros tipos básicos de la experiencia: a diferencia del conocimiento, que “lo tenía en verdad Todo, pero sólo en forma de elementos, sólo en sus trozos”, la vivencia “está *entera* en cada momento”.⁷⁷

Cada nivel temporal de la experiencia es también un espacio de juego para las interrelaciones recíprocas. Así, como resume Reiner Wiehl,

69 ER, p. 301.

70 GARRIDO-MATURANO, Ángel, “El tiempo que acontece...”, p. 115.

71 ER, p. 228.

72 ER, p. 142.

73 ER, p. 228; SE, p. 203.

74 ER, p. 246; SE, p. 221.

75 ER, p. 153; SE, p. 123.

76 ER, p. 293.

77 ER, p. 459. El subrayado es nuestro.

...experiencia es un modo de comportamiento elemental de los organismos vivos en el espacio de la creación, de la relación entre Dios y mundo; y experiencia es el modo eminente de encuentro dialógico, interlocutor, entre hombres en el espacio de la revelación, de las relaciones entre hombre y Dios; y experiencia es la praxis vital específicamente propia del hombre, la forma de su actividad, de su intervención en el mundo, en el espacio de la redención.⁷⁸

Al mismo tiempo, Creación, Revelación y Redención simbolizan tres experiencias muy concretas en la existencia humana en las que acaece la *realidad efectiva*: la creaturalidad, el despertar a la existencia y la tendencia utópica. Ellas se encuentran referidas, también, a tres modos de apertura o exteriorización del sí mismo: el conocimiento, el amor y la acción.

II.2.1. Creación, conocimiento y estar-ya-ahí

Experimentar la *Creación* es, en realidad, tener experiencia del carácter de *estar-ya-ahí* (*Schon-da-sein*) del mundo y, a la vez, de la *finitud humana* —en tanto el hombre, como individualidad, se halla *ya* en el mundo—. Se trata de la *creaturalidad* del mundo: el mundo está siendo creado y es por tanto *incompleto*. Como ha notado Stéphane Mosès, en el hombre esta incompletud se vive como conciencia interna de pertenecer a una relación, de *depender* de ella; es, para el hombre, la *vivencia de su finitud*.⁷⁹ Hay, entonces, una doble experiencia de la creaturalidad, indistinguible en el experimentar mismo: el *estar ya ahí* del mundo y el *estar ya ahí* de mí mismo.

Esta experiencia fundamental está en íntima unión con lo que podría llamarse la primera estructura de la *apertura del sí mismo*: el *conocimiento*. No obstante, no se trata aquí del conocimiento constructivo al que hacía referencia *Estrella I*, sino de la disposición existencial humana a recibir la *objetividad* del mundo, a dejar que le sea dada (en contraposición con la objetividad constituida por el conocimiento que defienden los idealismos). Para diferenciarlo me referiré a él como el *conocimiento vivencial*.

El conocimiento vivencial atestigua que el mundo es real: está ya siempre ahí. La realidad del mundo, no obstante, es finita y contingente.⁸⁰ Ahora bien, ¿cómo se relaciona esta finitud con la finitud del hombre? El mundo es propiamente finito en tanto toma conciencia de su finitud (“en su creación le acontece al mundo la vivencia [*Erlebnis*] de

78 WIEHL, Reiner, “La experiencia...”, p. 109.

79 Cfr. MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation*, p. 85; y BENSUSSAN, Gérard, “Franz Rosenzweig, métaphysique et politique”, p. 187.

80 En realidad, junto a su contingencia, la realidad del mundo apunta también siempre a su acabamiento. Esto se da en *crecimiento* o *vivificación* del mundo, en el *hacerse Vida*. El mundo requiere la participación del hombre que, con cada acto de amor, lo acerca más a su ideal: el Reino de Dios. No obstante, la llegada del Reino, en última instancia, no depende de la obra redentora del hombre.

despertar a la conciencia propia y patente de sí mismo, o sea, a la conciencia de criatura”,⁸¹ dice Rosenzweig). Esta conciencia, empero, se da sólo en el hombre, de modo tal que no puede desligarse de la finitud de la experiencia humana.

Ahora bien, ¿cómo experimenta el hombre, siendo *parte del mundo*, su finitud? En la visión antropológica de Rosenzweig, el hombre puede caracterizarse como *individualidad* en tanto forma parte del *mundo natural* (y, como *personalidad*, en tanto forma parte del *mundo social*).⁸² No obstante, al tomar conciencia de su finitud, el hombre supera la mera *individualidad* y se conforma como un *sí mismo* libre que, paradójicamente, comprende que su libertad no viene de él. Esta experiencia es vivida, en el presente, como la conciencia perpetua, inmemorial, de estar siendo creado, es decir, de ser *creatura*.⁸³

Con el hombre, conciente de su creaturalidad y de la del mundo, la Creación se *acaba* en los dos sentidos de la palabra: muestra negativamente su límite (la muerte), pero alcanza también su cumplimiento, apuntando a una nueva dimensión de la existencia —dimensión que *Estrella II* llamará Revelación—. ⁸⁴

En este sentido, la doble experiencia de la creaturalidad se halla estrechamente vinculada con la *proto-experiencia* de la angustia frente a la muerte, así como el conocimiento vivencial del que aquí hablamos se halla próximo al conocimiento de los proto-fenómenos: la explicitación de la *Creación* se solapa con la explicitación del *Antemundo*, *Estrella II* se apoya sobre *Estrella I*.

