

El estrechamiento del mundo. Observaciones acerca de la determinación del concepto de mundo en *La Estrella de la Redención* de F. Rosenzweig

Ángel Enrique Garrido Maturano¹

Recibido: 28/06/2021 // Aceptado: 28/02/2022

Resumen. El artículo analiza primero el concepto metalógico de mundo en *La Estrella de la Redención* de F. Rosenzweig como un concepto cosmológico que no considera la diferencia cosmológica ni, consecuentemente, el movimiento ontogénico inmanente al mundo. A continuación, muestra en qué medida la categoría de Creación conserva un concepto cosmológico de mundo, pero priva a éste de la capacidad de originar sus contenidos. Luego analiza el desplazamiento del significado del mundo de uno cosmológico a uno antropológico-teológico en la Redención. Finalmente, determina el estatus epistemológico del discurso rosenzweiguiano sobre el mundo en el ámbito de la Creación y la Redención

Palabras clave: Cosmología; Creación; Mundo; Redención; Rosenzweig

[en] The Diminution of the World. Observations on the Determination of the Concept of World in F. Rozenzweig's *The Star of Redemption*

Abstract. The article first analyzes the metalogical concept of the world in Franz Rosenzweig's *The Star of Redemption* as a cosmological concept that does not consider the cormological difference nor the ontogenetic movement immanent to the world. Second, it shows the extent in which the category of Creation preserves the cosmological concept of the world, but deprives it from the capacity of originating its contents. It then analyzes the displacement of the meaning of the world from a cosmological to an anthropological and metaphysical meaning as regards Redemption. Finally, the article specifies the epistemological status of Rosenzweig's discourse in the realms of Creation and Redemption.

Keywords: Cosmology; Creation; Word; Redemption; Rosenzweig

Sumario. 1. Introducción. 2. La ciencia del mundo. 3. El mundo metalógico. 4. El mundo creado. 5. De la Creación a la redención. 6. El mundo redimido. 7. Conclusión

Cómo citar: Garrido Maturano, Á. E. (2022) El estrechamiento del mundo. Observaciones acerca de la determinación del concepto de mundo en *La Estrella de la Redención* de F. Rosenzweig. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), 391-403.

1. Introducción

En su comentario al último diario de Franz Rosenzweig, escrito entre marzo y septiembre de 1922, Stéphane Mosès, uno de los intérpretes más prestigiosos de la obra rosenzweiguiana, afirma que, en lo que al mundo respecta, la originalidad del nuevo pensamiento propuesto por el filósofo de Kassel radica en “el rechazo de plantear la cuestión de la representación, y en fundar la realidad del mundo sobre la evidencia intuitiva que tenemos de él”². Sin embargo, esta evi-

dencia es puramente fenoménica; es una evidencia del aparecer y no del ser substancial o esencia del mundo. Mosès constata que, para Rosenzweig, “esta sustancialidad, que le falta al mundo, debe dársela el hombre”³. En efecto, “en la medida en que él se vuelque hacia el mundo para humanizarlo, le confiere esta solidez solidez sustancial, este asiento ontológico del que el mundo carece”⁴. Ante esta idea fundamental de Rosenzweig, según la cual es el hombre el encargado de dar al mundo su realidad última –idea que, por lo demás, estructura la comprensión del mundo en *La Estrella*

¹ CONICET, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia, Argentina. hieoyuna@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-0509-6692. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0509-6692>

² MOSÈS, Stéphane. “Le dernier Journal de Franz Rosenzweig”. En: MONGIN, O; et. al. otros (comp.). *Franz Rosenzweig*. París: La nuit surveillée, 1982, 119-135, 121.

³ *Ibid.*, 122.

⁴ *Idem.*

de la Redención⁵—, se pregunta el propio Mosès: “¿No pone ella, sin embargo, en cuestión los fundamentos mismos de su pensamiento?”⁶ ¿No pone en cuestión esta última idea aquella convicción primera, según la cual el mundo no puede ser nunca un producto de la representación del sujeto? Las reflexiones que aquí comienzan se centran en mostrar la legitimidad de este problema señalado por Mosès. Apuntan a elucidar cómo en el decurso del pensamiento acerca del mundo que despliega Franz Rosenzweig en *La Estrella* se pasa de un concepto filosófico-cosmológico, en el cual el mundo está dado en su propia su realidad fenoménica, a uno antropológico-teológico, donde el mundo resulta pasivo respecto al modo en que se realiza su propio ser. En otras palabras, se intentará mostrar en qué sentido hay un desplazamiento del significado del término mundo en *La Estrella* y cómo ese desplazamiento converge con un estrechamiento del horizonte del mundo en tanto fenómeno.

Estimo que este objetivo general puede desplegarse en tres específicos. En primer lugar, para analizar este desplazamiento de significado se pretende mostrar que el modo en que se explicita el concepto de mundo en *Estrella I* se rige por una perspectiva cosmológica (que Rosenzweig sintetiza en el texto *La ciencia del mundo*), pero no considera suficientemente la característica esencial de éste de ser un *movimiento ontogénico*, que no puede reducirse a la sumatoria de la totalidad de las cosas que hay en él y su orden lógico. En segundo lugar, nos proponemos esbozar en qué medida esa consideración insuficiente del mundo es lo que, en última instancia, permite a Rosenzweig desplazar el significado de la noción en la categoría de Redención y convertir el “mundo” en un concepto antropológico y en un horizonte teológico de esperanza humana. En este sentido, nos proponemos plantear la duda acerca de si la idea de mundo con la que se opera en la Redención pueda considerarse la temporalización acaeciente en la realidad efectiva del concepto cosmológico expuesto en la metalógica e, incluso, del mundo tal cual se lo considera en el acontecimiento de la Creación. Finalmente, como corolario de los objetivos anteriores, se intentará determinar el estatus epistemológico del discurso rosenzweiguiano sobre el mundo tanto en el contexto de la Creación cuanto de la Redención.

La enunciación de aquel objetivo general y estos específicos debe dejar claro al lector no sólo de qué tratan las observaciones siguientes, sino también de qué no, de manera que no se busque en el texto aquello que él no quiere ni puede ofrecer. En primer lugar, no pretende ser una recons-

trucción completa, minuciosa y exegética de la metalógica rosenzweiguiana⁷, esto es, de aquella sección de *La Estrella* en la que el autor despliega su concepto del mundo como fenómeno originario del pensamiento. Por el contrario, de lo que se trata en nuestra reconstrucción de la metalógica es tan sólo de determinar los fundamentos del concepto rosenzweiguiano de mundo y analizar críticamente su dimensión cosmológica. En segundo lugar, aún menos debe esperarse del texto una exposición detallada de las nociones de Creación o Redención⁸, sino que abordaremos tales categorías centrales del pensamiento de Rosenzweig únicamente para mostrar cómo comprenden ellas el fenómeno del mundo y en qué medida en la Redención “mundo” mienta otro fenómeno distinto de aquel que se mienta en la metalógica y en la Creación.

