

# EL TIEMPO QUE ACONTECE POR SÍ MISMO

## La estructura de la temporalidad en la Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig

Ángel E. Garrido-Maturano. CONICET-UNNE, Resistencia, Chaco, República Argentina

**Resumen:** El artículo analiza la temporalidad en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig. Persigue dos objetivos. En primer lugar, explicitar la estructura de la temporalidad del existente a la luz de la concepción del tiempo desplegada en *La Estrella*. En este sentido el trabajo señala los paralelismos pero también la diferencia de perspectiva con el análisis de la temporalidad del *Dasein* en *Ser y Tiempo* e intenta asir en la noción de diacronía la unidad estructural de la temporalización del existente. En segundo lugar, muestra en qué medida la consumación de la temporalidad existencial acabe como oración, y redefine la oración de modo no confesional como una forma eminente de temporalización de todo hombre en tanto tal.

**Abstract:** This article discusses temporality in Franz Rosenzweig's *The Star of Redemption* with a twofold purpose. First, the structure of the temporality of existence is analyzed in the light of the concept of time developed in *The Star*. Parallelisms, but also the difference of perspectives, are shown with regard to the analysis of the temporality of *Dasein* in *Being and Time*, and an attempt is made to seize the structural unity of the temporalization of existence through the notion of diachrony. Second, the paper shows the extent in which the consummation of existential temporality is accomplished as prayer, and redefines prayer in a non-confessional manner as an eminent form of temporalization of every human being as such.

### Introducción

En el presente artículo nos ocuparemos de la cuestión de la temporalidad, esto es, del modo en que se temporaliza el curso del tiempo en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig. Sin embargo, no es nuestro objetivo hacer una reexposición sistemática completa de la concepción del tiempo y sus implicaciones en el pensamiento de Rosenzweig<sup>1</sup>, sino que nuestros objetivos son más acotados; fundamentalmente dos. En primer lugar, sobre la base de la comprensión de la realidad como proceso temporal que Rosenzweig despliega en *La Estrella*, intentaremos reinterpretar desde una perspectiva personal de índole fenomenológica la estructura de la temporalidad del existente concreto, apuntando, además, los paralelismos pero también la diferencia de perspectivas con la

---

<sup>1</sup> Para ello, consúltese el excelente trabajo de Stéphane Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, con prólogo de E. Lévinas, trad. (alemana del original francés) de Rainer Rochlitz, München, Wilhelm Fink Verlag, 1985, pp. 117-132.

temporalidad del *Dasein*, tal cual ésta es concebida en *Ser y Tiempo*. Además intentaremos asir en la noción de *diacronía* la unidad estructural de dicha temporalización del existente. En segundo lugar, trataremos de poner en evidencia en qué medida la consumación, esto es, el «hacia dónde» de la temporalidad del existente acaece como oración. Habrá que hacer notar que cuando empleamos el término oración no nos referimos a ninguna manera confesional de orar, ni el término tiene aquí ningún sentido teológico, sino que *fenomenológicamente* concebimos por oración un modo propio de todo hombre en tanto hombre y no en tanto creyente de temporalizarse y, a través de esa temporalización, responder a la interpelación de la eternidad. Es decir, no definimos la relación con la eternidad en función de un contenido religioso cualquiera, sino que definimos lo religioso en función de la relación con la eternidad en tanto esta relación es propia de y se muestra en la temporalización del existente. Comenzaremos nuestro trabajo bosquejando los trazos fundamentales de la concepción del tiempo en los tres libros que conforman *La Estrella*.

### *1 Estrella I: la perpetuidad atemporal del antemundo o el pasado.*

La proposición fundamental, proveniente de la filosofía positiva de Schelling, de que el pensar no puede deducir de principios lógicos el ser en su plenitud o, lo que es lo mismo, de que lo que es excede a lo que puede ser demostrado, constituye el primer punto de partida de la filosofía de Rosenzweig. Esta proposición se complementa con una segunda: el pensamiento puede, sin embargo, experimentar, es decir, *padecer la idea* de aquello que excede el orden de la lógica; y la experiencia de esa idea, cuya realidad efectiva no puede ser demostrada ni fundamentada, sin embargo puede ser analizada y conceptualizada racionalmente. La relación dinámica entre estas dos proposiciones determina, dentro de la primera parte de *La Estrella*, la síntesis entre experiencia y pensamiento y, consecuentemente, la construcción pensante de los elementos o todos que trascienden al pensamiento demostrativo y que sólo pueden ofrecerse a la experiencia pensante como facticidades. Estas experiencias del pensar son tres: Dios, mundo y hombre. Tres también son las preguntas que se imponen. ¿Qué significa una experiencia del pensar? ¿Cómo llega el pensar a salir de su sistema lógico y accede a experimentar estas tres facticidades? ¿Y Por qué son éstas y no otras las experiencias del pensar?

Una experiencia del pensar es una idea (en el sentido kantiano del término) que el pensamiento, en cuanto piensa, no puede evitar pensar y desde cuya suposición despliega y totaliza su sistema. ¿Y cómo accede el pensar a estas experiencias? Gracias al hecho originario e ineluctable de saberse mortal. La certeza de la muerte propia hace que el pensamiento, en cuanto piensa y con anterioridad a toda construcción apriorística, a toda fundamentación y deducción, se sepa (experimente) pensamiento de un sí mismo finito diferente de todo otro ser. En tanto el hombre se experimenta a sí mismo como mortal, se experimenta como diferente a un ser infinito e inmortal. Y en la experiencia de esa diferencia el pensamiento experimenta —y no puede no hacerlo— la idea de Dios. En cuanto el hombre se experimenta a sí mismo como mortal y experimenta su muerte como algo irrelativo e irreferente que lo separa de todo lo demás y lo convierte en un sí mismo aislado y único, experimenta todo lo demás —el mundo— como lo otro de sí mismo. El saberse mortales pone, pues, al pensamiento ante la experiencia del sí mismo, de Dios y del mundo. ¿Y por qué estas tres ideas y no otras? Por la simple razón de que

no hay ninguna otra que no esté abarcada por estas tres. Todo lo que puede ser y, por tanto, afectar al pensar del hombre o es sí mismo o forma parte del mundo o es Dios. Dios, hombre y mundo son, como Kant señaló, las ideas que totalizan los distintos órdenes y series del fenómeno. La experiencia de estas tres facticidades diferentes supone la destrucción del todo idealista. El Todo, como tal Todo, estalla. «Con el Todo se destruye a la vez la unidad del pensamiento, de modo que el mundo, extraído de esta unidad, se convierte del mismo modo [que lo hace el sí mismo] en un todo particular y también Dios ocupa un lugar a su lado. La experiencia de la muerte significa entonces al mismo tiempo la experiencia de las tres facticidades del hombre, mundo y Dios, en la que se expresa la prioridad del ser ante el pensar, o sea, la inversión de las presuposiciones del idealismo.»<sup>2</sup> Queda así destruida la unidad ético-lógico-física del cosmos y disgregada en un hombre meta-ético, un mundo meta-lógico y un Dios meta-físico. El prefijo *metá* señala la trascendencia de la experiencia de estas tres facticidades respecto del sistema ético, físico y lógico construido a partir de principios lógicos. Un pensamiento que piensa a Dios metafísica, al hombre metaética y al mundo metalógicamente los piensa *como ideas* a partir de tres experiencias fácticas distintas, sobre las que él no tiene poder y que constituyen, desde el punto del conocimiento, una mera nada, tres presuposiciones vacías

Estas presuposiciones son a la vez generales y determinadas. Son generales en cuanto las facticidades son formalmente puras presuposiciones ideales y no entidades efectivamente existentes. Empero son determinadas en cuanto las tres facticidades son experimentadas como facticidades cuyo contenido es distinto. El pensamiento experimenta un ser infinito y universal (Dios), uno finito y particular (sí mismo), y una mezcla de universalidad y particularidad (mundo). Sus contenidos son, pues, diferentes y determinan la generalidad de las esencialidades. Ante la experiencia prevoluntaria de estos tres elementos generales pero a su vez determinados el pensamiento se formula necesariamente la siguiente pregunta: «¿Cómo deben ser constituidos Dios, mundo y hombre para poder ser conceptualizados como facticidades mutuamente separadas e insolubles para el pensamiento?»<sup>3</sup> Se plantea así la labor de la construcción racional de los tres metaobjetos a partir de un núcleo experiencial irracional. En términos de Rosenzweig de lo que se trata es de constituirlos como «objetos irracionales»<sup>4</sup>. No podemos aquí entrar en detalle en el método a través del cual el autor llega a formular los conceptos de estos tres metaobjetos<sup>5</sup>. Nos limitaremos, pues, a resumir los trazos esenciales de sus construcciones para ayudar al lector a comprender la estructura del sistema.

