

ÍNDICE

| | |
|--|---|
| Prólogo (por Guillermo Carlos Recanati) | 3 |
|--|---|

Artículos

Guillermo Carlos Recanati

Presupuestos hermenéuticos y ¿lazos políticos?

Los orígenes del sector “populista” de la Filosofía de la

Liberación y el pensamiento de Juan Carlos Scannone

7

María Clemencia Jugo Beltrán

Juan Carlos Scannone en diálogo con Jean-Luc Marion

25

Ariel Fresia

Estar caído, nosotros y pueblo. Lo que Scannone lee en Kusch....

41

Guillermo Rosolino

Desafíos y tareas de la religión en el nuevo milenio según

J. C. Scannone. Una mirada filosófica desde América Latina

que interpela el quehacer teológico

57

Artículos sueltos

Marcos Jasminoy

Un paso en la oscuridad. La experiencia religiosa de la

nada en Bernhard Welte y Franz Rosenzweig

73

María Laura Ballabeni

Lo universal en el hombre o el despertar religioso de la

individualidad

89

| | |
|---|----|
| <i>Susana Otero</i> Fenomenología y el desarrollo histórico de lo social | 98 |
|---|----|

Reseñas

| | |
|--|-----|
| Pablo Salvat Bologna, <i>Max Weber: Poder y racionalidad. Hacia una refundación normativa de la política</i> , Santiago de Chile: Ril Editores, 2004, 320 págs., ISBN: 978-956-01-0078-8 (por <i>Santiago Polop</i>) | 105 |
|--|-----|

| | |
|--|-----|
| Informe sobre la Fundación Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA) | 108 |
|--|-----|

| | |
|----------------------------|-----|
| Colaboradores | 121 |
|----------------------------|-----|

ARTÍCULOS SUELTOS

UN PASO EN LA OSCURIDAD.

La experiencia religiosa de la nada en Bernhard Welte y Franz Rosenzweig

Marcos Jasminoy

El concepto de la “nada” ha resultado ser, en los últimos dos siglos, objeto de numerosas tentativas filosóficas que, en lugar de relegarlo a la periferia, han tendido a ubicarlo al comienzo o en el centro mismo de la tarea del pensar de nuestra época. Franz Rosenzweig, a comienzos del siglo xx, y Bernhard Welte, unas décadas después, pueden inscribirse en esta tradición. La presente ponencia no pretende dar cuenta de todos los múltiples sentidos que la “nada” reviste en sus pensamientos, sino que su objetivo es describir un gesto común en ambos pensadores. Este gesto consiste en señalar la *experiencia de la nada* como una experiencia fundamental del hombre contemporáneo -cuya existencia pareciera perder sentido en un mundo regido por la totalidad y la racionalidad instrumental- y, a partir de allí, interpretarla en clave religiosa, es decir, como lugar del acontecimiento de una nueva relación con lo divino.

Welte se ocupa con mayor profundidad de este tema en un estudio que titula *La luz de la nada. Sobre la posibilidad de una nueva*

experiencia religiosa.¹ Allí, después de describir la experiencia religiosa de la nada en términos abstractos, sostiene que ella necesita de mayor concreción. Si bien se trata de una experiencia realizable por todo hombre en cuanto hombre, su acceso reviste ciertas dificultades: se aboca a algo que es, en el fondo, inapresable, y tiene un carácter amenazante y angustiante. Por eso sucede, paradójicamente, que el hombre contemporáneo, a pesar de estar signado por esta experiencia, suele rehuirla.

Por estas razones, Welte (2008: 161) pide “un representante y testigo en nuestra historia concreta, al cual podamos atenernos en vista de este abismo aparentemente sin nada a lo que atenerse, un representante y testigo que nos dé coraje para mirar no solo este abismo en el ojo oscuro, sino también para confiarle la vida y la muerte”.

La hipótesis que orienta este trabajo es que Rosenzweig es uno de estos hombres que ha dado un paso en la oscuridad, ha visto la luz y nos ha dejado su testimonio de ella. Para corroborar que Rosenzweig efectivamente atraviesa esta experiencia, y cómo lo hace, trataremos de atenernos al análisis de Welte. Nuestro método consistirá, entonces, en enumerar los pasos de tal análisis y, en cada caso, mostrar cómo el nuevo pensamiento de Rosenzweig, tal como es expresado en su obra magna *La Estrella de la Redención*, cumple con ellos.

1. El concepto de experiencia

Antes de tratar propiamente la experiencia religiosa de la nada, Welte se detiene a delimitar el concepto de *experiencia*. Repasaremos someramente su abordaje porque presenta varios puntos de contacto con la manera en que el propio Rosenzweig entiende la experiencia. Se destacan tres momentos: la inmediatez, el carácter integral y la capacidad de transformación.

En primer lugar, la experiencia es *inmediata* (*unmittelbare*): debe ser determinada “como donación inmediata de aquello a experimentar” (Welte, 2008: 122). La inmediatez de la experiencia puede tener luego múltiples destinos (salir a la luz, ocultarse, reprimirse, etc.) y esto conlleva diferentes grados, niveles y variaciones. Pero la donación no es nunca *pura*, y por ello hablar de *datos sensibles* resulta una abstracción.

En segundo lugar, la experiencia tiene un *carácter integral* (*ganzheitlichen Charakter*), que “se ocupa del hombre vivo integral inmediata-

mente” (Welte, 2008: 122), aquel que es siempre una entera *apertura*, y para el cual no existe la barrera que separa al sujeto del objeto, como en las ciencias empíricas.