La investigación se articula en función de una *perspectiva metodológica* de carácter *fenomenológico, cosmológico y trascendental*. El método es fenomenológico en cuanto se ciñe al principio según el cual el ente se da a través de su aparición como fenómeno, pero, a través del fenómeno, lo que aparece es el ente, tal cual éste *por sí mismo y desde sí mismo* se me da. Este principio es fenomenológico en cuanto comparte con la fenomenología de Husserl aquella idea según la cual lo que es sólo se nos da a través de su aparición; y aquella otra que afirma que la tarea de la filosofía fenomenológica no es describir un presunto ser en sí o esencia verdadera de los entes, que, sin embargo, no estaría dada, sino describir el ser del ente a partir de su modalidad de donación. Esta perspectiva fenomenológica se comprende a sí misma como cosmológica y trascendental. Se trata de una fenomenología cosmológica, toda vez que parte de la así llamada *diferencia cosmológica*, según la cual el mundo no puede ser reducido a la totalidad de las cosas del mundo, ergo, tampoco puede serlo a la conjunción de la totalidad de los entes y de las categorías lógicas en virtud de las cuales ellos se clasifican y sistematizan, pues tanto los primeros como las últimas son cosas del mundo. Un concepto cosmológico de mundo debe, por tanto, tener en cuenta no sólo lo que hay en el mundo, sino el mundo mismo como movimiento ontogénico que atraviesa todo lo que es y que lo lleva a ser tal cual es. Esta fenomenología cosmológica tiene, además, carácter *trascendental*, en la medida en que el movimiento ontogénico que la totalidad del cosmos es resulta considerado la condición última de posibilidad de la existencia de un mundo humano acotado, en el que el sujeto es capaz de actuar y modificar el sector del mundo sobre el cual actúa, en lugar de ser la acción del sujeto la condición de posibilidad de que el cosmos reciba su verdadero ser.

2. La ciencia del mundo

En *La ciencia del mundo*, texto de 1922, Rosenzweig expone la diferencia irreductible entre el concepto de mun-

⁵ En efecto, dentro de la estructura de *La Estrella*, la redención, como veremos, es el momento en el que el hombre asume la tarea de actuar sobre el mundo y anticipar su sentido y esencia última. Mosès lo expresa con total claridad: “La noción de Redención es sin duda la categoría central del pensamiento de Rosenzweig. En su sistema este término designa (...) la relación del hombre con el mundo, el movimiento de la iniciativa humana que se vuelca a la realidad para actuar sobre ella.” MOSÈS, Stéphane. *L'Ange de l'Histoire*. París: Folie, 2006, 108. La meta de esta iniciativa no es otra que “aquel estado final del mundo, que Rosenzweig denomina Reino, y que es concebido como un límite último que se trata de alcanzar.” *Ibid*, 109.

⁶ MOSÈS, Stéphane. “Le dernier Journal de Franz Rosenzweig”, 122.

⁷ Una reconstrucción relativamente completa de la metalógica puede leerse en: FRICKE, Martin. *Franz Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, 118-127.

⁸ Para un análisis detallado de estos temas, permítaseme recomendar el texto de CASPER, Bernhard. *Das dialogische Denken*. Freiburg/München: Alber, 2002, 117-124 y 133-140.

do real-efectivo y el de los diversos mundos meramente representacionales, que no son sino una cosmovisión particular propia de un sujeto o comunidad humana. Nos dice que este mundo real “quiere ser absolutamente *más*”⁹ que todas las cosmovisiones; y pretende ser *más* precisamente porque es el mundo en términos absolutos: el *todo entero* del mundo en función del cual se miden y al cual están referidas el conjunto de las cosmovisiones. Como medida absoluta de todas las cosmovisiones, el mundo real no es una cosmo-*visión* más, no constituye *un cierto y relativo* plexo significativo y totalizador, configurado por una *cierta visión humana del cosmos*, sino que es el mundo al que pertenecen todas las cosmovisiones. ¿Cuáles son las características determinantes de este mundo real, no reductible a ninguna cosmovisión humana? A diferencia de la *naturaleza*, concebida por Rosenzweig como la representación y, en última instancia, matematización del mundo obrada por las ciencias naturales, “el mundo real es *no* dependiente del observador”¹⁰ y “tiene su orden en sí”¹¹. La naturaleza no es el mundo. Es el mundo del conocimiento. A diferencia del arte, que nos ofrece un mundo intensivo, acabado y plenamente configurado, el mundo real “no es tan fragmentariamente perfecto como el mundo del arte”¹². Es, por el contrario, un mundo extensivo, en devenir y “lleno de separaciones entre lo que está separado”¹³. El arte no es el mundo. Es el mundo de la obra. A diferencia del derecho, que se representa la exigencia de lo que el mundo debería ser, el mundo real muestra el “pleno de lo que ha sido alcanzado, de lo que cada uno es y permanece, según su propia especie”¹⁴. El mundo del derecho es un mundo de exigencias normativas, no es el mundo en tanto tal. Y la sumatoria de naturaleza, derecho y arte, tampoco nos da el mundo real. “Ellos no se complementan mutuamente. Puesto que cada uno tiene por principal defecto también los defectos de los otros”¹⁵, a saber: ser mundos referidos a y representados por el sujeto. Ser meramente cosmovisiones. Sin embargo, el análisis de las diferencias del mundo efectivo con estas tres cosmovisiones fundamentales nos permite distinguir ciertas características que, para Rosenzweig, le son distintivas. En primer lugar, el mundo es, precisamente, *real*. No es una representación ni está determinado por el sujeto en su ser, sino que su ser es independiente del observador y guarda en sí su propio orden y necesidad. En segundo lugar, el mundo es una *totalidad extensiva* que se expande por doquier y está en constante devenir, no una totalidad idealmente configurada entre otras muchas totalidades intensivas posibles. Finalmente, el mundo no es lo que debería ser, sino *la plenitud de lo que es*.

Si aunamos estas distintas características, vemos que en *La ciencia del mundo* éste es visto desde una perspectiva genuinamente cosmológica. ¿En qué medida? En la medida en que por mundo se entiende una *totalidad real*,

omni-extensiva y plena. Dicho de otro modo, en la medida en que se comprende el mundo como una totalidad integral, cuyo ser es independiente de la representación, que se extiende por doquier más allá de cualquier totalidad intensiva parcial o fragmentaria y que, consecuentemente, alcanza la plenitud de todo lo que es. Una perspectiva que, además, considera este todo integral real, omni-extensivo y de alcance pleno no como una figura definitiva, al modo de la obra de arte —o, podríamos agregar también, de un sistema de leyes científicas o, incluso, de un corpus jurídico—, sino que lo ve como una totalidad en devenir, tal cual el cosmos mismo se muestra. Finalmente, se trata de una perspectiva trascendentalmente cosmológica, pues Rosenzweig, en vez de hacer depender el ser del mundo del hombre y sus representaciones, reconoce que el mundo es la condición de posibilidad de toda cosmovisión humana, puesto que “nosotros mismos con nuestras representaciones del mundo, pertenecemos al mundo”¹⁶. Lo que propiamente habrá de cuestionarse de aquí en adelante en este trabajo es en qué medida la comprensión del mundo en *La Estrella de la Redención* responde al paradigma cosmológico, cuyas notas esenciales resume Rosenzweig en este texto escrito un año después de la edición de su obra cumbre, o si, por el contrario, el mundo se convierte, allí también, en lo que en *La ciencia del mundo* se designa con la palabra *cosmovisión*.

3. El mundo metalógico

Rosenzweig inicia su determinación del concepto de mundo en *La Estrella* constatando que “del mundo no sabemos nada”¹⁷. No tenemos experiencia ninguna del mundo en su totalidad. Él no constituye, por tanto, un objeto de nuestro saber. Sin embargo, esta nada no es un resultado definitivo para el pensamiento. No es una nada general e indeterminada que se identificaría con el ser mismo. Es una nada *del* mundo, por tanto, una nada determinada, que presupone una cierta creencia preconceptual en un mundo del que no sabemos nada¹⁸. Se trata, pues, de la nada singular de un objeto singular,

¹⁶ *Ibid.*, 162.