Comencemos por Dios. Tenemos la experiencia de la idea de Dios, pero de Dios nada sabemos. En cuanto esta nada es una nada determinada, una nada *de* Dios, es esa misma nada el punto de partida para la construcción del concepto de Dios. De la nada al algo llevan dos caminos: el de la afirmación de lo que la nada niega (el ser de Dios) y el de la negación de lo presupuesto (la nada de Dios). La configuración de estas dos

<sup>2</sup> Else Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes 'Der Stern der Erlösung'*, Hamburg, Verlag Felix Meiner, 2. Auflage, 1953, p.76.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 79.

<sup>4</sup> Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, trad. M. García Baró, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 59; sigla: ER.

<sup>5</sup> Nos ocupado detenidamente de esa cuestión en nuestro libro *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, pp. 17-35.

vías, es decir, la conjunción de lo negado por el «no» y lo afirmado por el «sí», conduce al buscado concepto de Dios. Pues bien, la nada del conocimiento niega el ser infinito de Dios, su «infinita facticidad». Éste será, por tanto, el ser de Dios que habrá que afirmar. El ser de Dios, su *así* afirmado, es su «inmóvil ser infinito»<sup>6</sup>. Pasemos a la vía de la negación. El no es un no que niega la nada. El acto por el cual Dios dice no a su nada y se pone como lo que él es –ser infinito– no puede ser sino concebido como una acto de la libertad divina. Ahora bien, una libertad que pone un ser infinito con sólo quererlo es una libertad infinita, esto es, identificable con el poder infinito. Esta conversión de la libertad en esencia es lo que Rosenzweig llama vitalidad del Dios, y es lo que permite conjugar las dos vías y llegar no a la realidad, sino a la idea de Dios, tal cual esta idea es experimentada por el pensamiento: Dios es poder infinito, es decir, la capacidad de transformar una libertad infinita en ser infinito. Pasemos ahora a la construcción del concepto metalógico del mundo. También en este caso la construcción parte de la afirmación de lo que la nada niega precisamente porque no cabe que la nada permanezca como nada, pues tenemos la experiencia de la idea del mundo. Lo que se afirma cuando se afirma el mundo es un ente que es siempre y por doquier. Pero siempre y por doquier no lo es el mundo en sus múltiples figuras, sino en el pensamiento que aúna esas figuras en un todo que es en todo momento y en todas partes; y, en tanto tal, infinito. A este todo, que equivale al principio por el cual el pensamiento ordena lo dado en un sistema de géneros y especies, lo llama Rosenzweig *logos*. Podemos describir, por tanto, la afirmada infinitud de la nada del mundo como la aplicabilidad universal (a todos los fenómenos y en tanto tal infinita) de un *logos* sistemático. Pasemos ahora a la vía de la negación: el acto que niega la nada del mundo está representado por la plétera de fenómenos que constantemente acaecen. «Cada novedad es una nueva negación de la nada, algo que nunca había sido, un principio de suyo, algo 'nuevo bajo el sol'»<sup>7</sup>. Lo particular –la plétera fenoménica– se limita a ser sin que su ser remita a nada. En cuanto lo particular cae en el campo de atracción de las formas universales del *logos* el particular deviene caso particular de una determinada forma, esto es, deviene individuo. El paso del particular irreferente al particular individualizado y del individuo al género, es decir, al universal particularizado (al universal *del* individuo y no al universal en general, que no contiene nota alguna y no puede ser aplicado a ningún fenómeno) describe el proceso de conjunción entre la afirmación del ser así del mundo y el acto por el cual se niega su nada. A este proceso lo llama Rosenzweig «realidad del mundo». La idea del mundo mienta, pues, la plétera fenoménica en cuanto cada fenómeno (contenido) ingresa dentro del campo de aplicabilidad de su universal sistemático (forma). Finalmente del hombre concreto como totalidad de sus experiencias afectivas, cognitivas y volitivas a lo largo del tiempo tampoco sanbemos nada. La nada del hombre es, como en los otros casos, sólo una nada del demostrar que deja intacto el hecho de que nos experimentamos como sí mismos. De la nada *del* hombre al algo lleva, como vimos, la vía de la afirmación de la no nada y de la negación de la nada y de su conjunción mutua. La vía del «sí» afirma lo que la experiencia intransferible de la muerte le revela al hombre, a saber, el ser un ser particular, finito y consciente de su particularidad y finitud. Pasemos a la vía negativa. El hombre

<sup>6</sup> ER, p. 68.

<sup>7</sup> ER, p. 85.

niega su nada en cada acto libre por el cual acaece como particularidad que quiere ser de un modo determinado. Pero, a diferencia de Dios, el hombre, en tanto finito, no puede transformar su libre querer en ser. Su libertad no lo es de poder, sino de querer. Es voluntad libre y no poder infinito. ¿Cómo se conjuga la abstracción de una voluntad libre que es pura dirección sin contenido alguno con una particularidad que también es una esencia abstracta en tanto no es particularidad de alguien? La *obstinación* describe el proceso por el cual una libertad persiste en el intento de hacer su ser, su *así* determinado. La particularidad finita, en cuanto configurada por la obstinación de la voluntad empecinada en hacer ser las posibilidades que ella eligió, se llama *carácter*; y el proceso, paralelo a la vitalidad de Dios y realidad del mundo, por el cual una voluntad obstinada crea su propio carácter lo llama Rosenzweig «independencia del hombre»<sup>8</sup>. El sí mismo es precisamente la idea de una voluntad libre que se empeña en construir el carácter propio.

Tenemos pues, los tres metaobjetos que constituyen las totalidades ideales supremas pensables. Ahora bien, ¿qué es lo propio de estas tres facticidades construidas como objetos por el método del «sí» y el «no»? Lo propio es, precisamente, su idealidad y su irrealidad. Idealidad que se muestra en el hecho de darse como tres ideas aisladas trascendentes e irrelativas las unas de las otras; e irrealidad que se manifiesta en el hecho de que no se muestran en un ahora determinado. El concepto de Dios no más ni menos que el del hombre y el del mundo no acaecen ahora, ni fueron antes, ni serán después, sino que, en tanto ideas, son *atemporales*. Llegamos así a una primera y no por obvia menos importante conclusión que la filosofía en su perpetua búsqueda de la esencia universalmente válida había olvidado. La realidad es *temporal* y esa temporalidad es lo que la distingue esencialmente del pensar puro, de la mera idea, que nunca puede sacar de sí misma el acaecer y la temporalidad que le es inherente a la realidad. El pensamiento (el idealismo y el esencialismo) no ha tomado en serio el tiempo y por no hacerlo se ha quedado en la penumbra del antemundo, sin transpasar el umbral que conduce a la realidad. Este antemundo es un antemundo perpetuo, pero no por que sea eterno, no porque consume en un instante la totalidad de la extensión del tiempo, sino porque es intemporal. La perpetuidad es una eternidad meramente negativa, en cuanto niega el paso del tiempo y su efectividad. Este concepto de una perpetuidad que no es sino «lo otro que el tiempo» es lo que caracteriza al entendimiento enfermo propio de la filosofía. «¿En qué se distingue el entendimiento sano del enfermo que, como la vieja filosofía, la filosofía del 'pasmó filosófico' -pasmó (*Stauern*) significa estar quieto- se aferra a una cosa y no la suelta hasta que la 'tiene' por completo? En que él puede esperar, seguir experimentando, él no tiene ninguna 'idea fija', él sabe: hay tiempo, hay remedio.»<sup>9</sup> Tomar la atemporalidad por realidad es lo que distingue al entendimiento enfermo, que quiere determinar el ser atemporal de lo que es temporal. La perpetuidad de las esencias es, pues, un concepto puramente negativo de eternidad, destinado, además, al fracaso. En efecto, en cuanto se quiere determinar la presunta atemporalidad de las ideas se dice que es lo que es siempre y en todo tiempo. Es decir, se utiliza una determinación temporal («siempre»). En el fondo la atemporalidad dice que algo vale para siempre, que algo es siempre así, con

<sup>8</sup> Cf. ER, p. 108.