La temporalidad propia del conocimiento vivencial y de la doble experiencia de la creaturalidad —del *estar ya ahí* del mundo y de mí mismo— se comprende mejor si se presta atención a su expresión lingüística. Frente al idealismo, el modelo del lenguaje se halla en mejores condiciones para alcanzar el fenómeno del conocimiento vivencial como uno de los modos de apertura específicamente humanos. La “gramática del Logos”, como la llama Rosenzweig, conduce a un modelo lingüístico determinado, que es el de la *narración o relato*. En la narración, los objetos son puestos en relación unos con otros, en el marco de una totalidad del acontecer (*Gesamtheit des Geschehens*): en un espacio objetivo y en un tiempo objetivizado, el *pasado*.

81 *ER*, p. 491; *SE*, p. 467. A diferencia del hombre, que “fue creado hombre en la Revelación y quiso y hubo de revelarse en la Redención. Y esta sencilla y natural relación temporal, en la que el ser creado antecede al revelarse, funda ahora todo el transcurso del camino eterno por el mundo: la cronología propia, la conciencia de encontrarse en cada presente entre el pasado y el futuro y de camino desde aquél a éste” (ibid.).

82 En efecto, el hombre tiene un carácter fragmentario, que se le manifiesta en cada experiencia. Cfr. BELMONTE GARCÍA, Olga, “Franz Rosenzweig: una introducción...”, p. 617.

83 Se completará, como veremos, con el *despertar a la existencia* de la Revelación.

84 Cfr. MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation*, p. 96.

La narración es el género literario que capta el acontecer del tiempo, su realización, en cuanto *ya* ha sucedido. Nos muestra de esta manera “la nota decisiva de la Creación”: su estar-ya-ahí (*Schon-da-sein*). La existencia (*Dasein*) del mundo se revela como Estar-ahí o ex-sistencia (*Da-sein*).⁸⁵

Visto desde el presente, desde el lenguaje *que está siendo hablado*, desde el *decir*, la narración es un mero lenguaje pasado, lenguaje *dicho*.⁸⁶ El carácter de enunciado acabado, completo, de este tipo de lenguaje, explica Garrido-Maturano, “es precisamente lo que desplaza al relato y a lo relatado al paso de lo ya-sido, de lo ya-creado. En el relato el hablar (*Sprechen*) se transforma en lenguaje dicho (*Sprache*), es decir, en enunciación por medio de categorías narrativas, en gramática”.⁸⁷ Además, si bien el relato está direccionado hacia alguien, hacia otro, este otro no es todavía un interlocutor sino un mero oyente. Esto cambiará en el ámbito de la Revelación.

II.2.2. Revelación, amor y despertar a la existencia

Experimentar la Revelación, en efecto, es reconocerse amado y, así, *despertar a la existencia*. Este despertar no es tanto una iniciativa mía como la respuesta a un llamado. Para decirlo con los términos que luego utilizaría Levinas en su fenomenología del *Eros*, se trata no de una *iniciativa* sino de una *iniciación* constante, en la que me veo ya implicado.⁸⁸

Con la experiencia del amor se abre el *sí mismo* y abandona el encierro de la individualidad. Se completa, así, su experiencia de la finitud y creaturalidad, desligándose de la experiencia del mundo. Este reconocerse *amado* se efectúa en el correlativo *amar* del sí mismo, de tal manera que “amando es como se despierta el alma”.⁸⁹ El sí mismo que se ha abierto y exteriorizado, que ha despertado a la existencia y que es sostenido en el ser al *ser amado*, es llamado por Rosenzweig *alma*, en un sentido no dualista, es decir, como hombre entero.⁹⁰

85 En este *Da-sein* confluyen *creatura* y *Creador* —las primeras exteriorizaciones de los profenómenos *mundo* y *Dios*—, pues tanto la existencia del mundo como el poder creador de Dios están *ya ahí*.

86 Esta distinción entre el *decir* y lo *dicho* puede comprenderse desde Lévinas, quien, al parecer, se inspira en ella. Véase por ejemplo: LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. M.L. Tapia, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 86 y ss.

87 GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La estrella de la esperanza*, p. 50.

88 Cfr. LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, trad. D.E. Guilloit, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 279.

89 *ER*, p. 228.

90 El alma “mienta un todo integral del hombre [*Ganzes de Menschen*] más allá de la oposición de «cuerpo y alma»” (*ER*, p. 122; *SE*, p. 87). En este sentido, el término “alma” podría reemplazarse por “persona”.

Esta experiencia de “segundo nacimiento”, en la que el hombre supera la generalidad del individuo y la personalidad, se confunde con el segundo modo de apertura del sí mismo: el *amor*. Para enfatizar este isomorfismo, Rosenzweig utiliza explícitamente términos relacionados con la *vivencia (Erlebnis)*, tanto para el *amor* como para el *segundo nacimiento*: el amor, dice, “se revela inmediatamente presente en la vivencia (*Erlebnis*) y sólo en ella”;⁹¹ y, por su parte, “el alma vive (*erlebt*) su nacimiento”.⁹²

En *Estrella II*, el hombre como *sí mismo* se exterioriza y comienza a hablar. Se vuelve “alma hablante”. Así, como resume Casper, “sucede que reconoce la realidad de los otros que están frente a él, de los que no dispone, pero a los que sin embargo mueve a hablar; y a una con ello experimenta la realidad de la libertad del otro, a la que habla, y por la que se experimenta interpelado y conminado a hablar”.⁹³ Pero que esto suceda es siempre un *milagro*.⁹⁴ No puede deducirse lógicamente. El otro me interpela *desde siempre* (es acontecimiento *acontecido*) y yo respondo con mi libertad *aconteciente* que, a su vez, me revela a mí mismo, me exterioriza. La libertad es comienzo, pero a la vez está *orientada* por una interpelación que la antecede.