¹⁷ Cf. ROSENZWEIG, FRANZ. *La Estrella de la Redención*. Traducción de Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 1997, 82. En adelante: *ER*.

¹⁸ La idea de delimitar el concepto de mundo, como los de las otras dos totalidades que el pensamiento padece o experimenta en cuanto piensa, a saber, Dios y hombre, a partir de una nada cognitiva *determinada* (por la experiencia que el pensamiento tiene de esas nadas como ideas) responde a la intención de Rosenzweig, de mostrar que “mundo”, “Dios” y “hombre” nunca pueden reducirse unos a otros, porque sus propios conceptos son esencialmente diferentes. De este modo queda rota la Totalidad única y, por tanto, infinita del idealismo en tres elementos irreductibles. En este sentido, la metalógica (como así también la metafísica que determina el concepto de Dios y la metaética que lo hace con el del hombre) implicarían, según Pierre Bouretz, “efectos devastadores para la herencia de la filosofía.” Y ello precisamente porque “la infinitud curvada sobre sí misma del idealismo’ ha resultado despedazada cuando en la descripción del mundo de los orígenes se han mostrado tres elementos que permanecerían en sus singularidades, extraños os unos a los otros.” BOURETZ, Pierre. *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*. París: Gallimard, 2003, 186.

⁹ ROSENZWEIG, FRANZ. *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*. Traducción de Iván Ortega Rodríguez. Madrid: Encuentro, Madrid, 2014, 159.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibid.*, 160.

¹⁵ *Ibid.*, 155-156.

en este caso, la nada del mundo. En tanto singular, esta nada es el origen de la determinación de *su* objeto, pues precisamente niega el saber de *un* determinado objeto. Por lo tanto, la determinación de esta nada obrada por el pensamiento no puede, como en el idealismo, producir su realidad efectiva ni construirla a priori, sino que, en lo que a su realidad respecta, el objeto determinado a partir de esta nada ha de permanecer en el plano hipotético. Nos topamos aquí con los límites del pensamiento, que el idealismo desconoció, a saber: la existencia real del mundo —como de las otras dos totalidades ideales que el pensamiento experimenta en cuanto piensa: Dios y hombre— no puede ser afirmada por el puro pensamiento, puesto que las totalidades, conceptualmente diferentes e irreducibles una a otra que él experimenta, son precisamente totalidades ideales y no concretas y efectivamente existentes. Esta efectividad (*Wirklichkeit*) habrá de ser revelada al existente y éste tiene que experimentarla en el tiempo que efectivamente sucede, pero no puede ser construida por él a partir de una pura deducción lógica. En cuanto parte de una incerteza del saber, la idea del mundo que tiene el pensamiento se mantiene en el plano hipotético. Dice Rosenzweig: “En tanto nos movemos en los arrabales de la hipótesis de la nada, todos los conceptos se quedan en ellos, permanecen bajo la ley del ‘sí entonces’”¹⁹ (*ER*, p. 66). La nada del saber, que es el punto de partida de la conceptualización, es también su límite. Y este límite se podría expresar diciendo que dicha conceptualización, que parte de la nada, no construye el mundo (ni Dios, ni el sí mismo) efectivo y temporal, sino que formula el concepto atemporal del objeto hipotético mundo. Pero, a diferencia de todo idealismo, “cuyo centro de gravedad es la autodeterminación y autonomía del pensar”²⁰, el nuevo pensamiento rosenzweiguiano no formula tal concepto del mundo a partir del conocimiento del mundo, al que el pensamiento habría llegado por el despliegue de su propia dialéctica inmanente. Por el contrario, lo formula a partir de la *creencia* en él, surgida del padecimiento de su propia experiencia vital²¹. Esta creencia es, entonces, un *factum* que se

manifiesta en nuestra propia vida, pues vivimos en el mundo, nos derramamos en él con cada movimiento y él nos penetra cada vez que respiramos. En este sentido, aunque del mundo nada sepamos, él “nos es lo más patente y sobreentendido”²². Resulta “lo comprensible por antonomasia”²³. Bien puede concluirse, entonces, como lo hace G. Bensussan, que el mundo (como los otros dos elementos determinados conceptualmente respectivamente por la metafísica y la metaética en *Estrella I*, a saber, Dios y hombre) “son remitidos en tanto que elementos de pensamiento a la experiencia de la cual ellos surgen, restituidos por consecuencia a su función de ladrillos elementales, a su estatus de realidades pre-reflexivas (...)”²⁴

Ahora bien, cabe preguntarse ¿cómo avanzar desde esa nada del conocimiento a un concepto de mundo que formalice nuestra creencia fáctica en él? De acuerdo con el método lógico de *La Estrella* de la nada del saber al algo del saber se pasa a través de una doble vía: la afirmación de lo que no es nada y la negación de la nada. Comencemos por la vía del sí o afirmación de la no-nada. En tanto la afirmación pone ilimitadamente en el ser a *todo* aquello que no es nada, la afirmación de la no nada del mundo representa una afirmación infinita. Ahora bien, el ser del mundo sólo puede ser afirmado como infinito si lo afirmado es *por doquier y siempre duradero*. Pero, siempre y por doquier no son los fenómenos, las figuras pasajeras del mundo, sino que sólo lo es el mundo en el pensar, en la medida en que la ordenación lógica del mundo captada por el pensamiento²⁵ reúne sus múltiples figuras en un todo que es en todo momento y lugar. La ordenación o logos es, entonces, el *sí* o esencia del mundo. Este logos está dado por una serie de formas vacías como las categorías kantianas. Ellas requieren, por tanto, ser aplicadas a algo. Pero, a diferencias de las kantianas, no son categorías del sujeto trascendental, sino que “ellas, según Rosenzweig, están presentes espontáneamente en la realidad misma”²⁶. Lo propio de este logos del (genitivo subjetivo) mundo es ser sistemático y universalmente válido. Es sistemático “debido a la unidad de su aplicación, a la unidad de su ámbito de vigencia: a la unidad del mundo”²⁷. Es decir, lo es porque el mundo mismo requiere que el pensamiento aplique a todos los fenómenos su ordenamiento inmanente para que éste pueda captar su configuración sistemática como *un* mundo que reúne todos los entes. Además, dicho logos es universalmente

¹⁹ *ER*, 66. La idea del “sí, entonces...” debe ser aquí entendida literalmente. Es verdad que Rosenzweig se diferencia radicalmente del idealismo porque la idea no puede producir la realidad de lo ideado, que, como vimos, es en este punto hipotética (“sí”) y queda sujeta a su revelación efectiva y temporal. Pero, si lo que se revela es efectivamente el mundo, “*entonces*” eso que se revela debe realizar su concepto, de lo contrario aquello que se revela no sería el mundo, sino otra cosa, a saber, Dios u hombre, pues nada hay más allá de estas tres totalidades. Esta relación “sí, entonces...” resulta esencial para la perspectiva que aquí se asume y para la crítica que se le dirigirá a Rosenzweig, porque, como veremos, el concepto del mundo que se formula a partir de su nada es cosmológico como lo es el acontecimiento de la propia Creación, pero la consumación de la realización de la realidad del mundo en el acontecimiento de la Redención ya no responde a un concepto cosmológico del mundo, sino a uno antropológico.