Vinculadas con la inmediatez y el carácter integral se encuentran dos características más que debemos destacar. Por un lado, la experiencia es expresada co-constitutivamente por el lenguaje, sin que esto suponga una mediación, pues el lenguaje describe la *cosa misma*. Por otro lado, es menester la reflexión, entendida como *puesta al descubierto* fenomenológica (*phänomenologische Freilegung*) y nunca como construcción.

En tercer lugar, la experiencia es *transformadora*. Aquel que hace una experiencia, se ve realmente concernido por ella: “después de la experiencia, vive y existe en este mundo de otra manera que antes” (Welte, 2008: 125). Para él todo es nuevo y distinto de un modo quizá inesperado.

Por su parte, Rosenzweig (2005: 21) llama a su propio pensamiento una *filosofía experimentada* (*erfahrende Philosophie*). La confianza en la experiencia, declara luego, bien podría ser “lo enseñable y transmisible del nuevo pensamiento” (2005: 51). 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” (2005: 50).

Sobre la vivencia (*Erlebnis*), que en varios pasajes de la *Estrella* es sinónimo de la experiencia, remarca Rosenzweig (1997: 228) su “inmediatez y puro carácter presente”. En ella vivimos inmediatamente la realidad efectiva que acontece temporalmente. También le adjudica un *carácter integral*: 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” (1997: 459).²

En la experiencia se nos da la realidad efectiva como un plexo de relaciones, de vínculos. No experimentamos fenómenos independientes, sino que experimentamos los vínculos temporalmente acaecientes entre ellos. Por eso la experiencia puede expresarse con el lenguaje que se encarga de tender los puentes entre los diferentes elementos irreductibles. El lenguaje puede ser llamado, en ese sentido, el *organon* de la existencia.

Rosenzweig (2005: 27) sostiene, paralelamente, que “la experiencia, en efecto, nada sabe de objetos”. La separación es originaria desde una perspectiva conceptual, pero a nivel experiencial es primera la re-

lación (Rosenzweig, 2005: 32). En cuanto al carácter *fenomenológico* de su pensamiento, Garrido-Maturano (2000: 19) ha señalado que la idea Dios, por ejemplo, puede ser considerada un *fenómeno* en la medida en que es “fácticamente experimentada por el pensamiento y no producida por él, es decir, algo que se muestra al pensamiento. Su mostrarse es su ser experimentada”. Paralelamente, lo que Rosenzweig (2005: 26) llama la *deducción constructiva*, en tanto es una descripción que explicita el fenómeno experimentado, “puede ser considerada el logos que pone a la luz y comprende conceptualmente el fenómeno dado” (Garrido-Maturano, 2000: 20).

2. La pérdida de la experiencia religiosa y la experiencia del límite (II, III, IV)

A partir del concepto así delimitado de experiencia, Welte se pregunta si es posible, en las condiciones particulares de nuestro mundo moderno, la experiencia religiosa, es decir, de lo divino y de Dios. Su respuesta es categórica: la experiencia dominante en nuestro contexto es la experiencia de no hacer ninguna experiencia religiosa en absoluto y, de esta manera, no ser conmovido, ni afectado, ni mucho menos transformado, por algo así como Dios. El mundo se ha vuelto enérgicamente mundano y, en esta mundanidad, autónomo. Ya “no se puede hablar evidentemente de una auto-donación de Dios o de lo divino, que nos concerniera inmediatamente y con carácter integral, en la totalidad de nuestra época” (Welte, 2008: 128).

La ausencia de experiencia religiosa, sin embargo, se refiere a una experiencia religiosa positiva, pues sino no sería vivida como ausencia: esta positividad constituye el trasfondo sobre el cual podemos notar la ausencia. Welte se pregunta si acaso no vive en lo profundo de nuestro tiempo algo así como una necesidad o deseo secreto por lo religioso, aun cuando lo neguemos apasionadamente. Y concluye que lo característico de la experiencia religiosa de nuestro siglo consiste en no tener experiencia religiosa alguna.

Lo interesante es que al preguntarse por las condiciones históricas previas que conducen a la situación contemporánea, Welte orienta su análisis hacia el rol que, a partir de la Ilustración, adquiere la razón autónoma moderna, plasmada en las figuras imperantes de la ciencia y la técnica. Pero no es a la ciencia y la técnica en sí adonde se dirige su crítica, sino a su degradación en “ideología”.

Siguiendo los análisis de Habermas (1968) y Horkheimer (1967), Welte entiende que en este contexto lo ideológico consiste en extender la racionalidad instrumental a todas las esferas de la existencia: “todo” se vuelve competencia de la ciencia y la técnica, “todo” es considerado como regulable y potencial objeto de dominio. Lo que no encaja en este orden totalitario aparece, consecuentemente, como “nada”.

En un mundo que pretende resolver todos sus problemas desde un punto de vista científico-técnico totalizante, permanece aun la pregunta por el sentido, y no el sentido de fenómenos particulares, sino el sentido de todo (*das Ganze*). Welte ve señales de que esta concepción del mundo estaría llegando a un punto de auto-agotamiento (alta tasa de suicidios, baja tasa de natalidad, expansión del uso de drogas, etc.). Nuestra civilización científico-técnica, que lleva en sí “la pretensión de totalidad” (*Totalitätanspruch*) se ha acercado “a una inquietante y amenazadora frontera” (Welte, 2008: 137). La pregunta por el sentido, formulada desde el mundo así entendido, permanece sin respuesta: reinan la angustia y el escepticismo.