¿Pero cuándo y por qué se siente amada el alma? ¿Y qué significa que sienta ese amor como una interpelación *desde siempre*? Rosenzweig pareciera referirse a un momento de la vida del hombre, tan importante que produce un *segundo nacimiento*. Al sentirse amado, algo se le revela en el interior del alma.

Esto, interpretado filosóficamente, lleva a algunas aporías. Mientras que *ser conocido* (ser meramente *objeto de conocimiento*) no afecta en lo más mínimo a una persona en su *ser*, no lo cambia en nada, *ser amado* le cambia todo. Pero si este *ser amado* es una disposición fundamental que tiene el hombre en tanto hombre, esto significaría que para existir el hombre *tiene que ser amado*. Esto es problemático, pues, ¿acaso antes de ser amado el hombre no existe? ¿O acaso no tiene existencia aquel hombre que no es amado en absoluto? Ontológicamente, el hombre no puede contentarse con la experiencia del reconocimiento amoroso por parte de otro hombre: el hombre para existir ha debido *ser amado* desde siempre.

El mismo Rosenzweig menciona la *personalidad (Persönlichkeit)* y la *integridad (Ganzheit)* como rasgos decisivos del *alma (Seele)*. Cfr. *ER*, pp. 406-407; *SE*, p. 381.

91 *ER*, p. 251 ; *SE*, p. 228.

92 *ER*, p. 285; *SE*, p. 262.

93 CASPER, Bernhard, “Libertad-Revelación-Redención”, trad. Mariana Leconte, en: Franz Rosenzweig, *El Nuevo Pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, p. 263.

94 He tratado la metáfora del *milagro* en los artículos antes referidos: “Muerte, milagro, oración: figuras del acontecimiento en Franz Rosenzweig” y “‘Trascendental es Moisés, no Platón’. El acontecer de la Revelación como instancia última trascendental en *La Estrella de la Redención*”.

Puede aducirse que el hombre no es *auténticamente* hombre (o sea, no alcanza a ser *persona* o, en términos de Rosenzweig, *alma*) hasta que no es amado por otra persona. Esto es razonable y pareciera estar sugerido por la dinámica propia del *despertar a la existencia*: hasta que no experimenta el amor, no despierta el sí mismo y el hombre se halla al nivel de la individualidad natural y a lo sumo de la personalidad social. Pero esta interpretación sola no alcanza. Necesita un apoyo firme en el mundo de la Creación, puesto que “el ser-amado [*Geliebtsein*] no tiene vigencia en el mundo, y en él lo amado no debe entenderse sino como si estuviera solo, sin amor, entregado a sí mismo”.⁹⁵

Así pues, se impone pensar un “desde siempre”. Este “desde siempre” es la perpetuidad de la Creación. *Ser creado* es el primer *ser amado*. Así, en la Creación yace el *antes* del amor. Su *ahora*, la experiencia concreta del amor, se encuentra en el “siempre renovado” de la Revelación. Y su *después*, en el que el amor recibido se devuelve en actos de amor al prójimo, consiste en entrar en el proyecto de “futuro eterno” de la Redención.⁹⁶

La experiencia del amor particular se excede continuamente a sí misma y es quizá índice de algo más grande. Cabe aquí la posibilidad de una interpretación religiosa o teológica. Religiosamente hablando, se puede decir que Dios ha amado desde siempre al hombre y que eso le permite existir: “El hombre ama porque y como Dios ama. Su alma humana es el alma despertada y amada por Dios”.⁹⁷ Así, se trata de una experiencia que tiene un apoyo ciertamente en el pasado (en la Creación, es decir, en la experiencia del estar *ya* ahí del mundo, del que me nutro y que me deja ser, y del sí mismo como parte del mundo), pero que acontece en el presente: “la revelación es para el alma la vivencia de un presente que, aunque descansa sobre la existencia del pasado, no vive en él, sino que anda a la luz del divino rostro”.⁹⁸ La Revelación del amor de Dios es amor de Dios por el hombre.

Para pensar esto filosóficamente, también nos vemos conducidos a la Creación. ¿Pero pensar filosóficamente la Creación no conduce a la finitud, la contingencia y, en última instancia, a la muerte? Por un lado, eso es verdad. Pero, como vimos, también a la patencia del estar-ya-ahí del mundo y concomitantemente del estar-ya-ahí del hombre, a su realidad *a pesar* de su contingencia: a ser a pesar de poder no ser. El ser, y

95 ER, p. 252; SE, p. 228.

96 Cfr. COHEN, Richard, *Elevations...*, p. 110.

97 ER, p. 246.

98 ER, p. 202.

concretamente la existencia a la cual despierta en la experiencia del amor, *le ha sido dado*. Desde esa dación, que bien puede ser interpretada como un acto de amor, se despliega la existencia, haciendo ser en el mundo (creando vida) al amor que le ha dado vida.