<sup>9</sup> Franz Rosenzweig, «Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum 'Stern der Erlösung'», en: *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Berlin/ Wien, Philo Verlagsgesellschaft, 2001, pp. 210-234, aquí, p. 220; sigla ND.

lo cual remite a la noción vulgar de eternidad como duración infinita. Se limita a eternizar o potenciar al infinito la duración del tiempo, pero, paradójicamente, niega la efectividad de su fluir. En síntesis: la «temporalidad» propia de las tres ideas que constituyen el antemundo es la atemporalidad. Podría decirse que en relación con el mundo de la experiencia efectiva «la dimensión de lo elemental [el antemundo de las ideas perpetuas] tal como es evocado en el primer libro de *La Estrella* es percibido como pasado»<sup>10</sup>, pero no como un tiempo pasado, sino como el pasado respecto del tiempo y, por tanto, de la realidad. En efecto, los metaobjetos no son ni Dios ni el mundo ni el hombre efectivamente acaecientes, sino su esencia experimentada por el pensar. Pero ello no significa que la construcción de las facticidades ideales carezca de significado para comprender la realidad. En tanto esencias estas ideas están presupuesta por Dios, el mundo y el hombre reales. Y como cada una de ellas es experimentada y concebida por sí misma y no se deja reducir a ninguna de las otras dos resulta que la función principal de la construcción de los metaobjetos radica en denunciar todo intento de monismo, esto es, todo intento de reducir la realidad de Dios y el hombre al mundo (materialismo) o del hombre y el mundo a Dios (panteísmo) o del mundo y Dios al hombre (idealismo). *La Estrella I* precisamente «busca destacar los contenidos elementales de la experiencia [pensante] purificados de las mezclas que el pensamiento [especulativo] quisiera introducir en ellos»<sup>11</sup>.

Pero que estas tres facticidades ideales no se mezclen no significa que las realidades, de las cuales ellas constituyen su presupuesto lógico, no se relacionen unas con las otras. Pero para asir el *proceso* histórico en el cual ellos Dios, mundo y hombre en tanto acaecientes se relacionan mutuamente sin mezclarse es preciso abandonar las sombras del antemundo atemporal y cruzar las puertas que llevan al milagro del mundo real y constantemente renovado.

## 2 Estrella II: la temporalidad del mundo siempre renovado o el presente.

### 2.1 Creación

El pensamiento no puede producir el proceso por el cual los elementos acaecen y se interrelacionan en la realidad efectiva. Él tiene que limitarse a esperar que llegue *el tiempo* en el que ese proceso ocurra y se muestre. Su punto de partida no está, pues, en él mismo, sino en el *acaecer* de estos tres elementos originario que agotan el ser. Tocamos aquí una cuestión central para entender *La Estrella*: el ser (realidad efectiva) de todo ente está dado por el acaecimiento de los tres elementos originarios. Y como acaecer es un modo de temporalizarse, bien podemos decir que el ser de todo ente resulta de la temporalización a través de la cual los elementos originarios entran en la historia y se relacionan unos con otros. Pero para acceder a este temporalizarse de los elementos es imprescindible abandonar el método idealista, que construye atemporalmente la relación dialéctica entre conceptos, y buscar un nuevo método que permita pensar la temporalización de los elementos en la realidad. Pensamiento no atemporal, sino que está acaeciendo y que se temporaliza en cuanto acaece es el *lenguaje*. No el lenguaje en tanto sistema de signos

<sup>10</sup> S. Mosés, *op. cit.*, p. 118.

<sup>11</sup> ND, p. 218.

ya dado; no el lenguaje-cosa, sino el lenguaje como experiencia, es decir, el lenguaje en cuanto «está siendo hablado». «En la medida en que el pensamiento se remite al proceso de su hablar, se encuentra referido a su propia temporalidad y se halla inserto en la temporalidad de la realidad acaeciente (...). En el lenguaje que *está siendo* hablado —no sin embargo en las palabras que *han sido* habladas— se hace patente el acaecimiento mismo de la realidad»<sup>12</sup>. Es entonces el lenguaje el lugar donde se revela al pensar el acaecimiento de la realidad efectiva, es decir, de la relación entre los tres elementos que agotan el ser. Por ello afirma Rosenzweig que el lenguaje vivo es el «organon de la Revelación»<sup>13</sup>. Y que efectivamente *se produzca esta revelación y el existente la experimente en el lenguaje es para el pensar un auténtico milagro, pues él no puede generar tal revelación. Este milagro es lo que le permite pasar de los elementos aislados del antemundo al acaecer en el que se interrelacionan, es decir, a la realidad. La primera relación entre los elementos originarios es la Creación.*

La Creación mienta el acontecimiento por el cual Dios y mundo dejan de ser las puras facticidades irrelativas del pensamiento, que eran al final de la primera parte de *La Estrella*, para revelarse como realidades efectivamente existentes en relación mutua. En esa revelación se encuentran Dios y mundo en la medida en que en el lenguaje narrativo Dios se revela al hombre como fundamento creador del mundo y el mundo como criatura fundada en Dios. En efecto, el mundo metalógico formal no puede garantizarle realidad efectiva, esto es, no puede otorgarle el «estar-ya-ahí» habiendo acontecido y aconteciendo, al mundo real que está ya ahí, que ha acontecido y acontece. Este mundo para ser real necesita que su existencia esté siendo constantemente creada y renovada. Necesita consistencia, es decir, duración en el tiempo, y verdad, es decir, ser universal, en el sentido de acaecer conteniendo como totalidad universal la plétora fenoménica. Mas tales cosas no puede garantizárselas al mundo la idea metalógica. Tiene pues que serle dada su existencia, su consistencia y su verdad desde un ser fuera de su idea que hasta aquí es lo único que tenemos del mundo, es decir, desde la nada de sí. Y en tanto ello ocurre, el mundo en su «ya-estar-ahí-dándose» se revela como criatura. ¿Y en qué medida se revela Dios como creador? ¿Cómo puede una nada de efectividad, como lo es el concepto de Dios, ser el principio de la efectividad del mundo? En la medida en que la idea de vitalidad de Dios lleva implícito o «augura»<sup>14</sup> el movimiento infinito que, partiendo del acto de la voluntad libre de Dios identificada con el poder infinito, desemboca en el ser. Es decir, en la medida en que la vitalidad de Dios ya en su propio concepto es la promesa de la Creación, y no puede consumarse como concepto sino en cuanto efectivamente crea. Así pues en la Creación Dios se exterioriza o cumple, exteriorizando el poder divino implícito en la divina vitalidad. Si el mundo como mundo efectivo «ya-ahí» necesita de algo otro que de la idea metalógica del mundo para que lo lance a la existencia, la idea de Dios necesita efectivizarse para cumplirse. Y es que «el mundo tiene que tener creaturalidad, de la misma manera que Dios tiene poder creador, para que la Creación

<sup>12</sup> Bernhard Casper, *Das dialogische Denken*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1967, p. 121.

<sup>13</sup> *ER*, p. 153.

<sup>14</sup> Cf. *ER*, p. 155

como el proceso real entre ambos, pueda darse»<sup>15</sup>. Y es precisamente en la experiencia reveladora del «estar-ya-ahí» del mundo donde confluyen la creaturalidad del mundo y el poder creador de Dios. Ambos están también «ya ahí», revelándose. El mundo como lo siempre «ya hecho» y Dios como el eterno poder creador que ha hecho el mundo y que, sobre el fundamento de su poder creador, puede constantemente recrearlo. Ahora bien, este análisis no es ninguna prueba de la Creación<sup>16</sup>. Quien no ha sido alcanzado por la revelación de la Creación no tiene derecho a suponerla como si se tratase de una hipótesis científica. Pero, sin embargo, esa revelación no es ninguna gnosis, sino que la creación se muestra (no demuestra) en el lenguaje narrativo. Sólo en la narración de lo que «está ahí» ese puro «antes» atemporal del antemundo se transforma en un pasado real, esto es, en un pasado experimentado como el pasado de *este presente en el que me encuentro. El narrador muestra como esto y aquello que está en boca de todos como término y concepto ha propiamente acontecido. Los nombres y conceptos por él utilizados no se disuelven en una mera esencialidad, sino en su propia realización*<sup>17</sup>. En efecto, quien en la vivencia presente de la revelación del mundo que ya está ahí narra cómo ha acontecido eso que está ahí y que él experimenta, él narra a la par el proceso a través del cual lo que está ahí ha llegado a ser lo que efectivamente es. Él relata el presente desde el pasado que ha creado ese presente. Enuncia la Creación. Por lo tanto, sin narración no habría auténtico pasado, como pasado de este presente en el que narro lo que «está-ya-ahí», sino mero «antes». «Todo lo creado es ya ahí y precisamente esto [su ser ya ahí] es narrado de él como su [pasada] creación»<sup>18</sup>. La narración pone así al descubierto la estructura temporal de la Creación: ella está determinada por la dimensión del pasado. «Precisamente era esto, esta temporalización del mundo o, dicho más específicamente, este estar marcado con el carácter del pasado, lo que aún había faltado por completo al sentido del mundo dentro del mundo metalógico»<sup>19</sup>. Y la idea de la Creación lo aportó al plasmar sobre la existencia ya-ahí del mundo la forma del «estar causada».