²⁰ MATE, Reyes. *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia pasiva*. Barcelona: Anthropos, 1998, 73.

²¹ En este sentido y refiriéndose a la crítica radical del nuevo pensamiento rosenzweiguiano al idealismo, afirma el prestigioso especialista alemán Schmied-Kowarzik: “La relación del nuevo pensamiento al mundo no es más constitutiva ni constructiva, él se comprende, por el contrario, como una “filosofía experimentante” (*erfahrende Philosophie*) en comparación con la existencia que la precede.” SCHMIED-KOWARCIK, Wolfdietrich. “La critique pré-existencialiste

de l’idéalisme des deus cousins Hans Ehrenberg y Franz Rosenzweig”. MÜNSTER, Arno. *La pensée de Franz Rosenzweig*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, 69-94, 78.

²² *ER*, 81.

²³ *ER*, 81.

²⁴ BENSUSSAN, Gérard. *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 2000, 14.

²⁵ Que el mundo sea en todas partes y siempre sólo en el pensamiento no significa que la universalidad del mundo sea una idea a priori del sujeto trascendental. Bernhard Casper es claro al respecto: “Por pensamiento se debe entender aquí, por cierto, sólo la ordenación que se muestra en el fenómeno del mundo mismo.” CASPER, Bernhard. *Das dialogische Denken*, 96.

²⁶ MOSÈS, Stéphane. *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*. Traducción (alemana) de Rainer Rochlitz. München: Wilhelm Fink, 1985, 64.

²⁷ *ER*, 83.

válido, pues se aplica y se re-fiere a cualquier fenómeno, ordenándolo como parte de la totalidad única del mundo. Podemos describir, pues, la infinitud de la no-nada del mundo afirmada como la aplicabilidad universal de un logos sistemático. La esencia o ser del mundo es *validez* universal: universalidad aplicable a algo. Por tanto, el logos ocupará el lugar del predicado en el concepto que determine el ser del mundo. Dado que el contenido de ese predicado es universal e infinito (nada cae fuera de él) Rosenzweig lo simboliza con una A. La aplicabilidad dirige al logos hacia algo a lo cual él se aplica. Hay una fuerza de atracción que parte del logos y que se simboliza anteponiéndole el signo =. =A es el símbolo del logos, del sí a la no-nada del mundo. Pasemos ahora a la vía negativa. Aquello que niega (*no*) la nada del mundo es la plétora de fenómenos que constantemente acaecen. “Cada novedad es una nueva negación de la nada, algo que nunca había sido, un principio de suyo, algo inaudito, algo `nuevo bajo el sol´.”²⁸ A diferencia del logos, la plétora fenoménica es particular y ocurre sin dirección alguna. Cada fenómeno es lo que él es y no otra cosa. Su ser no se dirige a nada otro que sí. El acontecer de cada fenómeno de la plétora es sólo un acto que pone algo, que, a diferencia del logos universal, no nos dice que qué es el mundo, pero que sí niega que él sea nada. Se trata de fenómenos a los que, sin embargo, se les puede aplicar la esencia antes afirmada del mundo. Por ello mismo, en el concepto formal de mundo, la plétora cae del lado del sujeto. Su contenido, en tanto particularidad finita que meramente es, es decir, en tanto ente sin dirección alguna, se simboliza con una B. “B: el signo desnudo de la singularidad, sin signo de igualdad remitiendo a nada.”²⁹

Mientras que, para Rosenzweig, las formas lógicas son inmutables y “están dadas de una vez por todas en la simple validez infinita de su sí”³⁰, lo particular no es nada ya dado, sino acontecimiento constantemente renovado, sorpresa, “don siempre nuevo”³¹. El fenómeno, así concebido, no como lo dado, sino como el darse de un acontecimiento de ser, es el punto en el que, para él, fracasa el idealismo. El idealismo convirtió la plétora en la materia inerte de lo dado, que recibe la forma que le imponga el pensamiento. Negándole, así, toda vitalidad y figura propia al fenómeno, considerándolo un dato muerto, el idealismo tiene que adjudicarle esa vitalidad al pensamiento. De este modo el logos idealista no se aplica a los particulares, sino que directamente los *genera* y articula a partir de sí mismo. No efectúa la unidad de la realidad efectiva desde dentro, desde un logos que les pertenece a los propios fenómenos como su forma interna, sino desde afuera, desde la verdad o coherencia lógico-dialéctica de un Todo creado a priori por la espontaneidad de la razón. Para el todo metalógico, en cambio, “no puede tratarse únicamente de la verdad de la realidad, sino que de lo que se trata de modo mucho más perentorio es de la realidad de esta verdad [...]”³².

En consecuencia, la plétora fenoménica ya no es, desde el punto de vista de la metalógica, una masa indiferenciada de datos caóticos susceptibles de ser informados a voluntad por el logos, sino que concibe la plétora fenoménica como lo que ella efectivamente es: un acaecer siempre renovado de fenómenos que se dan de un modo y no de otro; y en función de los cuales las formas lógicas habrán de conformarse y aplicarse. Esta prioridad del fenómeno por sobre el logos pensante —de la realidad efectiva por sobre la verdad lógica— se advierte en el símbolo final de la ecuación del mundo: B=A (y no A=B que es la fórmula del mundo propia del idealismo). ¿Cómo llega a formarse esta ecuación, que iguala dos términos diferentes y expone el concepto metalógico de mundo? El logos universal (A) es pasivo e inmóvil, pero, en cuanto en sí mismo necesita aplicación (es un universal de algo y no un mero universal vacío), está siempre preparado para atraer a lo particular que, por su propia constitución inmanente, sea susceptible de ingresar en él. Por eso Rosenzweig lo simboliza con un = antepuesto a la A: =A. Tan pronto como lo particular se dirige hacia el campo de atracción de las formas universales aplicables, entonces toma conciencia de su particularidad, es decir, se sabe caso particular de una determinada forma, se sabe *individuo*. El individuo es el particular que, sin dejar de ser particular, lleva en sí las notas del universal; “y no del universal en general, que no tiene `nota´ alguna, sino de *su* universal, de su especie, de su género”³³. El paso del particular al individuo, es decir, el paso de mero particular a particular individualizado, y del individuo al género, es decir, al universal particularizado, describe el proceso de conjunción (*y*) entre la negación de la nada del mundo (B) y la afirmación de su no-nada (=A). Es en el movimiento que lleva del particular al individuo y del individuo al género en donde se configura el mundo. A este proceso de conjunción lo llama Rosenzweig *realidad* del mundo, pues es el acontecimiento fáctico de los fenómenos el que va configurando el todo del mundo; y no el pensamiento ideal de un Todo único el que genera los particulares. Simbólicamente, la realidad del mundo se expresa con la ecuación B=A. La fórmula del mundo iguala dos términos desiguales: la forma y el contenido del mundo. Y afirma esa igualación como B=A y no A=B, “lo que quiere decir que afirma la pasividad de la forma y la actividad del contenido”³⁴. De acuerdo con esta ecuación, todas las relaciones fundamentales que hay en el mundo parten de B, que se mueve hacia el campo de atracción de A. Es la plétora fenoménica, es el contenido, son los individuos los que entran en el orden, en la forma, el logos y, haciéndolo, permiten que este logos configure el *todo* del mundo. B=A y no A=B, (fórmula postulada por el idealismo que hace surgir del logos la existencia y el modo mismo de ser de los existentes) es, para él, la ecuación que simboliza la construcción del concepto del mundo metalógico. Por ello bien puede decirse que, para la metalógica, “el mundo posee el logos y no el logos el mundo.”³⁵

²⁸ ER, 85.