Así las cosas, ¿de qué se trata este modo de apertura del amor? Quizá de un encontrarle sentido a la vida *originariamente*: antes de todo razonamiento, amar ya la vida e insistir en ella. El convencimiento no racional de que *vale la pena vivir*: amar la vida como un *niño*. El amor interpersonal lo que hace es reconducirnos a esa originaria sed de vida del niño.⁹⁹

El hombre toma plena conciencia de su sí mismo cuando lo asalta la experiencia del amor que imprevistamente, como un *daimon*, lo libera de su objetivación y lo hace esperar ser amado como un Tú único y singular.¹⁰⁰ Sin embargo, la estructura dialógica del ser humano no se manifiesta plenamente hasta que el hombre retransmite lo que le es dado: el don de amor.

II.2.3. Redención, acción y utopía

El hombre, así amparado en la experiencia del amor, se ve impulsado a salir de sí, relacionarse con todo y amar. De este modo, experimentar la Redención, finalmente, es participar de la vivificación del mundo a través de actos de amor. Es, en concreto, experimentar la tendencia hacia la *utopía* de un Nosotros pleno en el que el hombre pueda desarrollar armónicamente el conjunto de sus posibilidades vitales. Esta tendencia no es una mera experiencia racional sino que se vincula estrechamente con la tercera estructura de la apertura: la *acción*.

Es por la acción, precisamente, que debe entenderse esta experiencia bajo una perspectiva ética —“ética” en un sentido amplio, no circunscripto a una moral formal—, y por eso quizá sea iluminador recurrir a aquella formulación del imperativo categórico kantiano según la cual debemos obrar como miembros legisladores de un universal *reino de los fines*, es decir, como si nuestras acciones pudieran volcarse en máximas que sirvieran como leyes en este reino *ideal*, conformado por la unión armónica de los agentes

99 Cfr. WELTE, Bernhard, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit: Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins*, en: WELTE, Bernhard, *Bernhard Welte Gesammelte Schriften*, vol. 1/3 (*Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*), Freiburg i. Br., Herder, 2006, pp. 25-80.

100 Cfr. PETROVICH, Nicola, *La voce dell' amore. Verità e agape nel Nuovo pensiero di Franz Rosenzweig*, Siena, Edizioni Cantagalli, 2009, p. 128.

racionales considerados siempre fines en sí mismos y los fines que ellos mismos se hayan propuesto.¹⁰¹

Sin embargo, la diferencia con Kant es notable. El concepto del *reino de los fines* puede ser útil para pensar el ideal del Nosotros universal y el advenimiento del Reino de los Cielos, pero no debe hacernos perder de vista la especificidad de la *acción* de la que aquí se trata. Es una *acción de amor*, que se diferencia de la mera *acción moral* porque en su fundamento hay un *mandamiento de amor*, y no una *ley moral*: “las leyes morales no quieren meramente arraigar en la voluntad —cosa que también quiere el amor al prójimo—, sino que no quieren reconocer otro presupuesto que la libertad. Es la célebre exigencia de *autonomía*”.¹⁰² Pero tal exigencia lleva a que las leyes pierdan todo contenido, puesto que cualquier contenido podría perturbar la autonomía, y, en última instancia conduciría a que el hombre solamente quisiera *en general*. En cambio, el mandamiento de amar se cumple en una serie de actos de amor al prójimo.

Esto no significa que no sea libre ni hecho meramente por inclinación al prójimo del caso: el mandamiento es heterónimo, pero no alienante, porque su cumplimiento no está determinado. Más bien se funda, en palabras de Moisés, “en una experiencia original en la que el hombre nace a sí mismo en el momento mismo en el que él asume la medida de su imperfección”,¹⁰³ es decir, en el momento en que experimenta la Revelación.

La experiencia de saberse amado “desde siempre”, imbricada con la conciencia de la propia finitud e imperfección, alcanza cumplimiento recién ahora al exteriorizarse en acción exterior hacia el prójimo. Son dos momentos de un mismo movimiento que remiten el uno al otro,¹⁰⁴ porque, en el fondo, la “Redención se limita a elevar a la vista de todo lo que vive cuanto en la Revelación propiamente dicha había sucedido previamente en el modo de la vivencia invisible de la propia alma”.¹⁰⁵

En el acto de amor se exterioriza el hombre que ya se ha despertado a la existencia, es decir, que ya ha experimentado ser amado. El acto de amor no se dirige obstinadamente hacia lo profundo del sí-mismo, sino que se vuelca a lo exterior. En términos religiosos, el amor a Dios se cumple finalmente en esta exteriorización, direccionada hacia un prójimo concreto que es representante del mundo entero: el amor al

101 Cfr. KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente y J.M. Palacios, Madrid, Tecnos, 2005, p. 41 y ss. (Ak. IV, 433-439).

102 ER, p. 62.

103 MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation*, p. 135. En francés: “...une expérience originale où l’homme naît à lui-même au moment où il prend la mesure de son imperfection”.

104 Cfr. *ibid.*, p.134.

105 ER, p. 302.

prójimo, como sucesión discontinua de actos gratuitos enraizados en el mandamiento, se identifica en última instancia con el *Ámame* divino.¹⁰⁶

Esto permite entender por qué la gramática propia de la Redención es denominada como una gramática del *pathos* a pesar de que el rol que juega el hombre en ella sea activo. Es que sin el previo *sentirse* amado, que interpela la fibra más íntima del hombre, no hay acto de amor posible.