El pasado es, entonces, el carácter temporal de la creación. Pero este pasado no es un pasado atemporal como lo era el de los elementos del antemundo, sino que es el pasado de este presente en el que experimento constantemente el mundo y su renovarse. En tanto tal es una de las dimensiones del presente. *La Estrella II*, que describe el proceso a través del cual acontecen y se relacionan Dios, mundo y hombre en el curso de la realidad histórica, se sitúa en el plano de la experiencia de ese proceso. Ahora bien, cada experiencia es necesariamente vivenciada como presente. «De allí que las tres formas de la experiencia, de las que se habla en el segundo tomo [Creación, Revelación y Redención] sean vivenciadas como tres diferentes modalidades del presente»<sup>20</sup>. La Creación específicamente es el modo en que el existente experimenta en el presente el «estar-ya-ahí» del mundo, su «estar-ya-hecho», como la relación fundamental que vincula mundo y Dios. En otros términos: la experiencia de la Creación es el modo en que acaece en la actualidad el haber

<sup>15</sup> ER, p. 176.

<sup>16</sup> Rosenzweig lo dice explícitamente: «Pero la Creación misma no es probada por el mundo.» ER, p. 178.

<sup>17</sup> Cf, ND, p. 220.

<sup>18</sup> Heinz Jürgen Görtz, *Franz Rosenzweigs neues Denken. Eine Einführung aus der Perspektive christlicher Theologie*, Würzburg, Echter, 1992, p. 79.

<sup>19</sup> ER, p. 177.

<sup>20</sup> S. Mosès, *op. cit.*, p. 118.

sido hecho del mundo por Dios. Ella refiere, pues, la actualidad acaeciente del acto ya acaecido por el cual el mundo ha sido hecho. Si Estrella I *mentaba la construcción de las esencias ideales como un pasado absoluto, un pasado respecto del tiempo y de la realidad*, Estrella II *mienta la experiencia de la realidad como presente absoluto que incluye un presente del pasado (Creación), un presente del presente (Revelación) y un presente del futuro (Redención)*. Si Estrella I *construía los metaobjetos ideales y atemporalmente válidos experimentados por el pensamiento puro*, Estrella II *considera la realidad, que se le revela a través del lenguaje efectivamente hablado, en la procesualidad de su acontecer. El tiempo resulta para el segundo tomo de La Estrella en un todo real, pero no se trata aquí meramente del tiempo en el que algo acontece, es decir, de la medición cronológica de la duración de un movimiento, sino del tiempo que acontece por sí mismo*<sup>21</sup>, esto es, del transcurrir de la realidad (que hace que a la experiencia de un instante se suceda la experiencia de otro diferente y no deducible del anterior) como resultado del milagro *del estar acaeciendo de los elementos en su interrelación recíproca. El pasado de ese transcurrir es experimentado en el presente como el «estar-ya-ahí» del mundo, como su «ya-haber-sido-hecho» a través del lenguaje que relata el ya estar hecho del mundo. En conclusión: Estrella II analiza los elementos no desde la perspectiva de su concepto, sino desde la experiencia de su acaecer. Como todo acaecimiento es temporal y como los elementos son todo lo que es*, Estrella II *analiza la temporalización del ser. Como la analiza desde el punto de vista de la experiencia que el sí mismo tiene de esta temporalización en el lenguaje la analiza desde el presente. Y la experiencia presente del haber sido hecho del mundo, esto es, la actualidad acaeciente del acto ya acaecido por el cual el mundo salió a la luz es lo que llamamos experiencia o revelación de la Creación.*

¿En qué medida esta experiencia de la Creación determina la estructura temporal del existente concreto? Precisamente en la medida en que «el estar-ya-ahí» del mundo constituye el pasado originario en el que se haya yectado el existente. Originario en cuanto todo otro pasado suyo, todas sus posibilidades sidas recuperables por la representación, han sido tales en función de su relación con el mundo que ya estaba ahí creado. El mundo ya hecho es el pasado de las posibilidades sidas, la facticidad originaria en la que ya siempre, con anterioridad a toda proyección de su ser posible, se encuentra el existente, y en correlación con la cual desplegó ese ser que ha sido posible. Se advierte una diferencia entre este modo de comprender el pasado del existente a partir de la concepción de la temporalidad de *La Estrella* y la perspectiva del Heidegger de *Ser y Tiempo*. La diferencia tiene que ver con que en el caso de Heidegger el *sido* es un momento extático por el cual el *Dasein* retroviene desde el presente a las posibilidades que él ha sido. El «sido» de *Ser y tiempo* debe entenderse «en el sentido del yo soy sido»<sup>22</sup>, esto es, el «sido» es un *sido* hecho por el yo, es el *factum del (genitivo subjetivo) propio yo al que retroviene en su «siendo aún»*. En el caso de Rosenzweig, por el contrario, el «estar-ya-ahí» del mundo no es un *factum hacia el que el existente retroviene, sino que es un factum que se le revela al sí mismo como Creación en el presente. El movimiento extático parte del «ya-ahí» del mundo hacia el existente. No es el Dasein quien, siendo, sale extáticamente fuera de sí hacia sus posibilidades sidas en el mundo, sino el mundo el que sale de su encierro conceptual y va hacia*

<sup>21</sup> Cf., *ND*, p. 220.

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 353.

*el existente revelándole su «ya ahí» como el factum originario en relación con el cual han podido tener lugar tales o cuales posibilidades sidas. El sido del Dasein es un «yo soy sido», el pasado del sí mismo al que se le revela la Creación es un «me está dado»; y ese «estar-medado» (sujeto en acusativo, asignado por la facticidad del mundo) es experimentado en el presente como el acaecimiento que precede a todas mis posibilidades, también a las sidas. La diferencia de perspectiva radica, en síntesis, en que en Ser y tiempo hay una primacía de la comprensión extático-trascendental del pasado sido del existente, mientras que en La Estrella prima el padecimiento fáctico-experiencial del pasado originario dado al existente. Si intentamos asir esta concepción del pasado del existente que se desprende del diseño de La Estrella podríamos resumirla en la siguiente fórmula: el sí mismo se experimenta en el presente como «ya-acaecido». El «ya acaecido» en un mundo ya creado es la primera determinación de la estructura de la temporalidad del existente. Pero, cómo es posible que el sí mismo pase de esta experiencia del mundo como algo ya creado, que testimonia la efectividad sida de Dios, a la experiencia efectiva presente de Dios y del mundo como algo que está siendo, que está recreándose? La cuestión exige pasar de la revelación en sentido amplio o experiencia de la Creación a la Revelación en sentido estricto.*

## 2.2 Revelación.

Por Revelación en sentido estricto entiende Rosenzweig el acaecer (que como tal es temporal) de la relación entre Dios y el sí mismo. Dios abandona la penumbra de la idealidad metafísica y se revela al hombre en cada instante presente a través de su acto de amor. Y el hombre sale de su encierro en su sí mismo metaético y experimenta ese acto de amor como una interpelación renovada frente a la cual su existencia se convierte en una respuesta. Él, experimenta, pues, el acto de amor divino en el acontecimiento lingüístico del diálogo (*Wechselrede*). Describiremos primero el movimiento del Dios amante hacia el hombre y luego la respuesta del hombre amado hacia Dios, esto es, describiremos la ruta de la Revelación..

Luego de haber creado, «Dios amenazaba con perderse tras la infinidad de la Creación. Parecía volverse nada más que origen [ya pasado] de la Creación [ya sida] y, por tanto, volver a ser Dios escondido [es decir, metafísico, atemporal] que era justamente lo que en la Creación había dejado de ser»<sup>23</sup>. Así pues, la primera revelación acontecida en la Creación exige, para reactualizar su carácter de revelación y evitar su caída en el ocultamiento de lo ya pasado, la irrupción de una segunda Revelación: instantánea, acaciente, presente; «una Revelación en el sentido más estricto»<sup>24</sup>. Esta segunda Revelación es concebida, pues, como acto instantáneo que acontece en el presente, transforma el ser creado y lo renueva a cada instante, de modo que deja de ser cosa ya creada y deviene cosa creándose. Recreando a cada instante lo que era ya ahí o, lo que es lo mismo, insuflándole vida, Dios se da al hombre. ¿Cómo llamar a este acto revelador a través del cual Dios a cada instante se dona *gratuitamente y deviene fácticamente presente para el hombre que experimenta aquello que el pensamiento puro jamás puede sacar de su idealidad encerrada en sí: la realidad de la vida y su constante renovación?* Rosenzweig responde: «Es el amor

<sup>23</sup> ER, p. 206.

<sup>24</sup> *Ibid.*

a quien corresponden todas las exigencias que hemos formulado al concepto del Revelador: el amor del amante no de la amada. Sólo el amor del amante es entrega de sí renovada a cada instante; sólo él se dona a sí mismo en el amor»<sup>25</sup>. Dios se revela al hombre en cada momento presente a través de su infinitamente renovado acto amoroso que recorre la Creación y la ilumina con un sentido siempre nuevo, «animando aquella particularidad ahora y aquella otra después, en un curso que, empezando de nuevo todos los días, no tiene porque terminarse nunca»<sup>26</sup>. ¿Y cómo recibe el sí mismo este renovado acto de amor divino?