²⁹ ER, 86.

³⁰ ER, 87.

³¹ ER, 87.

³² MEYER, Torsten. *Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung*. Saarbrücken: Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, 2010, 129.

³³ ER, 88.

³⁴ ER, 90.

³⁵ BENSUSSAN, G. *Franz Rosenzweig*, 12-13.

En tanto metalógico, este concepto del mundo que Rosenzweig despliega en *Estrella I* no es por cierto todavía el mundo real. La verdad del concepto no prueba su realidad³⁶. La verdad del mundo metalógico debe ser mantenida y sostenida (*bewahrt*) por y en la realidad efectiva. Es ella “lo que lo hace [al concepto de mundo] como tal verdadero: el sostenimiento significa aquí una sustentación de la verdad asegurada por la realidad efectiva y que ella sola puede asegurarlo en su verdad.”³⁷ La verdad del concepto metalógico de mundo debe, pues, “llegar a ser verdadera en la vida efectiva.”³⁸ Sin embargo, que el concepto de mundo no pueda ser origen de su propia realidad efectiva, no significa que sea un concepto arbitrario, en tanto él surge, como vimos, de la creencia en nuestra propia experiencia del mundo y, además, en tanto también él de-termina el mundo como tal, separándolo de todo lo que no es mundano, a saber, Dios y hombre; es decir, separando los tres elementos que el idealismo intentó fundir en la totalidad única del espíritu absoluto. Si el concepto metalógico de mundo sólo fuera el resultado de una actividad constructiva acabada del pensamiento, sería, desde el punto de vista de su efectividad, estéril. Pero él no es sólo un resultado arbitrario, sino que, a través suyo, es presentado en el pensamiento aquello que ya está dado, que “está ya ahí”, esto es, “aquello que es pasado en lo real”³⁹. La reversión del presente del pensamiento en el pasado de lo real transforma el concepto metalógico de resultado en comienzo, es decir, en el arquetipo formal válido a partir del cual (esperar y) abordar el acontecimiento del mundo tal como éste se da en la realidad efectiva. Si el concepto de mundo fuese un resultado definitivo, sería algo estático: el fruto estéril de un pensamiento que aísla conceptualmente los elementos de la realidad, privándolos tanto de su temporalidad cuanto de sus relaciones recíprocas. Pero, en la medida en que él es también un comienzo, alberga la capacidad de recibir una fuerza o un poder que lo ponga en movimiento y le dé realidad efectiva. En tal sentido, el concepto metalógico representa la verdad del mundo bajo su forma elemental y sería algo así como “el llamado del pensamiento a su propia revelación en el lenguaje”⁴⁰ que es el órgano a través del cual se expresa la realidad efectivamente aconteciente⁴¹.

Este concepto metalógico, que augura o llama a su propia revelación en la realidad efectiva, no mienta, consecuentemente, ninguna cosmovisión construida

por el sujeto. Aquí no se trata de la representación del mundo por parte de la subjetividad. De allí la oposición que recalca Rosenzweig entre la fórmula metalógica y la idealista. De igual modo, tampoco el concepto de mundo aquí constituido expresa una noción antropológica, que ancle el ser del mundo al del hombre. En efecto, el concepto metalógico no entiende el mundo en un sentido óntico-existencial como el *en que* o el *en lo de sí* en el cual se desarrolla la existencia humana. No se trata, aquí, pues, de una totalidad de con-formidad proyectada por el existente humano como un plexo integral de sentido, en función del cual él se relaciona con los entes que le salen al encuentro. Considerado desde la metalógica, “mundo”, por el contrario, mienta la totalidad una de *todos* los entes mundanos. La fórmula del mundo se aplica al universo entero como totalidad ordenada. En tanto tal, el concepto metalógico es un concepto *cosmológico*. Guarda las características fundamentales propias de un concepto de mundo tal como las expuestas por el propio Rosenzweig en *La ciencia del mundo*. En efecto, el concepto de mundo metalógico pretende referirse a *una* (de las tres) *totalidades*. El mundo no es un fenómeno entre otros, sino aquello que ordena y configura *todos* los fenómenos intramundanos. Esta totalidad es, además, *real*, toda vez que su ser efectivo, su modo de darse, resulta independiente del sujeto y propio de cada fenómeno. Lo verdaderamente activo es el contenido. Finalmente, es una totalidad *una*. El concepto metalógico, en tanto se extiende a la totalidad de la plétora fenoménica, reúne y configura en *un* mundo lo que efectivamente es. El mundo metalógico es un verdadero concepto del universo.

Pero este concepto cosmológico ignora la diferencia cosmológica. No distingue el mundo de la sumatoria de cosas que hay en él, por más que considere estas cosas en cuanto ordenadas y contenidas por el conjunto de “vasos preciosos y antiquísimos que están siempre preparados para recibir en su vientre el vino de los otoños nuevos”⁴², es decir, la totalidad de los fenómenos. De allí que, como observa M. Fricke, “el mundo aparezca como una vasija repleta”⁴³, esto es, como un conjunto de cosas contenida por una cosa más grande, que, en el caso de Rosenzweig, estaría dado por el sistema de géneros y especies. En efecto, el universo es visto, a través del concepto metalógico, como una gran cosa, como un gran recipiente que contiene, ordenados y configurados, la multitud de los fenómenos. Lo que en ningún momento este concepto metalógico considera es que el mundo es más que las cosas que hay en él y su orden lógico: es el movimiento que lleva al ser, hace ser lo que las cosas son y deshace el ser de los entes que en él se dan. El mundo real, el mundo como facticidad originaria, al que el concepto de Rosenzweig se refiere, no viene al aparecer como una reunión ordenada de todas las cosas, sino como un *campo de ser* u horizonte omniabarcador no objetivable desde el cual se generan, configuran y *van apareciendo* como delimitación suya todas las cosas que aparecen. El universo no es sólo las cosas del universo y su configuración lógica, sino los *movimien-*

³⁶ Cf. *Ibid.*, 20.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, 17.

⁴⁰ *Ibid.*, 39.

⁴¹ En este sentido el propio Bensussan recuerda que, para Rosenzweig, *Estrella I* representa una filosofía del paganismo, cuya comprensión de los elementos y de su divergencia esencial, a diferencia de la del idealismo, que los reduce a una totalidad única, es verdadera, sólo que abstracta, en tanto los contenidos de los elementos resultan fijos y aislados. De allí que Bensussan, siguiendo a Rosenzweig, afirme que “el paganismo tiene una realidad permanente” (*Ibid.*). De allí también que, tal cual aquí se ha afirmado, la revelación en la realidad efectiva de estos elementos no puede negar sus conceptos; concretamente, la revelación del elemento mundo, que es la revelación de un concepto cosmológico, no debería desembocar en una noción antropológica del mundo.

⁴² *ER*, 87.