Amando al prójimo el hombre tiene una experiencia temporal del Reino: cada acto de amor ayudar a vivificar, cada vez más, el mundo, y así vive, en la *anticipación*, su venida. Por eso Rosenzweig puede decir: “El futuro únicamente es vivido (*erlebt*) en la expectativa”.¹⁰⁷

Este es el nivel, precisamente, en que experimentamos el futuro. La experiencia es entendida “como un camino por recorrer, como la experiencia de una falta”.¹⁰⁸ Se trata de la experiencia de algo que, de alguna manera, *ya* aconteció (lo que Rosenzweig denomina la Creación de la Revelación, es decir, la Revelación *histórica*) pero que, por otra parte, *aún* ha de acontecer. De esta manera, la Revelación apela a algo nuevo por venir. Esto es, para Rosenzweig, la Redención.¹⁰⁹

II.2.4. Balance de *Estrella II*

Rosenzweig resume, en un corto pasaje, las tres vivencias de las que trata *Estrella II*: “Lo inmediato que aquí se vive (*erlebt*) no es Dios, Hombre, Mundo, sino Creación, Revelación, Redención. En ellas vivimos (*erleben*) que somos criaturas [=Creación] e hijos [=Revelación] y portadores creyentes-increyentes del Nombre a lo largo y ancho del mundo [=Redención]”.¹¹⁰

De esta manera, la experiencia, en el segundo tomo de *La Estrella*, se refiere a las correlaciones por las que se encuentran relacionados los profenómenos fácticos. Creación, Revelación y Redención son, en primer lugar, la experiencia real de una “y” correlativa.

106 Cfr. MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation*, p. 135.

107 *ER*, p. 267.

108 GARCÍA DÜTTMANN, Alexander, *The Gift of Language. Memory and Promise in Adorno, Benjamin, Heidegger and Rosenzweig*, trad. A. Lyons, London, The Athlone Press, 2000, p. 9. En inglés dice: “Experience understood as a path to be travelled, as the experience of a lack”.

109 Cfr. *ibid.*

110 *ER*, p. 459.

Los *niveles temporales de la experiencia* —pasado, presente y futuro— de los distintos *modos de apertura* a la realidad efectiva —conocer, amar y actuar—, así como las concomitantes *experiencias fundamentales* —el descubrimiento de la creaturalidad, el despertar a la existencia en el amor y la experiencia utópica— conforman la realización de la conjunción, de la “palabrita y”, en el mundo de la experiencia que abarca *Estrella II*. La “realidad viviente” es la de la experiencia cotidiana que encuentra su plenitud en estas experiencias fundamentales.

Que después se le atribuya realidad-efectiva a Dios, Mundo y Hombre a partir de la consideración filosófico-teológica de la Creación, la Revelación y la Redención, es algo que, sin ser menos importante, es *experiencialmente* de segundo orden.

Lo interesante en Rosenzweig es que se confunden los polos de estas experiencias. El despertar a la existencia se da indiscerniblemente *tanto* por el amor de otro ser humano *como* por el amor divino que antecede a todo. El descubrimiento de la finitud y dependencia *implica y no implica* la creaturalidad que procede de Dios. La experiencia utópica es, a la vez, concebible *con* y *sin* su realización supramundana. La necesaria inter-dependencia entre lo humano y lo revelado obedece a que se explican mutuamente: no hay relación con lo divino si no hay relación entre humanos.

En estas correlaciones se supera el abismo de la diferencia entre los “fragmentos” antemundanos, es decir, los profenómenos. Paolo Ciglia sostiene que en la facticidad conceptual antemundana (*Estrella I*) se acentúa la *diferencia* abismal entre los elementos (su irreductibilidad), mientras que “el universo de la revelación, al contrario, parece asumir una fisonomía fuertemente *relacional*”. De esta manera, Rosenzweig estaría insinuando lo siguiente:

la idea de que sólo una radical salvaguardia de la *diferencia abismal* puede entreabrir *proféticamente* la perspectiva de una *relación* auténtica entre los *diferentes*, mientras, por otra parte, sólo la perspectiva de una *relación* auténtica entre los *diferentes* puede proveer a la *diferencia* que separa recíprocamente a los diferentes del *cumplimiento* adecuado o *milagroso*, o también, en definitiva, del *significado último* de la diferencia misma que los constituye.¹¹¹

II.3. *Estrella III: veri-ficar la experiencia*

Estrella III está dedicada a lo que podríamos llamar la *supra-experiencia* de la verdad. Estrictamente hablando, la verdad no es experimentada. Sin embargo, nuestras experiencias necesitan ser *veri-ficadas*, necesitan ser *hechas verdad*. Esta supra-

111 CIGLIA, Francesco P., “El milagro de la Revelación”, p. 201.

experiencia se da, por un lado, en lo que Rosenzweig denomina la *iluminación* de la oración (o *visión*) y en sus expresiones supra-lingüísticas o gestuales; pero, por otro lado, pareciera darse también en la vida cotidiana. En cualquier caso, verificar la verdad consiste en *apropiarse* de la verdad que nos es dada como *don*. Por eso tenemos la verdad solamente *en parte*: en la parte que nos corresponde a cada uno.

La verdad es mesiánica y, en ese sentido, coincide con la eternidad y con la totalidad. No se trata, por supuesto, de la totalidad del idealismo, sino de un Todo mesiánico, utópico, que expresa la plenitud del ser. El Todo no es el fundamento sino la *meta*. Como tal, es imposible de experimentar. Sin embargo, hay una cierta captación posible:

El Todo, que ha de ser tanto todo como entero, no puede ni conocerse sinceramente [= *Estrella I*], ni vivirse claramente [= *Estrella II*]. Sólo el conocer insincero del idealismo, sólo el vivir no claro de la mística pueden llegar a persuadirse de que lo captan. El Todo tiene que ser captado más allá del conocimiento y la vivencia, si es que ha de poderse captar inmediatamente. Tal captación precisamente acontece en la iluminación de la oración [= *Estrella III*].¹¹²

Rosenzweig también se refiere a esta supra-experiencia como *visión*: acá propiamente el hombre no vive (*erlebt*) la verdad, sino que la ve (*schauen/sehen*).