El sí mismo metaético, autoencerrado en su propio carácter y en silencioso monólogo, es una mera idea. La realidad fenoménica está dada por un sí mismo que habla y se expone, que sale fuera de sí y se arriesga a ser, que goza cada día de una realidad siempre nueva, de cada nuevo amanecer. Si el sí mismo obra como si no estuviera condenado a su soledad y finitud, ello implica que él experimenta que le está permitido ir más allá de sí y que su finitud tiene sentido. En una palabra experimenta que *está llamado a ser*. El pensamiento que deja de pensar al sí mismo atemporalmente y se entrega a lo que realmente ahora acaece experimenta lo siguiente: «que yo sólo puedo exponerme e ir más allá de mí mismo porque soy interpelado por un otro que yo mismo. Esto, que no soy yo, me deja ser y por eso me puedo confiar a ello (...). Para esta experiencia, en la que yo experimento que a mí mismo me está enteramente permitido ser tenemos sólo una palabra: experimento amor»<sup>27</sup>. En la medida en me siento llamado a ser en un mundo constantemente renovado que se me ofrece a cada instante, me experimento amado por un poder indecible que una y otra vez me ofrece el mundo y la vida, animándome (*en el sentido literal del término*) *así a ser más que «sí mismo» mudo y vuelto a sí. Paso a ser y experimentar «alma amada»*<sup>28</sup>.

En síntesis, el acaecimiento en el que convergen en el presente la interpelación siempre renovada de Dios a salir del encierro egoísta en sí y vivir en relación con el mundo vivo que me es ofrecido y la respuesta del alma que humilde y fielmente dice «sí» al llamado y, siendo en relación con el mundo, participa en el proceso de constante recreación de la vida es la Revelación del amor de Dios. Y gracias a ese acaecimiento relacional Dios y hombre adquieren realidad, esto es, se temporalizan como efectivamente acaecientes en el presente. Mas la implica también el mundo. Gracias al acaecimiento del amor de Dios sé que me es permitido salir de mí y ser realmente. Pero sólo soy realmente en cuanto comienzo a darme al mundo, a ser *efectivamente* en él y, por tanto, a recrearlo. A través mío Dios recrea el mundo. El renovado acto de amor de Dios por mí es también un acto de renovada recreación del mundo. Por eso la Revelación en sentido estricto «está siempre *mediada* por el mundo»<sup>29</sup>.

Esta ruta analizada no es ninguna prueba de la Revelación<sup>30</sup>. Quien no da testimonio de ella no ha sido alcanzado por la Revelación, y no tiene derecho a suponerla, como si fuese un hecho constatable empíricamente. Ahora bien, el alma amada da testimonio del amor de Dios en cuanto responde *con su «ser para la vida» a la interpelación divina a vivir. Es, pues, en el presente del diálogo entre Dios y el alma donde se muestra y no demuestra*

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *ER*, p. 208.

<sup>27</sup> B. Casper, *op. cit.*, p. 145.

<sup>28</sup> *ER*, p. 215. El precisamente el acto de amor divino el que *anima* al «sí mismo y lo transforma en alma.

<sup>29</sup> *Cf. op. cit.*, p. 147.

<sup>30</sup> «Si dais testimonio de mí, entonces yo soy Dios, y si no, no» *ER*, p. 216.

*la Revelación acaeciente de Dios. En ese diálogo entre el yo divino y el tú humano se ilumina, esto es, adquiere sentido nuevo y así se recrea en el presente, el ser de lo que ya es. La aurora de la Creación vuelve a resplandecer. Y lo hace ahora. El tiempo de la Revelación es el presente.*

Al pasado en el que acaeció la Creación de la realidad ya siempre hecha, le corresponde el presente en el que está acaeciendo la Revelación del constante rehacerse de la realidad. «La Revelación es presente; es incluso el ser presente mismo»<sup>31</sup>; es el hacerse a cada instante *presente del ser, que Rosenzweig reinterpreta como recreación del mundo por Dios a través del hombre. Ese hacerse presente del ser acaece en el lenguaje, más precisamente en el diálogo entre el yo y el tú que transforma el mundo ya dado a ambos y hace surgir uno nuevo. Pero el presente siempre nuevo de la Revelación no sepulta en la oscuridad el pasado de la Creación, por el contrario, lo ilumina. En cuanto el existente quiere dar la forma de un enunciado al presente que se está haciendo, entonces él vuelve sobre el pasado de ese presente y éste, iluminado con la luz del presente, se «muestra como fundamento y presagio de la vivencia presente»*<sup>32</sup>. Es por ello que la Creación es el pasado del presente de la Revelación y es por ello por lo que el presente de la Revelación incluye dentro suyo el pasado de la Creación y, como veremos, el futuro de la Redención. En el presente en que se revela el milagroso acaecer de la realidad se correvela su haber sido creada y su estar en camino de una futura redención. Por ello la revelación en sentido amplio incluye a los otros dos momentos; y por ello también ellos sólo son pasado y futuro del presente del mundo constantemente renovado y no el pasado absoluto del antemundo ni el absoluto futuro del supramundo. Y la Revelación en sentido estricto no es sino el presente de ese presente amplio dado por el siempre renovado y siempre diferente «destellar de un acaecimiento»<sup>33</sup>: el acaecimiento de experimentarse vivos y llamados a vivir en un mundo que vive y se transforma.

¿En qué medida esta experiencia de la Revelación determina la estructura temporal del existente concreto? Precisamente en la medida en que «el estar acaeciendo» en el mundo constituye el presente originario en el que fácticamente *se experimenta como sí mismo* el existente. Originario porque cualquier modo en que los entes del mundo se le hagan presente a la conciencia, cualquier acto en el que me dirijo a lo que es, cualquier presentación de un contenido objetivo supone como condición suya este protopresente, este presente absoluto del experimentarse a sí mismo acaeciendo del existente, que «antes» de ser un yo consciente del mundo es un sí mismo que se encuentra a sí efectivizándose en un mundo que le sale al encuentro también inserto en un proceso de efectivización. Este es el puro presente del tiempo, pero no del tiempo en el que algo acontece, sino del tiempo que *acontece por sí mismo*<sup>34</sup>. Frente a este protopresente el presente de un contenido objetivo (lo que la fenomenología llama intuición de un nóema) es ya el presente del tiempo en el que *algo acontece. Advertimos aquí también la diferencia con Ser y tiempo. El presente del Dasein, su «ser cabe` (entes que hacen frente dentro del mundo)»*<sup>35</sup> sólo «se hace posible en el presentar»<sup>36</sup> y el presentar es concebido como un momento extático en el cual el Dasein *deja que le hagan frente los entes ya dados y por lo pronto en el modo*

<sup>31</sup> ER, p. 232.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> S. Mosès, *op. cit.*, p. 118.

<sup>34</sup> Cf. ND, p. 220.

<sup>35</sup> ST, p. 354.

<sup>36</sup> ST, p. 355.

*cadente de lo «a la mano» y lo «ante los ojos». Se trata de un presentar del (genitivo subjetivo) Dasein que es quien deja que los entes le hagan frente en un determinado como. En el caso de Rosenzweig, por el contrario, el estar acaeciendo en el mundo es algo que le sale al encuentro al existente. El movimiento aquí se invierte: el presente no se funda en el presentar por el cual el Dasein «deja hacer frente, obrando, lo presente en el mundo circundante»<sup>37</sup>, sino en el «hacerse presente» a cada instante la efectivización del mundo. El presente, para Rosenzweig, no es un presentar del existente, sino un hacerse presente al existente. Si en Ser y tiempo hay una primacía de la comprensión extático-trascendental del presentar del existente, en La Estrella prima el originario padecimiento fáctico-experiencial del hacerse presente de la realidad en su proceso de efectivización.*

Ahora bien, en tanto el *estar acaeciendo* de la Revelación lo es en un mundo que «está ya ahí» (Creación), se trata de un estar acaeciendo ya acaecido. La Revelación determina la estructura temporal del existente como un *acaecimiento acaecido*<sup>38</sup> en el que se conjugan en el siempre renovado proceso de efectivización *de la realidad los tres elementos que la componen: el mundo que le revela al sí mismo su vida en cuanto se revela en proceso de efectivización; el sí mismo que se revela a sí mismo viviendo ese proceso; y Dios que se revela al sí mismo como dador del a cada instante renovado darse de la vida del sí mismo y del mundo. Pero la Revelación no se agota en sí misma. El fuego del amor de Dios no se consume en el instante. Su llamado a vivir se lanza hacia el futuro: promete la Redención.*

### 2.3 Redención

La Redención describe el proceso a través del cual se anticipa y temporaliza como futuro de la Revelación la relación entre hombre y mundo en la realidad efectiva. Este proceso, llevado a cabo por el amor al prójimo, mienta la vitalización del mundo que anticipa su consumación como Reino de Dios. Del mismo modo que en los momentos anteriores esa anticipación se revela no en el pensamiento lógico-reflexivo, sino en el lenguaje efectivamente acaeciente; concretamente en el canto coral. Elucidaremos la noción de Redención analizando el proceso primero desde el polo del sí mismo que sale de sí hacia el mundo en el amor al prójimo, luego desde el polo del mundo que en virtud de ese amor adviene como Reino.