Toda esta descripción de la situación contemporánea recuerda a la crítica de Rosenzweig a la pretensión de totalidad característica del “viejo pensamiento”, es decir, el *idealismo*, cuya crítica abre *La Estrella de la Redención*. El idealismo es la tendencia inmanente que, “de Jonia a Jena”, ha dominado toda la historia de la filosofía, pretendiendo “pensar el Todo”.

Rosenzweig denuncia que el idealista se niega a enfrentar su propia muerte porque la teme. La teme y no la piensa. Pero no le basta con no pensarla, porque sigue ahí. Ha de negarle realidad. El mecanismo es el siguiente: para hacer de la muerte *nada*, hay que establecer qué es lo real; si lo real se identifica con el pensamiento, y ya no se piensa la muerte, resulta que la muerte no existe. En palabras de Robert Gibbs (1992: 36), lo que sucede es que “en una gran evasión de su propio miedo, el filósofo niega el objeto de este temor: la muerte no es nada en absoluto. (...) Pero para lograr esta negación, el filósofo debe emprender el proyecto filosófico totalizador: saberlo todo”. Sólo si puede pensarlo todo, si puede completar el sistema, el idealista puede demostrar que la muerte es nada por su incapacidad de situarla en el sistema. Dado que el Todo -la “verdad” sistemática última de cada particular- no muere como tal Todo, la muerte no significa nada ni para ese Todo ni para el hombre, a quien ya no le atañe.

Así, la vieja filosofía, que alcanza su cúspide en el idealismo hege-

liano, concluye en la proposición de que la muerte es nada. Pero para Rosenzweig (1997: 44), “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”.

La pretensión de totalidad que adolece la historia de la filosofía occidental tiene como consecuencia olvidar al individuo concreto, al singular. En otras palabras: una filosofía que aspira a la *totalidad* es potencialmente un suelo fértil para el *totalitarismo* en todas sus formas: en nombre del Todo, la vida singular se vuelve irrelevante.

No obstante, este idealismo sistemático-totalitario muestra indicios de estar llegando a su fin. Rosenzweig ve en distintas figuras históricas, como Kierkegaard y Nietzsche, y en su propio *nuevo pensamiento*, una alternativa real, que se erige sobre la posibilidad de que cada individuo concreto, angustiado frente a la perspectiva de su muerte, logre tomarla en serio; esto es: cada hombre debe aprender a permanecer en la angustia ante a la muerte, la angustia ante la nada. Y esto no es nada, sino ya una experiencia.

3. La experiencia de la nada

Para Welte, en esta experiencia de la nada radica el así llamado *nihilismo*, no tanto como una teoría, sino primariamente como expresión de un encuentro vivo con aquello que se denomina “Nada”. Esta experiencia que yace en la base del nihilismo, sin embargo, está por lo general oculta y cubierta. El hombre contemporáneo la rehúye, no quiere permanecer en la angustia, y se afana en las ocupaciones cotidianas que lo distraen de ella.

En esta situación, son los poetas y pensadores proféticos los que traen a la palabra la experiencia oculta; Welte cita a Pascal, Nietzsche y Heidegger, y luego a T.S. Eliot y Paul Celan. Ellos testimonian que la experiencia de la nada no es un mero “(no) experimentar nada” (*nicht zu erfahren*), sino un realizar efectivamente una experiencia que nos concierne, sacude y transforma.

O como lo ha dicho Rosenzweig (1997: 44): “...es preciso que, una vez en su vida, el hombre salga. Debe un día tomar en su mano, lleno de recogimiento, la preciosa redoma. Ha de haberse sentido una vez en su temible pobreza, soledad y desapego del mundo entero, y ha de haber sostenido toda una noche la mirada de la nada. Mas la Tierra lo reclama de nuevo. No debe apurar en esa noche el oscuro zumo.

Le está destinada otra salida del paso estrecho de la nada, que no es precipitarse en las fauces del abismo. El hombre no debe arrojar de sí la angustia de lo terrenal: en el miedo a la muerte debe permanecer”.

4. La ambigüedad de la nada

Para Welte, la nada, tal como me es posible experimentarla, puede considerarse según dos dimensiones: en su negatividad y en su positividad. En su negatividad, la nada tiene dos características fundamentales: es infinita e incondicional. La infinitud se manifiesta como una “profundidad abisal, en la que uno puede caer y debe finalmente caer, sin jamás llegar a un fin” (Welte, 2008: 144). Y la incondicionalidad consiste en que el hombre no puede ponerle condiciones, no puede tratar con ella: la nada nos adviene, la hayamos convocado o no. Es ineludible.

Welte (2008: 145) sostiene que esta negatividad lingüística (la *in*-finitud, la *in*-condicionalidad) no es una negatividad enteramente nula (*nichtige Negativität*), pues “en ella viene a la expresión algo que puede causarnos la más grande impresión y, en el sentido de esa posible impresión, es positiva”. La positividad de la experiencia de la nada consiste entonces en la conmoción, la sacudida, el temblor que ella nada genera.

Welte (2008: 145) advierte, además, que los predicados de infinitud e incondicionalidad remiten a predicados comúnmente atribuidos a Dios;³ la razón de esto es que “donde Dios ha desaparecido, aparece la nada”. La nada, sin embargo, nada dice sobre su determinación positiva: “la nada calla, es el silencio mismo” (Welte, 2008: 145). La nada es oscuridad, y en esta oscuridad consiste su ambigüedad, pues: ¿se oculta algo en la oscuridad? ¿O es, en cambio, pura nada vacía y sin sentido? La infinitud y la incondicionalidad de la nada no varían para una alternativa o la otra, y ambas posibilidades permanecen abiertas.