⁴³ FRICKE, Martin, *op. cit.*, 124.

tos ontogénicos que todo lo atraviesan y que realizan y configuran esas cosas, como así también las transforman y desrealizan. Justamente porque no considera el mundo como movimiento ontogénico, que genera y destruye sus propios géneros y especies (sus propios universales), “para Rosenzweig el orden [del mundo] no tiene nada de dinámico, no es ningún principio de desarrollo”⁴⁴, sino un conjunto de vasos contenedores, es decir, de formas lógicas “dadas de una vez y para siempre”⁴⁵; y, consecuentemente, lo universal resulta “lo inmóvil, lo «eternamente de ayer»”⁴⁶. El mundo, según el concepto metalógico, se configura a sí mismo, en cuanto las formas que lo ordenan pertenecen a los fenómenos mismos. Pero él no genera estos fenómenos, no los hace acontecer, no constituye, en virtud de los procesos o movimientos que él es, *el ser* de lo que es. Ello implica, como principal consecuencia, considerar que el devenir es sinónimo no de la potencialidad genética del mundo, sino de su incompletud o imperfección para consumarse como totalidad y, por tanto, es indicio de su incapacidad de darse a sí mismo su verdadero ser. Volveremos sobre el punto cuando nos refiramos a la Redención.

4. El mundo creado

El concepto metalógico de mundo, junto con el metafísico de Dios y el metaético del hombre, que Rosenzweig construye en la primera parte de *La Estrella*, tematizan las tres totalidades extremas u horizontes conceptuales en función de los cuales necesariamente habrá de desarrollarse todo pensamiento. Pero se trata de puros conceptos hipotéticos, de proto-fenómenos, experimentados por el pensamiento y contruidos a partir de la doble vía metódica de la afirmación de su no nada y de la negación de su nada. Sin embargo, de la realidad de hombre, mundo y Dios el pensamiento puro nada sabe, pues él no puede hacer que esos conceptos acaezcan ni darles, por tanto, realidad efectiva alguna. De allí que se trate en los tres casos de la configuración de conceptos hipotéticos. No sin razón observa Bernhard Casper que en la primera parte de la *Estrella* se lleva a cabo una suerte de reducción fenomenológica que suspende toda afirmación de la existencia de los proto-fenómenos, en cuanto los considera tan sólo contenidos pensados. Escribe Casper:

Sin conocer a Husserl, utiliza Rosenzweig aquí el método de la reducción. Al dejar entre paréntesis toda posición de ser, al dejar incluso suspendida toda afirmación de la propia existencia fácticamente vivida, aquí son traídos a la intuición intelectual sólo como hipotéticos los contenidos máximos *Dios, sí mismo* humano y cosmos⁴⁷.

Dicho de otro modo, el pensamiento puede saber claramente el *cómo* de estos conceptos, pero respecto de su *qué*, de su existencia efectiva, nada sabe ni puede. A él

sólo le cabe esperar que las totalidades irrelativas que tales conceptos tematizan salgan de su encierro conceptual, acaezcan efectivamente y, en virtud de ese acaecer, entren en relación recíproca. En la medida en que, respecto de ese acaecimiento, el pensamiento es impotente, el darse de los tres elementos constituye, para él, un milagro. Pues bien, tal milagro se produce: Dios se muestra por sí mismo –se revela por vez primera– y acontece en la realidad como poder creador del mundo; y el mundo como la creaturalidad constantemente renovada de todo lo que es. En otros términos, en el sistema de *La Estrella*, la realidad efectiva del mundo sólo se manifiesta cuando se considera su relación con la realidad efectiva de Dios en el acontecimiento de la Creación. ¿Qué habremos de entender por tal?

Para Rosenzweig, si Dios existe realmente, entonces en su revelación en la realidad deben reconocerse las determinaciones incluidas en su concepto, pues, en caso contrario, lo que se revelaría no sería Dios. El concepto lógico específico de Dios, tal cual es construido metódicamente en *Estrella I*, se determina también a través de la vía del sí, que afirma su “no nada”, y la del no, que niega su nada. La afirmación de la “no nada” de Dios se cumple como afirmación de su ser como un puro ser infinito, como una infinita facticidad⁴⁸; y la negación de la nada divina se cumple en cada acto incondicionado de libertad a través del cual Dios niega ser nada y pone el ser infinito que él es. Una libertad que pone un ser infinito es una libertad infinita; y una libertad infinita es una libertad identificable con el poder infinito. Consecuentemente, el concepto de Dios sólo puede ser configurado como el de una vitalidad que tiene el poder de convertir su libertad en esencia. Ahora bien, en la realidad efectiva, el no por el cual el concepto de Dios niega su nada –su poder infinito– surge, pero ya no como no, no como acto repentino de negación, sino como sí, como afirmación constante de una propiedad infinita y duradera. Y lo hace precisamente en el poder creador, que se extiende siempre y por doquier. ¿Y por dónde se extiende? Por lo único que es siempre y por doquier: por el mundo. En el milagro de haber llegado a ser todo lo que es – en el milagro del mundo– acaece y se temporaliza en la realidad efectiva Dios como infinito poder creador. Dios creó, pues, el mundo. Sólo el pensamiento de la creación arranca al mundo de su condición de ser la mera idea hipotética de un todo ordenado de particulares configurados lógicamente según géneros, especies e individuos, para arrojarlo a la impetuosa corriente de la existencia. Y Dios creó el mundo desde la nada, no porque antes de la creación imperaran los silencios infinitos o el caos informe que presupone el idealismo, pues la Creación es el principio y no tiene sentido preguntarse por lo anterior al principio. Dios creó el mundo desde la nada porque la existencia del mundo es independiente de su idea. Nada hay en el concepto de mundo que le puede dar a éste su facticidad. Ella le viene dada desde la nada de sí mismo, desde la nada de mundo. Por ello mismo, desde la perspectiva de todo lo creado, la Creación es Creación desde la nada. Pero no lo es como un acto que ocurrió una

⁴⁴ MOSÈS, Stéphane. *System und Offenbarung*, 64.

⁴⁵ ER, 87.

⁴⁶ ER, 87.

⁴⁷ CASPER, Bernhard. “Alles fängt und kommt aus dem Nichts.” En: BRASSER, Martin (ed.). *Franz Rosenzweig heute* (Rosenzweig Jahrbuch 1). Freiburg/München: Alber, 2006, 97-113, 103.

⁴⁸ Cf. ER, 68.

vez y para siempre, sino como un acto divino que, en la realidad efectiva, emerge como una propiedad constante y duradera, extendida por siempre y por doquier, pues, debido a su instantaneidad e incesante renovación, la existencia exige siempre y en todas partes que una y otra vez le sea suministrado el poder de llegar a ser y configurarse.

En correlación con la emergencia en la realidad efectiva del no o acto de libertad divina como poder creador universalmente extendido (como sí), emerge también, gracias a la creación, el sí o esencia del mundo, esto es, su logos sistemático; y lo hace bajo el signo del no, como “una esencia que nace a cada instante nueva, con el conjunto entero de lo particular que ella abarca”⁴⁹. Esta esencia o logos del mundo, que comprende todo lo particular, pero que es ella misma a cada instante una totalidad universal en devenir y configuración, acaece, entonces, en la realidad efectiva como existencia creatural del mundo, como su *creaturalidad* una y otra vez renovada. Creaturalidad –nos recuerda J. Kohr– “significa que él [el mundo] es tanto finito como necesitado de consumación”⁵⁰, es decir, significa que ninguna figura del mundo es definitiva ni plenamente consumada, por lo que el mundo se está constantemente recreando y sus figuras están adquiriendo nueva consistencia y realidad. Consistencia y realidad eran precisamente lo que le faltaba al logos del mundo metalógico; y es lo que en la creación recibe de un ser que está fuera del mundo, pero no fuera de la realidad: de Dios que acontece como aquel infinito poder creador que *realiza* el logos del mundo a través de la creaturalidad siempre renovada de sus figuras. En efecto, para Rosenzweig, la creatividad divina –la divina providencia– se refiere en el mundo de modo inmediato al logos, a lo universal. Ella alcanza “lo particular tan sólo mediante el universal correspondiente y, en última instancia, mediante la existencia universal en general”⁵¹. En conclusión, en el *estar-ya-ahí* o *existir-ya* del mundo –en la Creación– confluyen la creaturalidad del mundo –la existencia constantemente renovada de una totalidad en devenir que contiene y configura todos los particulares– con el poder creador de Dios –con aquel poder capaz de dar siempre y por doquier al mundo su estar ya ahí, su estar aconteciendo y realizando a lo largo del tiempo un universal pleno de particulares⁵². En la Creación ambos están ya ahí y acontecen conjunta-

mente. El mundo está ya hecho, sobre el fundamento de su creaturalidad, de su siempre nuevo poder-ser-creado; Dios sobre el fundamento de su eterno poder creador, ya lo ha creado. “Y sólo por eso está el mundo ya ahí y se hace nuevo cada mañana.”⁵³