Del mismo modo en que Dios, mientras sólo se revelaba como creador, corría el riesgo de ocultarse tras sus actos creadores, el alma amada, mientras responde a la interpelación a vivir en la que Dios le manifiesta su amor sólo gozando de *su propio* sentirse vivo y amado por Dios, corre el riesgo de cerrarse para el mundo que Dios le ofrece y adnde le insta a vivir. Es el riesgo del místico, que por no atender a ninguna otra cosa que no sea la vía por la que Dios se exterioriza para él, tiene que negar el mundo. Tiene que negar la criatura y, en consecuencia, también la Creación «como si no fuera creación de Dios y no se lo hubiera puesto adelante (al mundo) el mismo Dios cuyo amor reclama para sí»<sup>39</sup>. ¿Cómo se sale de este encierro místico del sí mismo en el alma amada? Se sale en cuanto

<sup>37</sup> ST, p. 353.

<sup>38</sup> En relación con la génesis de la noción de «acaecimiento acaecido» en Rosenzweig y su divergencia y convergencia con la misma noción en Heidegger cf. Bernhard Casper, «Acaecimiento en la comprensión de Franz Rosenzweig y en el pensamiento de Martin Heidegger», en: *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, n. 29-30 (1996), pp. 2-20.

<sup>39</sup> ER, p. 256.

el sí mismo, que por el acto de amor de Dios era invitado a vivir en el mundo, abandona su monológico decirle sí a Dios y comienza a volcar la vida que le es dada en la vida del mundo. Ello significa en concreto amar al prójimo. El amor al prójimo consume la interpelación divina que me ordena a salir de mí, hablar y entregarme al mundo; que, en otras palabras, me ordena amar. Ciertamente sólo podemos salir de nuestro encierro, ser más allá de ese círculo cerrado de una voluntad que intenta realizar su carácter y abrirnos al futuro prometido en cuanto amamos al prójimo. El ejercicio del poder, que sería la antinomia de este amor, no implica salir y relacionarse con el mundo, ser efectivamente más que sí, sino reducir el mundo al yo y, así, quedar encerrado en sí. La amorosa invitación de Dios a ser más que sí mismo no puede ser sino la interpelación que nos manda amar. Pero la libertad no es suficiente para amar al prójimo, es menester también tener amor, necesidad de amar y esperanza en que amar tiene sentido; y ello no lo puede producir la voluntad por sí misma: tiene que estarle dado. *Al cumplimiento del mandato de amor al prójimo en la Redención tiene que precederle el acto por el cual Dios se revela dándonos su amor como capacidad de amar en la Revelación. «Únicamente el alma amada por Dios puede recibir el mandamiento del amor al prójimo con el fundamento de cumplirlo. Tiene Dios primero que haberse vuelto al hombre, antes que el hombre pueda convertirse a la voluntad de Dios»*<sup>40</sup>. Y la voluntad de un Dios que se revela dando vida no puede ser sino la plenitud de la Vida o, en términos teológicos, el Reino.

El mundo es el otro polo de la Redención. El acto de amor al prójimo está dirigido al mundo. El prójimo no es sino un representante del mundo. «No es que se lo quiera por sus hermosos ojos»<sup>41</sup>, sino porque en el instante del amor es el que está más próximo a mí. Justamente porque el prójimo es un representante de todo lo que puede serlo, el amor al prójimo «en verdad recae sobre el conjunto de cuanto –hombres y cosas– podría haber ocupado para él el lugar de lo que le es más próximo. En última instancia recae sobre todo: sobre el mundo»<sup>42</sup>. ¿Y cómo recae? Transformando el mundo creado, que se muestra en su conjunto como algo provisional y condenado a la corrupción, en aquello que no puede darle a la plétora el logos que la sistematizó: *ser fijo, perdurable, consistente. Ahora bien, para la plétora de individuos que componen el mundo poseer perdurabilidad, poseer en sí algo que no pasa es, para Rosenzweig, poseer vida. Estar vivo significa conservar «la figura propia de uno mismo que se forma desde dentro de uno y que es, por ello mismo, necesariamente perdurable»*<sup>43</sup>. Tener vida es seguir siendo lo que se es *contra todas las fuerzas que intentan aniquilar al individuo. Pero a la vida, que intenta afirmarse como esencia, también le es esencial morir. En la realidad efectiva sólo encontramos la plétora fenoménica viviendo una vida finita y pasajera y no la esencia infinita que buscamos. ¿Cómo resolver esta aporía? Tomando en serio al tiempo. «[La contradicción se resuelve] con la sencilla idea de que lo que estamos buscando no es ya algo que hay ahí, sino algo que viene. Buscamos una vida infinita y encontramos una finita. Luego esta vida finita que encontramos no es más que la que todavía no es infinita. El mundo tiene que llegar a ser todo él viviente»*<sup>44</sup>. El mundo entero tiene que llegar a consumarse en el acaecer de una vez y para siempre

<sup>40</sup> ER, p. 262.

<sup>41</sup> ER, p. 266.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> ER, p. 271.

<sup>44</sup> ER, p. 274.

de todo lo que es en un todo armónico, en el que sean en plenitud y con-vivan por siempre todos los entes. Tiene que llegar a ser Reino. Pero el advenir del Reino, que aún no ha llegado, se puede anticipar ¿Cómo? Vitalizando la existencia, dando vida a todo lo que es, y dándola de modo tal que cada vida sea no sólo compatible con las demás, sino que se consume en consonancia con ellas. Hacer tal cosa es amar al prójimo. En el amor al prójimo, que es vivir para la vida de todo lo que es, se conjugan mundo y hombre como realidades efectivas en la anticipación del Reino o, lo que es lo mismo, en la Redención del mundo. ¿Es esa Redención definitiva? No lo es nunca, porque el futuro no ha acabado y la muerte no es nunca del todo vencida. Mientras haya tiempo el Reino podrá ser a cada instante anticipado y estará, así, llegando. Pero nunca acabará de llegar. «Siempre existe tanto como es futuro»<sup>45</sup>. No existe aún definitiva, pero viene eternamente. «La eternidad no es un tiempo larguísimo, sino un mañana que podría perfectamente ser también hoy»<sup>46</sup>. El hombre, siendo para la vida de todo lo vivo, puede anticipar en un instante la Redención eterna. Pero no puede asegurar a la vida la inmortalidad que ella busca. De modo que el mundo, para acacer como Reino, necesita de un factor otro que él y que el hombre que consume la llegada del adviniente Reino. Necesita de Dios. Dios es el verdadero Redentor. Él inicia la Redención, mandando al hombre amar al mundo; Él se redime a sí mismo, redimiendo a través del hombre su Creación; y Él consume la Redención, instituyendo el Reino, que es su Reino, que es Él mismo. «En la Redención del mundo por el hombre y del hombre en el mundo, Dios se redime a sí mismo. El hombre y el mundo desaparecen en la Redención; Dios, en cambio, en ella se cumple»<sup>47</sup>. La Redención produce lo que los filósofos buscaron sin encontrar, porque aún no lo era: «el Todo-Uno». El Todo de los filósofos surgirá finalmente, *cuando la Redención se haya consumado, como Todo-Uno de la Vida. «Sí: finalmente»*<sup>48</sup>, no durante ni como presupuesto lógico de la realidad. Pero ese ya no es un final histórico, sino escatológico. Esta ruta de la Redención, que confluye en la anticipación del Reino, no es ninguna prueba ni garantía de la Redención. Ella sólo puede verificarse (*hacerse verdadera*) en el lenguaje del acto: en el amor al prójimo. *Será pues también en el lenguaje y más precisamente en el lenguaje en el cual todos convergen obrando en pro de la vida de todos, como si elevasen un canto coral a la vida, donde, verificándose, se muestre y no se demuestre la anticipación en el presente de la llegada del Reino: la Redención.*