En *La Estrella*, por su parte, pueden distinguirse también un *nihil negativum* y un *nihil positivum*. Esta distinción fue señalada por el especialista Luca Bertolino (2005), quien se vale de ella para diferenciar a Rosenzweig del idealismo. El idealismo entiende a la nada como mera nada negativa, es decir, como un *ens rationis*, un concepto vacío. *Nihil negativum* es lo excluido de la totalidad. Esa concepción le permite al idealista restarle importancia a la muerte del individuo, como ya vimos.

Pero a esta interpretación, Rosenzweig contrapone un *nihil positi-*

vum, que es problemática en el más alto grado y, no pudiendo ser sintetizada por el pensamiento idealista, termina destruyendo su ilusión de totalidad. Esta nada positiva, aporética, absoluta, es la que experimentamos en la angustia frente a la muerte, “la angustia del hombre que tiembla”, como dice Rosenzweig (1997: 45), y por la cual puede luego agregar que “la nada no es nada: es algo” (1997: 45).

Esta distinción entre el *nihil negativum* idealista y el *nihil positivum* de la muerte no es la única que puede hacerse en Rosenzweig. Más explícita es la distinción entre la nada universal (*allgemeines Nichts*) y la nada particular (*besonderes Nichts*). La nada “una y universal” (Rosenzweig, 1997: 45) se identifica con la nada negativa: es el mismo concepto vacío del idealismo visto desde dos ángulos distintos.

En cuanto a la nada particular, a diferencia del *nihil positivum*, que es realmente *absolutum*, ella no presenta una verdadera fuerza negativa o poder nulificante, de por sí irreductible, sino que es una negatividad unida a un respectivo concepto positivo (Bertolino, 2005: 264). Esto puede pensarse, siguiendo la sugerencia de Samuelson (1988: 646), como el concepto de *privación* aristotélica. Es la *nada de*, nada de algo en particular. Y por eso “la nada de nuestro saber no es una nada simple, sino triple. Contiene en sí, por tanto, la promesa de la determinabilidad. Podemos, pues, esperar, reencontrar en esta nada, en esta triple nada del saber, el todo que tuvimos que despedazar” (Rosenzweig, 1997: 62).

Con esta nada triple se refiere Rosenzweig a la nada del Dios meta-físico, el mundo meta-lógico y el hombre meta-ético. Nos referiremos a ella más adelante. Nótese, sin embargo, que Rosenzweig ve en la nada “la promesa de la determinabilidad” y que “espera” algo de ella. Nada asegura que la promesa se cumpla, ni que el objeto de su esperanza se vuelva realidad. Pero la pregunta queda planteada: ¿se oculta algo en la oscuridad?

5. La contra-instancia frente a la interpretación nula de la nada

Welte se pregunta si acaso no hay en el círculo de nuestra experiencia humana, sin embargo, alguna instancia que nos pueda ayudar a esclarecer esta gran ambigüedad enigmática y a hacerla inequívoca. En su opinión, hay algo que puede inclinar la balanza: el postulado de sentido. Se trata de una exigencia, vivida en lo más profundo de nuestra existencia, que se atestigua en la misma *pregunta* por el sentido.

El hombre, en su mismo actuar, en cada una de sus acciones, *presupone* el sentido: cada acción realizada se justifica en su mismo actuar, y así lleva consigo la exigencia de sentido de esa acción. El sentido puede ser comprendido entonces como un *postulado*. Pero este sentido es siempre parcial: siempre hay un algo que escapa, algo que no se adecua al postulado de sentido. Esta negatividad del postulado de sentido de cada acto particular y finito de la vida humana lleva en última instancia a que el hombre se pregunte no ya por *tal o cual* sentido, sino por el sentido *de todo*, como pregunta *total*. Hay que referirse a la *vida concreta* para responder finalmente si este postulado de sentido es fundado o no. Y en particular Welte se fija en la vida concreta en su acento *ético*, es decir, éticamente comprometida.

El postulado que reza “todo debe tener sentido” no pierde fuerza ante las experiencias de sin-sentido, pues negarle sentido a algo fácticamente no significa negar que *deba* tenerlo, no niega la *exigencia* que es intrínseca a cada uno de nuestros actos. No hay, sin embargo, ninguna garantía para ese sentido: pareciera ser también una experiencia ambigua. Aun así, si bien hay experiencias donde permanece una ambigüedad respecto de si tienen o no sentido, Welte cree, no obstante, que esta ambigüedad no se extiende a *todos* los casos. Tenemos experiencias que están efectivamente llenas de sentido: en el amor, en la confianza, en la solidaridad, en la apuesta por la justicia y la libertad, en la comunicación e interacción con los otros. El hecho de que *sigamos actuando*, de que insistamos en realizar acciones que, de por sí, tienen un sentido en tanto las realizamos, implica una cierta confianza, aunque sea implícita o encubierta, en que hay efectivamente un sentido del todo. En caso contrario, no habría razón para seguir actuando, y en definitiva, para perseverar en la existencia, para continuar viviendo. La vida, pues, es vivir en vistas a un sentido.

En una palabra, para Welte (2008: 148) “el bien tiene sentido”. Eso es lo que aprendemos en la “viva gravedad de lo ético”, que nos prohíbe, además, no creer en ello. Contra estas experiencias llenas de sentido nada puede la nada. En ellas encontramos una verdadera *contra-instancia* frente a la interpretación nula de la nada.