Torsten Meyer observó que “el concepto de Creación ha conservado el carácter metalógico del mundo”⁵⁴. Dicho de otro modo, en la Creación lo que se realiza en la realidad efectiva es el mundo tal cual fue conceptualizado en la metalógica. Por ello mismo, podríamos, desde nuestra perspectiva, parafrasear a Meyer y afirmar que el concepto de Creación ha conservado el carácter *cosmológico* del mundo. En efecto, el poder creador no crea el *en qué* o mundo circundante de un hombre, de una colectividad humana, ni siquiera de la humanidad toda. El poder creador *realiza* (da realidad efectiva) una y otra vez las formas *universales*, en la medida en que da su condición de cosa creada, esto es, de *existencia*, a *todos* los particulares que ellas contienen. Dios es, pues, el creador del Universo. Además, el mundo, tal cual es analizado en la categoría rosenzweigiana de Creación, puede ser considerado todavía objeto de una hermenéutica que se mantiene en el plano filosófico-cosmológico. Es cierto –el propio Rosenzweig lo declara– que “la Creación no es probada por el mundo”⁵⁵; y es cierto también que “no es posible creer en la Creación porque ofrezca una explicación suficiente del enigma del mundo”⁵⁶. Sin embargo, la idea de Creación es filosófica y cosmológicamente sostenible, porque ninguna respuesta –por ejemplo, la teoría de la evolución– al cómo del mundo, por más detallada y racional que ésta fuese, resuelve el enigma de su existencia ni logra, por tanto, impugnar la idea del milagro –que no se deja explicar ni fundar en nada– del acontecimiento la Creación como respuesta a su porqué. En este sentido, tiene razón Rosenzweig cuando afirma que “el relato bíblico de la Creación mantiene su derecho contra toda explicación natural”⁵⁷. En efecto, tales explicaciones no pueden echar luz, sino que más bien sólo hipotetizan sobre la verdad primera. “La verdad es que aquí se da algo inexplicable. No algo *incognoscible*, pero sí algo *irreductible*. Un comienzo.”⁵⁸ En esa irreductibilidad e inexplicabilidad del comienzo, que sólo es cognoscible, para Rosenzweig, en virtud de la Revelación, se funda la legitimidad filosófica y cosmológica del análisis del mundo como mundo creado que se desarrolla en *Estrella II*. Ciertamente ese análisis no prueba la Creación ni concede a la idea un estatus científico, pero sí legitima filosóficamente su postulación. Muestra que, sin la referencia a un poder, al que el lenguaje nombra con el término Dios y que resulta capaz de originar aquello que para el mundo es mila-

⁴⁹ ER, 164.

⁵⁰ KOHR, Jürgen. *Gott selbst muss das letzte Wort sprechen. Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweigs*. Freiburg/München, Alber, 2008, 114.

⁵¹ ER, 165.

⁵² Pierre Bouretz interpreta en un sentido convergente con el aquí expuesto el “estar ya ahí” del mundo. Para el estudioso, el hecho de que la Creación haya extraído al mundo metalógico de su inmovilidad conceptual no implica la conciencia de que él haya sido creado de una vez por todas, sino la de serlo constantemente. “De dónde lo que caracteriza su posición es “estar-ahí”, antes que ser verdaderamente, es decir, ‘representar un universal que está lleno de lo particular’ a la espera que sea colmada la falta que lo habita.” BOURETZ, Pierre, *op. cit.*, 180. Precisamente como universal lleno de lo particular, el mundo de la Creación es un mundo cosmológico: es el universo mismo. Ciertamente se trata de un universo que no está terminado, sino que se encamina a su completud, como veremos, a través de la Revelación y la Redención. Si la Revelación del amor de Dios, dirigida al alma humana, y la Redención, obrada por el acto de amor

humano, pueden colmar un universo que va mucho más lejos del alcance humano, es precisamente la cuestión de este artículo.

⁵³ ER, 178.

⁵⁴ MEYER, Torsten, *op. cit.*, 129.

⁵⁵ ER, 178.

⁵⁶ ER, 179.

⁵⁷ ROSENZWEIG, Franz. “Glauben und Wissen.” En: Id. *Franz Rosenzweig. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III*. Edición de Reinhold und Annemarie Mayer. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1985, 581-596, 584.

⁵⁸ *Idem*.

grosso (precisamente el que haya mundo, que el ser haya acontecido y se configure como cosmos), la cuestión del comienzo se hunde en el misterio que nada explica.

Por el contrario, la idea de la Creación, al darle al mundo su “estar-ya-ahí”, da también el tiempo mismo y su comienzo, hace ser el “ya” primero con el cual se inaugura el tiempo, pues, para Rosenzweig, el tiempo no es una magnitud abstracta, no es el tiempo “en el que” algo acontece, sino el tiempo que se despliega como acontecer de lo que acontece, esto es, el “tiempo que acontece por sí mismo”⁵⁹. E igualmente, dándole al mundo su “estar-ya-ahí”, la idea de la Creación da el espacio mismo, el “ahí” en el cual puede haber espacio, puesto que todo ahí se remite a un algo o a un “este”, a alguno de los particulares que constituyen la plétora del mundo que es precisamente “ahí”. Por eso “el mundo no es originalmente espacio”⁶⁰, sino que el espacio es originalmente mundo. Al “aquí” lo precede, pues, el “este” determinado y, por tanto, el “este” precede al espacio como su condición. Este acaecer de la plétora de los “alcos” determinados que, en tanto acaecer primero, inaugura el tiempo, y que, en tanto posibilita un “ahí”, hace lo propio con el espacio, constituyen “las primicias de la Creación”⁶¹, aquello a partir de lo cual da inicio y se temporaliza el tiempo y se extiende y espacia el espacio. La existencia, que es lo que la Creación otorga al mundo, resulta, pues “el fundamento inmediatamente creado, el *principio* del que manan los partos siempre nuevos de la plenitud.”⁶² No es necesario, como en el idealismo, presuponer un caos anterior a la generación del mundo para explicar la materia de la que éste emanaría y que luego sería constituido como un todo orgánico por el sujeto idealista o espíritu puro. El caos no es una singularidad presupuesta por la Creación, sino que la Creación crea tanto la existencia misma del caos cuanto el sujeto que pretende configurar el mundo. “El caos está en la Creación, no antes de la Creación. El principio está en el principio.”⁶³ Y si el caos originario, no sólo el presupuesto por el idealismo, sino incluso aquel que presuponen las cosmologías actuales, está en la Creación, ello significa que la creaturalidad del mundo es tanto finita, pues el mundo no es su propio origen, cuanto menesterosa de consumación, pues su configuración no es definitiva. “El mundo como creación no es el cosmos ordenado. En tanto lo general que está lleno de lo particular, el mundo debe aún ser ordenado.”⁶⁴ Por ello mismo el caos es en él y no antes de él. Por ello mismo también la Creación continúa; y lo hace, como lo veremos, a través de la Revelación y la Redención.