En tanto la Redención es la anticipación de un futuro que aún no ha llegado, su tiempo es el futuro. Pero en cuanto ese futuro está adviniendo ahora en cada acto de amor él debe ser comprendido como *advenir del presente*. La estructura temporal del futuro del presente que representa la Redención es, pues, la del «aún no pero adviniendo». Y aquello que adviene es la unidad de Dios, mundo y hombre en la unidad del Todo-Uno de la Vida. Pues la Unidad, como lo mostró el análisis de *Estrella I*, no está presupuesta en el concepto ni, como lo mostró *Estrella II*, dada en la realidad. La unidad es tan sólo advenir en dirección a la unidad, es decir, un acacimiento que se va desarrollando y que en su desarrollarse hace ser al tiempo que acontece por sí mismo. Y la unidad adviene como unidad de Dios, porque el advenir hacia la infinitud y eternidad de la Vida

<sup>45</sup> ER, p. 273.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> ER, p. 289

<sup>48</sup> *Ibid.*

(Redención) es un devenir a la Vida eterna e Infinita que Dios es. Pero el advenir de la Redención no se transforma en un devenir pasajero que en algún momento protendible pasará a ser pasado. Es eterno. La verdadera eternidad «es durar hacia el futuro y por el futuro»<sup>49</sup>, esto es, es hacer ser posible por medio del acto de amor a cada instante, que es siempre el mismo instante del amor y que por ello es único y eterno, el advenir de lo que eternamente viene desde el futuro: el Reino. No es eterno lo que fue siempre –el mundo–, precisamente porque a cada instante deja de ser lo que es. Tampoco es eterno lo que constantemente se renueva –la vivencia–, porque cada vivencia es otra. «Únicamente es perdurable lo que eternamente viene: el Reino. No la cosa, no el acto, sino el hecho –la cosa acto– [*la cosa siempre realizándose*] *está a salvo de recaer en la nada*»<sup>50</sup>. El advenimiento del Reino mienta una utopía hacia la cual el tiempo histórico jamás puede llegar, pero que sin embargo está presente en cada instante histórico como la esperanzada anticipación de un final siempre inminente. La verdad de esta anticipación tampoco es demostrable lógicamente ni mostrable en los fenómenos, puesto que no es, adviene. Pero el advenir del Reino sí es verificable a través del obrar de cada hombre que lo hace verdadero en tanto advenir.

¿En qué medida esta experiencia de la Revelación determina la estructura temporal del existente concreto? En la medida en que constituye *la consumación o propiedad* de la *anticipación* que el hombre es. En cuanto ek-siste el hombre es más que sí mismo encerrado en sí, es pro-yección de sí, es respuesta a la interpelación a ser más que sí resultante del hecho de que un mundo siempre renovado lo invita a ser. En otros términos: existe anticipando su propio ser y, anticipándose, anticipa el mundo hacia el cual se proyecta. Ahora bien, esta invitación a ser es propia de todo hombre y de todo lo vivo, por tanto no se me invita a ser yo, sino a ser nosotros, a unir en un mundo la proyección de mi vida con la proyección de la vida del conjunto de los vivientes. Se me invita a convertir el mundo todo en un gran nosotros viviente. El proyectarse o ser más que sí, que es inherente al hombre en tanto su vivir es lanzar hacia el futuro la respuesta a la interpelación fácticamente experimentada en el ofrecimiento del mundo, sólo puede consumarse en propiedad cuando esta respuesta incluye al mundo todo, porque al mundo todo incluyó la interpelación que le dió origen. Mas incluir al mundo todo significa que el lanzarme hacia la plenitud de mi propia vida sea un lanzarme hacia la armonía de mi vida con la plenitud de la vida de todo lo viviente y, en esa misma medida, un «vivir-para» la vida de todo lo vivo. Pero ello equivale precisamente a anticipar el Reino por medio del amor al prójimo. En conclusión: es esta anticipación del Reino que, repito, sólo se la experimenta en cuanto se la *verifica*, la forma más propia en que se consuma la constante anticipación de la existencia a la que el hombre se halla invitado. Si unimos las tres determinaciones temporales indagadas podemos decir que la temporalidad del existir del hombre, no del hombre considerado como concepto ni del hombre tomado aisladamente y separado de sus relaciones con los otros dos elementos y con todos los otros hombres, sino la temporalidad del existir del hombre en su realidad efectiva e integral es determinable como el acaecimiento (el renovado estar haciéndose) acaecido (sobre la base de un estar ya ahí del mundo) de la anticipación (del hacer posible hoy

<sup>49</sup> ER, p. 293

<sup>50</sup> *Ibid.*

el advenimiento) del Reino (la consumación de la Vida). Antes de determinar la unidad estructural de la temporalidad del existente así descrita a través del concepto de diacronía quisiera también aquí apuntar brevemente la diferencia de perspectiva entre la anticipación en *La Estrella* y el «pre-ser-se» en *Ser y Tiempo*. Estas diferencias pasan fundamentalmente por cuatro puntos. En primer lugar, el «pre-ser-se» del *Dasein* en que consiste el advenir originario de la temporalidad existencial es siempre del respectivo *Dasein*. «El 'pre' y el 'preserse' indican el advenir, en el sentido de aquello que pura y simplemente hace posible que el 'ser ahí' sea de tal suerte que le vaya su 'poder ser'»<sup>51</sup>. Mientras que en el caso de *La Estrella* el advenir de cada existente hacia su propia vida es, a la par, un coadvenir con la vida de todos los vivientes: *adviniendo a sí mismo hace advenir el nosotros. En segundo lugar, el advenir propio, para Ser y tiempo, se define como un precursar la posibilidad de la absoluta imposibilidad del Dasein, esto es, como un modo de relación con la propia muerte*<sup>52</sup>. Mientras que la anticipación es un modo de relación con la vida de todo lo vivo, relación que consiste propiamente en *potenciar esa vida a través del amor al prójimo, que viene así a ocupar el lugar que en Ser y tiempo ocupa el temple de la angustia. En tercer lugar, en Ser y tiempo el advenir es un advenir finito que se cierra con la muerte, mientras que en La Estrella, como quien adviene no soy yo sino el Reino a través mío en tanto soy uno de los que configuran el nosotros, y como el Reino sigue adviniendo en cada acto de amor de todos nosotros, su advenir (que en su consumación escatológica me incluye) va más allá de mi muerte: el Reino adviene eternamente. Y en cuarto y último lugar la diferencia de perspectiva más notable desde el punto de vista fenomenológico se advierte en el hecho de que el advenir del Dasein se funda y tiene su origen en el ser del propio Dasein. Es él quien se proyecta y es hacia sí mismo a lo que adviene, mientras que, para Rosenzweig, soy lanzado a mi propia anticipación, en cuanto esta anticipación es una respuesta del alma amada al amor divino, y advengo ciertamente a mi propiedad, pero esa propiedad ya no es la del existente sólo ante su muerte, sino la del Reino en la cual todo sí mismo se funde en la unidad armónica de la Vida, que (pero esto ya es cuestión de fe) se consume supratemporal y escatológicamente en el Todo-Uno de la Vida. Este último punto nos muestra de nuevo que en la concepción rosenzweigiana de la anticipación prima la perspectiva fáctico-experiencial por sobre la extático-trascendental: prima el padecimiento por sobre la comprensión. Por ello *La Estrella* proyecta la temporalidad sobre la base del presente en el que ya siempre me encuentro y cuya revelación no puedo sino padecer, mientras que en Ser y tiempo lo hace sobre el momento extático del advenir.*

#### 2.4 Temporalidad diacrónica.

Podemos asir la unidad estructural de las tres determinaciones temporales de la existencia del sí mismo ganadas a partir de la reconstrucción de la arquitectura de *La Estrella I y II* bajo el hilo conductor de la cuestión de la temporalidad haciendo uso (aunque no exactamente en el mismo sentido que él lo hace) de la noción levinasiana de *dia-cronía*. Por diacronía entendemos aquí el hecho originario de que toda temporalización del

<sup>51</sup> ST, p. 355. Cursivas mías. Adiviértase que repetidas veces he mencionado la perspectiva de *Ser y tiempo* y no la de Heidegger, porque estimo que en el contexto del pensar del *Ereignis* se plantea la temporalidad de una manera más integral, pero esa no es ahora nuestra cuestión.

<sup>52</sup> Cf. ST, p. 357.

existente acaece ya siempre como *cotemporalización*, esto es, el sí mismo no se temporaliza sólo ni sus posibilidades —empezando por la posibilidad de todas las posibilidades: la vida que no es posibilidad surgida de sí, sino que le es dada— son estrictamente suyas, sino que su temporalización (*cronía*) se da a través (*dia*) del acaecimiento en el cual se relaciona con la temporalización de los otros dos elementos que conforman la realidad efectiva. Dicho de otro modo: no puede temporalizarme sino es cotemporalizándome, es decir, no puedo temporalizarme sino es a través del concomitante temporalizarse de los otros dos elementos: Dios y mundo. Y el mundo no puede hacerlo sino es a través de la temporalización de hombre y Dios. Y otro tanto ocurre en el caso de Dios<sup>53</sup>. La noción de diacronía, común a las tres determinaciones temporales del existente (acaecido-acaecimiento-anticipación) precisamente recalca este hecho de que el hombre se temporaliza a través de su relación con el acaecer efectivo, esto es, la temporalización de Dios y mundo. Precisamente la palabra «acaecimiento» refiere esta concomitancia e interdependencia de las temporalizaciones. Con acaecimiento se mienta el encuentro en la realidad efectiva de la co-temporalización de los tres elementos.