Por su parte, para Rosenzweig (1997: 200), “fuerte como la muerte es el amor”; e incluso más adelante reformula: “[viene] sobre la muerte alguien más fuerte: el amor” (1997: 447). El amor, en su doble direccionalidad pasiva (“el alma amada”) y activa (“el acto de amor al prójimo”) constituye el contenido central de la Revelación. La experiencia de sa-

berse amado “desde siempre”, imbricada con la conciencia de la propia finitud e imperfección, alcanza cumplimiento al exteriorizarse en acción exterior hacia el prójimo. Como ha notado Mosès (1982: 135), son dos momentos de un mismo movimiento que remiten el uno al otro.

Por otro lado, Rosenzweig (2005: 47) sostiene que nuestras experiencias, para ser realmente tales, necesitan ser verificadas, necesitan ser *hechas verdad*: “la verdad deja de ser lo que es verdadero y pasa a ser lo que quiere ser verificado como verdadero”. Así como para Welte la exigencia de sentido es un postulado, la verdad es, para Rosenzweig, escatológica y, dado que el futuro escatológico de la verdad coincide con la Redención, hay que buscarla en aquello que sirve de vehículo a la misma: la esfera de lo social. En la comunidad humana, unida por vínculos de amor, se anticipa aquello colmado de sentido, colmado de vida: el Reino de Dios.

6. La vuelta de la nada como vuelta a una nueva experiencia religiosa

Ahora bien, ¿es posible, a partir de esta exigencia de sentido, determinar si la nada es completamente vacía y nula, completo sinsentido, o, por el contrario, se esconde algo en ella? Welte supone el caso del sinsentido: si todo, tanto lo bueno como lo malo, lo justo como lo injusto, se hundirá tarde o temprano en el abismo infinito de la nada, ¿hay entonces *algún sentido* en distinguir el bien del mal, la justicia de la injusticia? Evidentemente *no habría ningún sentido*. Así, aceptar la interpretación nula de la nada, es decir, entenderla como sinsentido absoluto, como desierto de lo real, como oscuridad en la que nada se esconde, sino que es lisa y llanamente *nada*, significa entonces aceptar que, en el fondo, todo da igual. Si realmente *no hay nada*, entonces *todo* postulado de sentido pierde cualquier tipo de validez y se ve completamente destruido.

Hay, pues, una contradicción entre esta interpretación de la nada y el postulado de sentido que, en definitiva, es lo más íntimo y preciado de la existencia. Esta contradicción es insostenible: implicaría renunciar a todo sentido, incluso a las distinciones entre bien y mal, justicia e injusticia, y otras semejantes. Es verdad que esta posibilidad es pensable hipotéticamente, en términos teóricos, pero es injustificable al nivel de la vida *concreta* de cada ser humano.

Welte cree así poder resolver el enigma. En la oscuridad infinita e

incondicionada de la nada que, sin embargo, nos estremece, se esconde efectivamente algo: un Poder oculto, “el abismo de vida infinita que otorga sentido a todo” (Welte, 2008: 150). La nada no es nada vacía: el estremecimiento que provoca su experiencia apunta a una *fuerza de sentido*. Aún más, despierta al hombre de nuestra época nihilista, perdido en la cotidianidad inauténtica. Y lo llama a la responsabilidad.

Se trata, entonces, de una verdadera experiencia religiosa. La experiencia de un Poder cargado de sentido y que sostiene el sentido de nuestras experiencias humanas. Infinitud e incondicionalidad de la nada se transforman en Poder. Este giro es posible, pero no necesario. No hay demostración que valga, sino tan sólo testimonios. Esta experiencia fundamental del hombre precisa de una particular disponibilidad y apertura de su libertad.

En Rosenzweig (1997: 66) se da un giro semejante, pues la nada, “es únicamente el lugar virtual para el principio de nuestro saber. Sólo es la marca del planteamiento del problema”. Bertolino (2005) ve aquí una *doble valencia*. Por un lado, hay una acepción *gnoseológica*: como instrumento operativo, “concepto auxiliar” (Rosenzweig, 2005: 19), consiste en el paso de la *nada del saber* al *algo del saber*. Aquí replicaría el modelo coheniano de los infinitesimales.

Por otro lado, hay una acepción *ontológica*: como la *potencia* aristotélica, la nada particular está intencionalmente direccionada a su ser específico. Así, en cuanto posibilidad también ontológica y no meramente lógica, es la nada que determina el ser (o, más precisamente, la esencia) del hombre, el mundo y Dios.

Esto doble valencia excede, posiblemente, las intenciones del propio autor. Es un residuo ontológico, atribuible a la influencia Schelling (2002), a pesar de que Rosenzweig (1997: 66) quiera despegarse explícitamente de ella: “Evitaremos estrictamente darle nombre. No es un «oscuro fundamento», ni nada que pueda recibir un nombre en los términos de Eckhart, Böhme o Schelling. No está en el principio”.

En *Las edades del mundo*, en efecto, se encuentra la idea de la nada como negación activa, como no-existente, como esencia que, no queriendo otra cosa que a sí misma y permaneciendo activamente cerrada en la propia subjetividad, viene a negarse como existente, carácter que, como ha señalado Bertolino (2005: 265) bien concuerda con la nada particular de Rosenzweig. No sería tanto un principio metafísico como fundamento del ser, sino una fundación relativa a la esencia.