El todo conjunto sólo se puede ver allí donde se ha convertido en la parte; de modo que el todo conjunto de la verdad, toda la verdad, sólo se puede ver al vérsela en Dios. Esto es lo único que en Dios se ve. Este es el único lugar en el que el hombre no vive inmediatamente, sino que es Dios quien vive, y el hombre se limita a mirar (*schaut*). Apresa su parte de la verdad en la unidad inmediata entre vivencia (*Erlebnis*) y visión (*Schau*); pero la verdad entera, toda la verdad, justamente porque es toda y, por tanto, sólo se le puede conceder a Dios, sólo para Dios puede llegar a ser parte, el hombre mismo no puede sino verla en Dios.¹¹³

La verdad es el *cumplimiento* de la experiencia y, como tal, viene a ocupar un lugar análogo al que tiene la facticidad de los objetos irracionales, que servía de *fundamento*. Fundamento y cumplimiento se hallan en los extremos de la experiencia, uno al comienzo, el otro al final. Ambos responden a la pregunta “¿qué es?”: se trata de respuestas a una pregunta por la *esencia antemundana*, en el caso de la *facticidad*; y una pregunta por la *esencia supramundana*, en el caso de la verdad. La una abstrayente, la otra mística. Pero ambas se retrotraen al campo de la experiencia: “En esta experiencia se reúne, pues, por ambos lados, cuanto podemos preguntar. El principio y el final ascienden aquí a lo patente y revelado desde su ocultamiento”.¹¹⁴ Las preguntas por el *qué*, sólo susceptibles de respuestas insuficientes (o demasiado abstracta o demasiado mística) son reconducidas a la pregunta por el *cómo*, a la pregunta *por la experiencia*.

112 ER, p. 459.

113 ER, p. 463; SE, p. 439.

114 ER, p. 458.

También análogamente a como el pensamiento expresaba, antes del lenguaje, los elementos; y el lenguaje mismo servía para expresar la experiencia; ahora, habrá que centrarse en el *más allá* del lenguaje. Por tratarse aquí no de la descripción de lo experimentado, sino de una *verificación* de aquello a lo que, en virtud de dichas experiencias, nos vemos interpelados, la función que en el primer tomo jugaba la matemática y en el segundo la gramática, aquí la juega la liturgia en su dimensión *práctica*:¹¹⁵ “Y así como la figuras del paganismo, semejantes al pasado de la creación, penetran en el presente, así también el futuro de la redención es anticipado en figuras eternas”.¹¹⁶

La *verificación* se realiza en última instancia en la experiencia religiosa comunitaria, en su calendario, en su vida cotidiana y sus fiestas, siempre junto al prójimo. Todo el pensamiento crítico y sistemático de Rosenzweig sólo tiene sentido, en definitiva, por el vivir cotidiano del hombre que sustenta tal crítica y tal sistema. La vida cotidiana de cada hombre se apropia de la verdad, la *verifica*, la hace verdad, en su vivir, práctico y comunitario.

En esto consiste, en última instancia, la *verificación*. Pero entonces, ¿qué sentido tiene el recorrido que propone el sistema de filosofía de Rosenzweig? Él mismo ha respondido: “Sólo para reconocer y vivir la cotidianidad (*Alltag*) como día del todo (*All-tag*) debió ser recorrido de punta a punta el día de la vida del todo (*Lebenstag des All*)”.¹¹⁷

El *supra*-lenguaje de los gestos litúrgicos apunta a dejar venir el futuro más allá de todo futuro, el futuro escatológico siempre por venir en el cual la Redención se hará realidad. Esta tendencia no es meramente proyectiva, sino anticipatoria. Las liturgias judía y cristiana —a ellas se aboca Rosenzweig en *Estrella III*— hacen posible una experiencia de la Redención en el mundo presente, anticipando la eternidad en la temporalidad cotidiana y el Reino en la comunidad.

Así, pues, la Verdad se nos da en una *supra*-experiencia que atraviesa toda nuestra vida cotidiana. El hombre no puede experimentar la verdad como tal “más que apropiándose la como suya en el *en verdad, amén*”.¹¹⁸

115 La dimensión *práctica* de la liturgia se manifiesta en su etimología. La terminación *-urgia* deriva de la palabra griega *ἔργον* (que sobrevive también en otras palabras similares como *demiurgo* o *dramaturgia*): el *hacer*, *acto*; y también: *trabajo*, *labor*, *tarea*.

116 NP, p. 41.

117 NP, p. 49.

118 ER, p. 461.

Consideraciones finales

La experiencia real encuentra su lugar entre el antemundo del concepto y el supramundo de la verdad. De esta manera, es posible distinguir una *ante*-experiencia (“la experiencia de la facticidad” de *Estrella I*) y una *supra*-experiencia (“la experiencia de la verdad” de *Estrella III*).