Cada una, pues, de las tres determinaciones temporales despejadas presenta el carácter de diacronía, de conjunción de la temporalización de los tres elementos en la temporalización del sí mismo. En el acaecimiento de la Revelación se conjugan *diacrónicamente* el temporalizarse del sí mismo, que experimenta su presente originario experimentándose a sí mismo viviendo en un mundo constantemente renovado, con el temporalizarse del mundo, que le revela al sí mismo su vida presente revelándole su estar efectivizándose, con el temporalizarse de Dios, que se revela como el que en este ahora presente está dando por amor su vida al sí mismo y al mundo. Pero el acaecimiento de la Revelación es un acaecimiento acaecido. En el carácter ya *acaecido* de la Creación (pasado de la Revelación) se conjugan *diacrónicamente* el temporalizarse del sí mismo, que experimenta ahora su pasado originario en el estar yecto en un mundo ya hecho en el que siempre se encuentra acaeciendo, con el temporalizarse del mundo, que le revela al sí mismo su creación pasada revelándole el «estar-ya ahí» de lo que se recrea, con el temporalizarse de Dios que se revela como el que en el pasado ha hecho lo que está ahí ya hecho y recibe vida. Pero lo que acaece en este acaecimiento acaecido es una anticipación (del Reino). En el carácter de *anticipación* de la Redención (futuro de la Revelación) se conjugan *diacrónicamente* el temporalizarse del sí mismo, que experimenta ahora su advenir consumado en el acto de amor al prójimo que verifica la plenitud y armonía de la Vida ahora acaeciente en un ya ahí creado, con el temporalizarse del mundo, que le revela ahora al sí mismo su Redención adviniente revelándole su advenir hacia la unidad vital de lo que está ya ahí recreándose, con el temporalizarse de Dios que se revela como aquel que puede consumir en el futuro Reino la constante anticipación de la unidad de la vida ya creada y a cada instante recreándose. Las tres determinaciones presentan esta estructura común de la diacronía que puede considerarse, pues, la unidad estructural o *sentido* de la temporalización del existente, tal cual ésta puede reconstruirse a partir de una interpretación no confesional de *La Estrella*.

<sup>53</sup> ¡Sí en el de Dios que no puede consumir-se como Reino sin la libre participación redentora del hombre en el mundo!

### 3 Estrella III: la temporalidad del supramundo o el futuro.

Pero el Reino o supramundo no sólo puede ser anticipado, sino que puede ser *experimentado* por anticipado. La eternidad (el futuro más futuro porque es el futuro escatológico del tiempo, así como el antemundo era su pasado lógico) puede resplandecer por un instante y, así, consumir la temporalidad. Ello ocurre en aquel especial *modo de temporalizar el tiempo* que llamamos oración.

Como nuestros análisis precedentes mostraron, ser efectivamente ahí, existir realmente, significa temporalizarse. Temporalizándonos vamos más allá de nosotros mismos: estamos constantemente anticipando nuestro propio ser, proyectándonos en relación con el resto de la realidad hacia el futuro. Si nos preguntamos ahora a qué es a lo que *propriamente* aspira esta anticipación, podemos responder formalmente afirmando que aquello a lo que tiende el existente en su constante proyectarse es a hacer advenir la plenitud del ser, pues sólo cuando todo llegue a la plenitud de su ser podremos desarrollar en plenitud las posibilidades el artículo proyectadas, que siempre son posibilidades en relación. Aquello, pues, que pone y que por ser inalcanzable mantiene siempre en movimiento nuestra tendencia esencial a comenzar algo con nosotros mismos es, entonces, «la infinita plenitud de nosotros mismos en nuestro ser—uno—con otro y ser—en—el—mundo»<sup>54</sup>. En otras palabras: lo que está en juego en nuestro movimiento vital de anticipación es el advenir hacia aquello que hemos llamado Reino. Pues bien, en el instante en que el conjunto de todos aquellos que son unos con otros, esto es, la comunidad *reunida expresa a través del lenguaje del acto —específicamente del acto de amor al prójimo concebido como responsabilidad de cada uno por la plenitud de la vida de todos— esa tendencia común de nuestro ser de estar tendidos cada uno de nosotros hacia la plenitud de nuestra vida, inseparable de la plenitud de la Vida de todos, esto es, cuando expresamos nuestra aspiración más propia de pertenecer al Reino, oramos. Cualquier oración concreta en el fondo no es sino un modo de esta oración originaria concebible como la expresión de este nuestro estar tendido hacia el Reino en nuestro propio temporalizarnos. En tanto la oración acaece como el acto —que propiamente sólo puede ser en común porque lo que expresa es un advenir común— que hace ser por anticipado el futuro último hacia el que tiende toda nuestra temporalidad, la oración puede ser concebida como un modo de temporalización, a saber, como aquel modo en que nuestra temporalización se consuma. Y aquella comunidad reunida en la que todos expresan en el lenguaje coral del acto su aspiración más propia de acceder al Reino es propiamente aquello que, con independencia de cualquier rito concreto, puede entenderse como el acontecimiento del culto: el ahí concreto del instante de la oración. Ahora bien, no es que haya primero una comunidad y que luego ella ore, sino que es el lenguaje acaeciente y actuante de la oración el que crea el lapso de tiempo en el que esa comunidad se temporaliza conjuntamente como comunidad, haciendo así acaecer por un instante el Reino en el tiempo. Ese instante o lapso lo es de eternidad, porque el instante en que la comunidad, por obra de la oración, acaece plenamente como tal, aunque ha de pasar, renace como el mismo instante con cada nueva oración que constituye una auténtica comunidad. Ciertamente se trata sólo de un resplandecer de la eternidad del Reino en el tiempo, porque ninguna de las comunidades que la oración crea abarca todo lo vivo y porque toda*

<sup>54</sup> Bernhard Casper, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Freiburg/München, Alber, 1998, p. 56.

comunidad es finita y sucumbe a los intereses individuales, pero durante ese instante, que renace con cada oración, el hombre puede liberarse del ajetreo cotidiano y del tiempo cronológico que lo domina y experimentar por anticipado y fugazmente el último futuro al que todo el tiempo tiende pero que jamás termina de alcanzar. Este futuro ya no es un futuro del presente, porque ningún presente en su camino hacia el futuro deviene eternidad ni ninguna comunidad realiza el Reino, pero es un futuro que relampaguea en el presente como el futuro al que tiende el y que orienta al tiempo todo. Se comprende ahora la estructura temporal de ese acaecimiento que es la oración: la oración «acontece como un tener-tiempo»<sup>55</sup>. Orar significa que en el medio de nuestro cotidiano temporalizarnos nos tomamos por un instante la libertad de «expresamente-tener-tiempo-para» dejar ser aquello que pugna por ser a través nuestro y que, por lo pronto, no dejamos ser por considerarlo inalcanzable y que ciertamente lo es si queremos alcanzarlo solos: la Redención. Rezar significa entonces «tener presente» esta demanda de redención que alienta dentro de mi propio temporalizarme y que reencuentro cada vez que me topo con el otro hombre y con el mundo junto con los cuales soy. Rezar significa, pues, «tener presente» el futuro. El instante hecho de segundos, horas o días del «tener presente» hace saltar el continuo de las horas, haciendo presente lo que es más futuro. Con razón afirma Bernhard Casper que «la oración en su propio acontecer se manifiesta como el tiempo de excepción en nuestro tiempo»<sup>56</sup>. Pero así concebida la oración deviene una oración que nada exige, sino que, por el contrario, cada vez que crea el instante en el que la comunidad reunida en culto hace resplandecer la eternidad, testimonia su perseverante esperar (harren) la definitiva llegada del Reino. Oración sin demanda<sup>57</sup>; oración liberada de todo intento individual de alcanzar algo objetivo; oración que en vez de pedir crea ese paradójico lapso de tiempo en el que lo más futuro puede hacerse presente; oración que, en una palabra, en vez de vivir del esperar da vida a la esperanza.

\* \* \*

Ángel E. Garrido-Maturano  
 CONICET-UNNE, Resistencia, Chaco, República Argentina  
 Leandro N. Alem 1970. 1605 Munro. Buenos Aires  
 e-mail: hieloypuna@hotmail.com

<sup>55</sup> *Op. cit.*, p. 60.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 62.

<sup>57</sup> Cf. al respecto, E. Lévinas «De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme», en: *Les Etudes Philosophiques*, 38 (abril-junio), 1984, pp. 157-163.