Stéphane Mosès (1982: 54) distingue dos aspectos de la nada que

ayudan a comprender esta dualidad de otra manera. En un primer sentido, debe ser considerada como el revés de las tres sustancias, y estaría emparentada con el concepto idealista de la nada. Pero mientras en el idealismo el ser puede *deducirse* de la nada, en Rosenzweig el exceso del ser por sobre el pensar nos obliga a desechar esa posibilidad, y a ver otro sentido posible para la nada: el que podría entenderse en frases como “la nada del saber”, “la nada del pensamiento”, es decir, lo que escapa al pensamiento, lo pre-reflexivo o pre-predicativo.

Dios, mundo y hombre contendrían en sí tanto el propio fundamento ontológico, como el gnoseológico. O en los términos de Spinoza que Rosenzweig se atribuye en otra parte (2005:22): el *in se esse* ontológico, que asegura independencia en cuanto a la esencia, y el *per se percipi* gnoseológico, que asegura autonomía desde el punto de vista del conocimiento. Estas expresiones de Spinoza se refieren a las “dos vías” del Sí y del No: “la vía de la afirmación de lo que no es nada y la vía de la negación de la nada” (Rosenzweig, 1997: 61).

Con ellas Rosenzweig pretende de derivar algo de la nada, es decir, de la nada del saber. Garrido-Maturano (2000: 15-16) resume así la estrategia de Rosenzweig: “¿Cómo conceptualizar estas experiencias de las nadas del saber para dejar aparecer desde ellas el algo experimentado y determinarlo como tal? Primeramente afirmando qué es lo que no es nada. Y en segundo lugar y consecuentemente, negando que la nada sea una mera nada vacía”.

Pero volvamos al tema de la verdad, que funge de manera similar al tema del *sentido* en *Welte*. En el concepto de *verdad* se encuentra el cierre del sistema de *La Estrella*. Rosenzweig aborda la verdad desde tres perspectivas: la primera, en triple referencia a los elementos, conforma una teoría del conocimiento; la segunda, entroncándose con las tradiciones escatológicas judía y cristiana, muestra su tendencia a la unidad total; la tercera hace eco de una experiencia –entre mística y supramundana– de contemplación. Nos ocuparemos aquí de la primera perspectiva y, particularmente, referida al elemento *Dios*.

Esta perspectiva se desdobra en las consideraciones teológica, cosmológica y psicológica, que Mosès (1982: 227-228) resume de la siguiente manera: “en relación a Dios, la Verdad podría definirse como la forma visible a través de la cual se revela su esencia oculta; por relación al mundo, ella sería equivalente al conjunto de lo real; finalmente, en relación al hombre, ella representaría un absoluto que, por definición, él no podría poseer, y del cual cada uno, en los límites de

su situación propia, recibiría una parte, aquella precisamente que se le revela”.

En el caso de la verdad teológica, que es la que nos ocupa, para entender por qué la verdad es la forma visible de la esencia de Dios, hay que tomar dos caminos: primero, entender por qué la esencia de Dios, el Amante que se revela, permanece oculta; y segundo, situar la verdad en el contexto total del sistema de *La Estrella*.

La experiencia que el hombre tiene de Dios se reduce, para Rosenzweig, a la experiencia de la Revelación, en la cual experimentamos que Dios *ama*, pero no *qué* es Él. En el acto mismo en el que se revela —es decir, en el acto de amor hacia el hombre—, se oculta. Sólo lo conocemos como Creador y Redentor partiendo de la experiencia del Dios del amor, del Amante.

En cuanto a qué sea Dios *antes* de la Creación, habría que responder, para ser consecuentes con el primer tomo de *La Estrella* (y todo el análisis que condujo este trabajo), que *nada*. Qué sea después de la Redención, en cambio, puede tener hasta cierto punto una respuesta captable por el pensamiento. En la Redención, no sólo el Hombre redime al Mundo y el Mundo al Hombre, sino que por ella Dios se redime a sí mismo, liberándose de la oposición de todo lo que no es Él. Dios se vuelve entonces, una vez redimido, *Uno*.

¿Pero sirve este *filosofema* para hablar sobre el Dios ante el cual nos arrodillamos y callamos? ¿Es el Uno el Dios de la religión? Para que así sea, debería poder responder al nombre de *Señor*. Pero “sólo como Señor está allende aquello de lo que es Señor. El Señor de la vida y de la muerte está más allá de la vida y de la muerte” (Rosenzweig, 1997: 449).

El Dios del Antemundo, sin estar muerto Él mismo, es Señor de lo muerto; y el Dios del Supramundo, sin estar Él mismo vivo, es Señor de lo vivo. Como Señor de lo muerto, tiene que asemejarse a lo muerto; por eso comparte su esencia: es *nada*. “Pues ¿qué otra cosa puede ser la esencia de algo de antes del mundo, más que, justamente, la nada?” (Rosenzweig, 1997: 452).

El mismo mecanismo tiene que poder detectarse para lo vivo. ¿Pero cuál es la esencia de lo vivo? En el mundo encontramos “puntos de vida” que, a medida que pase el tiempo, irán en aumento, gracias a la acción del hombre, hasta alcanzar un “todo viviente”, es decir, el *Reino de Dios*, como ideal pleno que otorga sentido total a nuestros actos. Así, si la *vida* a medida que se plenifica el mundo se vuelve *todo*, en-

tonces la *esencia de la vida* es el *Todo*.