En virtud de la pluralidad ontológica que sostiene Rosenzweig en *Estrella I*, “toda experiencia concreta participa en la tridimensionalidad última y originaria del ente, por lo que la experiencia es siempre divino-mundano-humana”.¹¹⁹ Y en virtud de la unitotalidad mesiánica que promete *Estrella III*, toda experiencia temporal apunta a la eternidad. En términos temporales, se trata de una *ante*-temporalidad y una *supra*-temporalidad.¹²⁰ Así, la experiencia siempre renovada puede durar porque hay una *ante*-experiencia perpetua y puede tender a lo eterno porque hay una *supra*-experiencia eterna.

La experiencia, para Rosenzweig, se da como un *acontecimiento correlativo*. No lo es sólo de objetos de experiencia, sino que se refiere siempre a la correlación entre el modo en que me experimento a mí mismo y la experiencia de aquello que se me da en los distintos modos en que se me da: la facticidad ideal de los elementos, el milagro de la realidad efectiva, la tendencia intrínseca del ser a su acabamiento total.

Cualquier experiencia posible, por ese carácter correlativo, se despliega en un determinado ámbito temporal según las coordenadas de pasado, presente y futuro. No se trata de éxtasis temporales abstractos, sino de ámbitos concretos de la experiencia que se manifiestan con esos caracteres temporales. Estos ámbitos temporales son correlativos cada uno a una estructura particular de apertura de la existencia: el *conocer* vivencial, el *amar*, el *actuar*. Así, el conjunto de las experiencias cognoscitivas se vincula al pasado, el conjunto de las experiencias interpersonales, al presente, y el conjunto de las experiencias de transformación del mundo, al futuro.

Por eso habla Rosenzweig de Creación, Revelación y Redención, que deben entenderse como las experiencias que hemos llamado *fundamentales* y que condensan

119 BELMONTE GARCÍA, Olga, “Franz Rosenzweig: una introducción...”, p. 615.

120 Para expresar estas particulares determinaciones temporales, Rosenzweig pone en relación el tiempo y la eternidad. La eternidad ya no es algo absolutamente otro con respecto al tiempo terrenal, sino que tiempo y eternidad han de pensarse siempre juntos. Como dice Wiehl, el tiempo le da a la eternidad su coloración determinada, y la eternidad hace lo propio con el tiempo. Esta co-pertenencia es triple y se da para los tres ámbitos del concepto, la realidad efectiva y la verdad: en la eternidad de lo *perpetuo* (*Estrella I*) el tiempo es lo que permanece y la duración misma; en la eternidad de lo *a todo tiempo renovado* (*Estrella II*) el tiempo es lo nuevo, lo que se renueva continuamente; y en la eternidad de lo *eterno* (*Estrella III*) el tiempo es la conexión temporal de dos eternidades, es decir, la *anticipación* según los modelos de *eternidad en el mundo* (ilustrado por el cristianismo) y *eternidad fuera del mundo* (ilustrado por el judaísmo). Cfr. WIEHL, Reiner, “Zeit und Zeiterfahrung...”, p. 302.

los caracteres temporales y la extensión propia de todo el ámbito experiencial del que son correlativos. Me refiero a la experiencia del estar-ya-ahí del mundo y de mí mismo, a la experiencia del despertar erótico a la existencia y a la experiencia utópica. Es desde estas experiencias fundamentales desde donde podemos pensar el pasado como vínculo con lo que está *ya* ahí desde siempre, el presente como el continuo despertar a la existencia y el futuro como lo que *aún no* llega pero puede ser esperado. Lo interesante de la propuesta de Rosenzweig es que propone entender pasado-presente-futuro desde Creación-Revelación-Redención, y no al revés. Es decir, es el experimentar acontecimientos concretos lo que nos permite comprender el tiempo y no la imposición de conceptos formales vacíos sobre la realidad.

¿Pero qué carácter tienen estas experiencias fundamentales? ¿Son realmente universales, accesibles a todo hombre en cuanto hombre? Para responder a esta pregunta es menester tener en cuenta que el *nuevo pensamiento* no debe entenderse como la producción de nuevos contenidos sustanciales o como una nueva doctrina filosófica, sino como un *pensar* nuevo, un nuevo modo de pensar, de preguntar y de proponer argumentos.¹²¹

Lo importante no es el contenido de estas experiencias sino el recorrido que efectúa la subjetividad intersubjetiva y temporal, que piensa desde su vida y las experiencias de su vida. Estas son las experiencias que identificó Rosenzweig en su vida. Su valor está en mostrar un camino de profundización en la experiencia. Quizá pueda hablarse de *universales singulares*, esto es, de experiencias abiertas a todo hombre en tanto tal, *siempre y cuando* asuma su finitud; responda, existiendo, al don de la vida y a las posibilidades que la vida le abre; y actúe para plenificar cada vez más esas posibilidades vitales.

La experiencia atraviesa la vida humana y se desarrolla y profundiza con *cada experiencia*. Sucede que muchos hombres, como reconoce J.B. Lotz, “no van más allá de un *inicio* más o menos desarrollado de la experiencia. En cualquier caso, no todos llegan a la experiencia plenamente madura, que, a su vez comprende innumerables grados y modalidades”.¹²² A pocos les está dado superar la extensión cuantitativa del campo de la experiencia y penetrar a fondo en su fuerza y su riqueza cualitativas, como hace y describe Rosenzweig. Y la única manera de hacerlo es *a través de experiencias*, porque la experiencia humana se desarrolla no con consideraciones teóricas sino con nuevas y

121 Cfr. BENSUSSAN, Gérard, “Franz Rosenzweig, métaphysique et politique”, p. 193.

122 LOTZ, Johannes B., *La experiencia trascendental*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos – La Editorial Católica, 1982, p. 265.

múltiples experiencias: “A la escuela universal de la experiencia nos conduce *la misma vida*, que nos somete irremediabilmente a intensas y determinantes alegrías y tristezas, y nos convierte así en hombres experimentados o en hombres de experiencia”.¹²³

En definitiva, “en la vida hay ciertas *experiencias parciales* especialmente capaces de abrirle al hombre el acceso a la profundidad de la experiencia”.¹²⁴ Rosenzweig nos muestra las suyas y nos deja un espíritu y un camino. Un camino que es más que un método. Se trata de pensar la filosofía desde la vida, superar el encierro del *ego pensante* y abrirse al otro, a partir de la propia experiencia. ¿Es todavía filosofía? Sí, una nueva filosofía, que ya no pretende fundarse sobre sí misma sino que ve el abismo de la muerte y, aun así, se lanza a la diversidad de la vida.

123 Ibid., p. 266.

124 Ibid.

Bibliografía

- BELMONTE GARCÍA, Olga, "Franz Rosenzweig: una introducción a su pensamiento", *Revista Portuguesa de Filosofía* 62 (2/4), 2006, pp. 609-629.
- BENSUSSAN, Gérard, "Franz Rosenzweig, métaphysique et politique", *Les Études philosophiques* 2, 2009, pp. 181-194.
- CASPER, Bernhard, "Was kann erfahrendes Denken heißen?", en: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“ Internationaler Kongreß Kassel 2004*, Band II: *Erfahrene Offenbarung – in theologos*, Freiburg i.Br., Alber, 2006, pp. 737-753.
- CASPER, Bernhard, "Libertad-Revelación-Redención", trad. Mariana Leconte, en: Franz Rosenzweig, *El Nuevo Pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, pp. 249-269.
- CASPER, Bernhard, *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, München, Paderborn, 2004.
- CASPER, Bernhard, "Ereignis (acaecimiento) en la concepción de Franz Rosenzweig y en el pensamiento de Martin Heidegger", *Escritos de filosofía*, trad. A. Garrido-Maturano, 29-30, Buenos Aires, 1996, pp. 3-19.
- CIGLIA, Francesco P., "El milagro de la Revelación", trad. F.I. Viola, en: Franz Rosenzweig, *El Nuevo Pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, pp. 163-202.
- COHEN, Richard, *Elevations: the Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- GARCÍA DÜTTMANN, Alexander, *The Gift of Language. Memory and Promise in Adorno, Benjamin, Heidegger and Rosenzweig*, trad. A. Lyons, London, The Athlone Press, 2000.
- GARRIDO-MATURANO, Ángel, *La Estrella de La Esperanza. Introducción a La Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2000.
- GIBBS, Robert, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1992.
- KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente y J.M. Palacios, Madrid, Tecnos, 2005.
- LECONTE, Mariana, "Las formas de la nueva racionalidad: de Rosenzweig a Lévinas", en: J.C. Scannone (ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, EDUCC, 2010, pp. 55-68.
- LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. M.L. Tapia, Salamanca, Sígueme, 2003.

- LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, trad. D.E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 2002.
- LEVINAS, Emmanuel, *Fuera del sujeto*, trad. R. Ranz Torrejón y C. Jarillot Rodal, Madrid, Caparrós Editores, 2002.
- LEVINAS, Emmanuel, *Entre nosotros*, trad. J.L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel, "Préface", en: Stéphane Mosès, *Système et Révélation: La Philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Seuil, 1982.
- LOTZ, Johannes B., *La experiencia trascendental*, trad. J.L. Zubizarreta, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos – La Editorial Católica, 1982.
- MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation: La Philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Seuil, 1982.
- PETROVICH, Nicola, *La voce dell' amore. Verità e agape nel Nuovo pensiero di Franz Rosenzweig*, Siena, Edizioni Cantagalli, 2009.
- POLLOCK, Benjamin, *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 2009.
- RICOEUR, Paul, "The 'Figure' in Rosenzweig's *The Star of Redemption*", en: Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, trad. David Pellauer, Minneapolis, Fortress Press, 1995, pp. 93-107.
- ROSENZWEIG, Franz, "Sobre la *Encyclopedia Judaica*", trad. M.G. Burello, C. Imbrogino y A. Fridman, en: Franz Rosenzweig, *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod - Libros de la Araucaria, 2007.
- ROSENZWEIG, Franz, *El Nuevo Pensamiento*, trad. A. Garrido-Maturano, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005.
- ROSENZWEIG, Franz, *La Estrella de La Redención*, trad. M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997.
- ROSENZWEIG, Franz, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1996.
- SAMUELSON, Norbert M., *A User's Guide to Franz Rosenzweig's Star of Redemption*, Surrey, Curzon Press, 1999.
- SHELLING, Friedrich, *Las edades del mundo*, trad. J. Navarro, Madrid, Akal, 2002.
- WELTE, Bernhard, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit: Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins*, en: B. Welte, *Bernhard Welte Gesammelte Schriften*, vol. 1/3 (*Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*), Freiburg i.Br., Herder, 2006, pp. 25-80.
- WIEHL, Reiner, "La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig", trad. Isidoro Reguera, en: F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989, pp. 81-119.

WIEHL, Reiner, “Zeit und Zeiterfahrung im 'neuen' Denken von Frank Rosenzweig”, en: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken” Internationaler Kongreß Kassel 2004*, Band I: *Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos*, Freiburg i.Br., Alber, 2006, 299-311.