Aquí se ve cuál es el corazón del sistema: la Revelación de la Revelación, que acaece en la temporalidad presente (*ahora*) de nuestro campo de experiencia. Desde esta experiencia fulgurante de *amor* podemos retrotraernos a la *muerte*, que corona la Creación; o proyectarnos hacia la *vida*, culmen de la Redención. A su vez, buscando la esencia de ellas llegamos, por un lado, al *fundamento de la experiencia*, “más acá” de la palabra: la *Nada*, según la hemos comprendido a propósito de los *objetos irracionales* o *protofenómenos*; y a la *meta de la experiencia*, “más allá” de la palabra: *Todo*.

No puede tratarse, empero, del todo idealista, con cuya destrucción a manos de la angustia frente a la muerte comienza *La Estrella*. Se trata de un nuevo concepto de todo: no ya el todo idealista sino el verdadero todo, *Todo y Uno*. Y si Dios es el Señor de la vida, es entonces el Señor del Todo y Uno. Y esto, para Rosenzweig, significa decir que *Dios es la verdad*.

¿Pero qué está en juego cuando se afirma tal cosa? El orden de sujeto y objeto no es azaroso. La frase opuesta “la verdad es Dios” no es equivalente y es, incluso, falsa. El predicado no es aquí una un concepto universal que engloba al sujeto; el sujeto es, ciertamente, su predicado, pero no se reduce a él. Se puede decir que la verdad es la esencia de Dios, pero aceptando por lo mismo un exceso de Dios por sobre su esencia: “como la verdad es su sello, Él puede ser Uno por encima del Todo y Uno de la realidad” (Rosenzweig, 1997: 453).

Conclusión

Sobre el final de *La Estrella*, Rosenzweig (1997, 495) declara acceder al “resplandor milagroso y lleno de misterio del santuario divino, en el que ningún hombre puede permanecer con vida”. Aquí pareciera culminar el pensamiento, experimentando místicamente un “trozo de Supramundo”. Ha alcanzado, desde la experiencia de la nada, al resplandor divino; en otras palabras: ha visto resplandecer *la luz de la nada*. Pero allí no termina nada, de allí se ha de salir. Hay que abrir la puerta de dicho “santuario divino”. Sobre esta puerta se encuentra un cartel con la exigencia incondicional de “andar con tu Dios en la sencillez” (Miq 6, 8). “¿Hacia dónde se abren las hojas de esta puerta? ¿No lo sabes? A la vida” (Rosenzweig, 1997: 497).

Sólo en el miedo hacia la muerte, en la angustia del hombre que

tiembla, llegamos a reconocer la responsabilidad que cargamos en medio del curso temporal que va desde la particularidad de la nada hasta la unidad redimida del Todo, a través de la cotidianidad santa de la vida. En efecto, desde allí se evidencia la libertad que poseemos como individuos particulares, que permite asegurar el ser de Dios (al *dar testimonio* de Él como alma fiel) y llevar a su cumplimiento el mundo (a través de los *actos de amor* que lo *vivifican*).

Bernhard Casper (2006: 101-102) rescata una frase de una carta de Rosenzweig (2002: 286) que dice: “todo comienza y viene de la nada”, y señala que puede entenderse como anuncio del método general que determina *La Estrella*. El tratamiento de la nada no es exclusivo del primer tomo, sino que también estaría en el fondo del tema de la auto-negación de Dios que representa el Amor divino (en el segundo tomo) y en el fondo del tema de la orientación teleológica de la oración hacia el Reino de Dios (en el tercer tomo). En esta nada de la que todo viene, pues, es posible ver una orientación religiosa.

¿Pero es realmente una experiencia religiosa de la nada la que experimenta Rosenzweig? Dejemos que él dé un último testimonio: “Sólo los falsos dioses pudieron aparecer allí para llenar de contenido el concepto de Dios de cara a la pregunta ¿qué es Dios? Ahora, cuando todo concepto de Dios desde hace largo tiempo se ha oscurecido bajo la noción del Dios oculto, y cuando Dios mismo se ha revelado como creador, revelador, redentor, arden de consuno en este Dios de la verdad el primer Dios, el último Dios y el del mismísimo corazón del presente, y de este Dios, en el cual se fusiona todo *sido* real, todo es real y todo «será» real, podemos –recién ahora– decir: Él es”. (Rosenzweig, 2005:48)

Notas

1. El texto, que en alemán se titula *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, no se encuentra traducido al castellano. Por esta razón, las citas que se atribuyen al mismo en este trabajo son traducciones propias. Agradezco a Mariana Leconte su disposición y colaboración con textos que orientaron este trabajo.
2. Aquí, “entera” traduce el alemán “ganz”, que es el mismo término que utiliza Welte al referirse al “carácter integral” (*Ganzheitlichkeit*). El fragmento entero merece atención: “No es Dios, ni es el Hombre, ni es el Mundo lo que se hace inmediatamente visible en la Revelación. Al contrario, Dios, Hombre, Mundo, que eran en el paganismo figuras visibles, pierden ahora su visibilidad. Dios parece escondido; el hombre, encerrado; el mundo, encantado. Lo que se hace visible, sin embargo, es la recíproca influencia que entre ellos se ejercen. Lo inmediato que aquí se vive no es Dios, Hombre, Mundo, sino Creación, Revelación, Redención. En ella vivimos que somos criaturas e hijos y por-

tadores creyentes-increyentes del Nombre a lo largo y ancho del mundo. Ahora bien, esta inmediatez de la vivencia nos conduce a una relación inmediata con la misma nula medida en que lo hacía aquella primera inmediatez del conocimiento. El conocimiento lo tenía en verdad Todo, pero sólo en forma de elementos, sólo en sus trozos. La vivencia remonta sobre tal paisaje de trozos: está entera en cada momento. Pero como siempre está sólo en el momento, aunque esté entera, no lo tiene Todo en ninguno de sus momentos" (Rosenzweig, 1997: 459).

3. El mismo Rosenzweig (1997) adjudicará a Dios estos predicados. La *infinitud*: "la esencia infinita de Dios, su infinita facticidad" (p. 66); y la incondicionalidad: "el ser de Dios es ser en lo incondicionado (*Unbedingten*)" (p. 105).

Referencias

- Bertolino, L. (2005), *Il nulla e la filosofia: idealismo critico e esperienza religiosa in Franz Rosenzweig*, Torino: Trauben
- Casper, B. (2006), "Alles fängt und kommt aus dem Nichts", en M. Brassler (ed.), *Rosenzweig Jahrbuch 1. Franz Rosenzweig heute*, Freiburg: Alber, 97-113
- Gibbs, R. (1992), *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton (Nueva Jersey): Princeton University Press
- Habermas, J. (1968), *Wissenschaft und Technik als »Ideologie«*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Horkheimer, M. (1967), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (ed. de A. Schmidt), Frankfurt am Main: S. Fischer
- Mosés, S. (1982), *Système et Révélation: La Philosophie de Franz Rosenzweig*, París: Seuil
- Rosenzweig, F. (1996), *Der Stern der Erlösung*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag
- Rosenzweig, F. (1997), *La Estrella de La Redención* (trad. de M. García-Baró), Salamanca: Sígueme
- Rosenzweig, F. (2002), *Die »Gritli-Briefe«*, Tübingen: Bilam
- Rosenzweig, F. (2005), *El Nuevo Pensamiento* (trad. de Ángel Garrido-Maturano), Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora
- Samuelson, N.M. (1988), "The Concept of 'Nichts' in Rosenzweig's Star of Redemption", en W. Schmied-Kowarzik (ed.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929). Internationaler Kongreß Kassel 1986. Band II*, Freiburg/München: Alber, 643-656
- Schelling, F. (2002), *Las edades del mundo* (trad. de J. Navarro), Madrid: Akal
- Welte, B. (2008), "Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung", en B. Welte, *Gesammelte Schriften III/3: Zur Frage nach Gott*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 118-164

COLABORADORES

MARÍA LAURA BALLABENI es profesora de Filosofía en la Universidad Católica de Santa Fe. Actualmente cursa estudios de doctorado.

ARIEL FRESIA es Doctor en Historia por la Universidad Nacional de Cuyo, e Investigador en el CIFYH (Centro de Investigaciones “María Saleme de Burnichon”, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

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”. De 2009 a 2014 fue director de la revista “Tábano” (ISSN 1852-7221) y actualmente se desempeña como evaluador del Comité Editorial. Es Profesor Adjunto de la materia “El actuar humano” en diversas carreras de la Universidad de San Isidro (USI).

MARÍA CLEMENCIA JUGO BELTRÁN es Doctora en Filosofía, Magíster en Ética Aplicada, Profesora de la Maestría en *Intervención e Investigación Psicosocial*, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, y de la Maestría en *Filosofía, Religión y Cultura contemporáneas*, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba. Publicaciones: “Derechos humanos. Exclusión y resistencia” (2006); *La contingencia de la racionalidad en Richard Rorty: Crítica a la fundamentación racional de la solidaridad y la justicia social* (2007); “Derechos Humanos y sujetos colectivos emergentes” (2010); “Interculturalidad, subjetividades y liberación” (2012).

SUSANA OTERO es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. Profesora Titular de Filosofía e investigadora del Vicerrectorado de Investigación y Desarrollo, Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina.

GUILLERMO CARLOS RECANATI es Profesor de Ciencias Sagradas y Filosofía; Profesor Superior de Ciencias Sagradas y Filosofía; Licenciado en Ciencias Religiosas por la Universidad Católica de Córdoba, Argentina; Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Córdoba y Doctorando en Filosofía por la Universidad del Salvador, Argentina. Ha sido profesor invitado de la Universidad Nacional de Villa María. Actualmente es integrante de un equipo de investigación de carácter filosófico en la Universidad Católica de Córdoba y ejerce la docencia en diferentes instituciones educativas de la misma provincia. Posee numerosas publicaciones, la mayoría de ellas de carácter filosófico, en torno a la temática del *pensamiento latinoamericano*.

GUILLERMO JOSÉ DE JESÚS ROSOLINO es Doctor en *Sacra Theologia*, con especialización en Teología Dogmática, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli. Actualmente es docente-Investigador en Universidad Católica de Córdoba, Unidad Asociada a CONICET. Es Director del Proyecto de investigación "Creencias, cristianismo y violencias en el contexto de las modernidades y secularizaciones múltiples. Hacia un rediseño de algunas políticas y prácticas de las iglesias". Ha publicado: *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, Córdoba, 2004; G. Rosolino (ed.), *Teologías en diálogo. Urgencia y exigencia de un cambio epocal*, Córdoba, 2007; M. Omar Ruz, G. Rosolino, C. Schickendantz, "La fuerza subversiva del sufrimiento evocado. Recepción de Walter Benjamin en la teología de Johann Baptist Metz, en *Revista Teología* T. XLVI, N° 100, 2009.