El discurso sobre la categoría de Creación se muestra, así, como una hermenéutica cosmológica filosóficamente legítima del fenómeno “mundo”. Sin embargo, en ella se vuelve a advertir que la comprensión rosenzweigiana de este último prescinde de la diferencia cosmológica

y lo concibe como una cosa creada. El propio Rosenzweig lo declara: “El mundo es enteramente objetivo.”⁶⁵ Toda acción que en él se desarrolle, todo proceso que en él tenga lugar es un acontecimiento suyo. “Y, así, el propio acontecer es algo cósmico en el mundo: se adapta al concepto fundamental bajo el que en general se realiza la objetividad del mundo, y que es el de cosa.”⁶⁶ Pues, al fin y al cabo, para Rosenzweig, “el mundo consta de cosas”⁶⁷. Y entre las cosas de las que consta el mundo están las formas fundamentales, su logos, que Rosenzweig ve como un sistema de géneros y especies. Estas formas universales configuran lo particular, pero ellas mismas no son capaces de originarse a sí ni de originar nada, puesto que están ya ahí y la existencia de los particulares que abarcan adviene a ellos desde afuera del mundo, desde el poder creador. Consecuentemente, no le queda al mundo capacidad de hacer surgir el ser efectivo de lo que es. Desde este momento, el mundo se ve privado de aquella condición que arriba hemos llamado movimiento ontogénico. Las formas que en él hay están dadas y sus particulares resultan “creación creada”⁶⁸. Una creación creada que, al ser abarcable por dichas formas, les otorga a ellas realidad efectiva. Pero la existencia de los entes y los géneros nunca resulta originada por un movimiento inmanente al mundo. Ahora bien, en vez de afirmar el logos como un sistema de cosas, cuya realidad efectiva es creada y recreada desde fuera de sí, podemos considerar que aquello que da forma al mundo es el despliegue dinámico de la naturaleza (concebida no en el sentido moderno de representación y cuantificación a través de leyes matemáticas del orden de los procesos naturales, sino en el originario griego de *physis*, de la naturaleza como constante eclosión y configuración de estructuras de ser)⁶⁹. Si así procedemos, es difícil afirmar que el despliegue de la propia naturaleza no tiene la capacidad de desencadenar un movimiento que realiza (y desrealiza) las posibilidades de ser (y de dejar de ser) de las cosas del mundo: de los particulares y los géneros. En la imagen de la Creación que sostiene Rosenzweig, el mundo, considerado por sí mismo, resulta, como advierte Bensussan, “una heterogeneidad pasiva”⁷⁰. En efecto, Dios le da al mundo su creaturalidad, esto es, le da las formas y les da a estas formas una y otra vez el contenido —la existencia de lo existente— al cual ellas se aplican. Cuando, por el contrario, se comprende el logos no como cosas dadas, sino como un movimiento desencadenado por leyes naturales, se advierte que es la interacción entre esas leyes lo que no sólo configura, sino *realiza* los géneros y los particulares. La gravedad no es un vaso vacío que adquiere contenido y realidad fáctica porque desde fuera de ella se crea una estrella a

⁶⁵ ER, 177.

⁶⁶ ER, 177.

⁶⁷ ER, 177.

⁶⁸ ER, 177.

⁶⁹ Justamente porque en el caso de este proceso de surgimiento o eclosión —en este movimiento ontogénico— se trata de un cosmos, en él se advierten un orden inmanente y regularidades, que pueden luego ser cuantificadas por la formulación matemática de las leyes de la naturaleza

⁷⁰ BENSUSSAN, Gerard. *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*. París: Herrmann, 2009, 77.

⁵⁹ ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. Traducción de Ángel Enrique Garrido Maturano. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 1997, 29.

⁶⁰ ER, 178.

⁶¹ ER, 178.

⁶² ER, 178. *Cursivas del autor*.

⁶³ ER, 178.

⁶⁴ KOHR, Jürgen, *op. cit.*, 114.

la que luego ella se aplica. La gravedad crea la estrella. Forma parte del movimiento ontogénico y “cosmo-conformador” que el mundo es. ¿Implica esta concepción del mundo como movimiento capaz de originar la existencia efectiva de sus propios entes renunciar a la idea de la Creación que Rosenzweig postula? De ningún modo. El acontecimiento de ser y la *aptitud* del mundo para constituir particulares y configurarlos como un cosmos continúa siendo un misterio que no puede explicarse desde el mundo mismo. Implica tan sólo cuestionar que el mundo sólo conste de cosas y que no tenga la capacidad de dar a las cosas lo que no puede dar a la totalidad de movimientos (no que acontecen en él, sino) a través de los cuales él acontece: existencia.

5. De la Creación a la Redención

Sin embargo, 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”⁷¹. Así pues, la primera revelación acontecida en la Creación exige, para actualizar su carácter de Revelación y evitar su caída en el ocultamiento de lo ya pasado, la irrupción de una “segunda” Revelación a través de la cual Dios se da al hombre en la realidad efectiva presente; “una Revelación en el sentido más estricto”⁷². ¿Cómo llamar a este acto revelador a través del cual Dios a cada instante se *dona* gratuitamente y deviene fácticamente presente para el hombre? ¿Cómo llamar a este acto gracias al cual el hombre experimenta aquello que el pensamiento puro jamás puede sacar de su idealidad encerrada en sí: la experiencia de la realidad del mundo y la de la realidad de su propia vida? Concretamente: ¿cómo llamar este acto gracias al cual recibo la posibilidad de experimentar mi vida como llamada o invitada a existir efectivamente y a desarrollarse en ese mundo real-efectivo que se me ofrece? Rosenzweig responde: “Es el amor 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”⁷³. Dios se revela al hombre en cada momento presente a través de su infinitamente renovado acto amoroso. Dicho acto puede ser interpretado como la constante dación de Dios que se da a sí mismo recorriendo la Creación e iluminándola 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 por qué terminarse nunca”⁷⁴.

¿Y cómo recibe el hombre este renovado acto de amor divino? Lo hace en la medida en que sale de su encierro en sí mismo y se arriesga a ser, a gozar cada día de una realidad siempre nueva y 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, él experimenta que *está llamado a ser*. El existente que deja de pensar el sí mismo atemporalmente y se entrega a lo que realmente ahora acaece, experimenta que él sólo puede exponerse e ir más allá de sí mismo porque es interpelado por un Otro que sí mismo. “Esto, que no soy yo, es lo que 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*”⁷⁵. En la medida en que 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”⁷⁶. Del mismo modo, paso a experimentar el mundo no como algo ya creado, sino como algo que efectivamente está creándose. 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 revelación implica también el mundo. En efecto, 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 por medio del amor por el cual vuelco mi ser hacia mi prójimo y participo, así, en la consumación de la Creación, es decir, en la Redención⁷⁷. Por ello, la revelación en sentido estricto, aunque se juegue entre Dios y el hombre, se halla ya “siempre *mediada* por el mundo”⁷⁸. 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 tanto en el carácter no consumado de la Creación cuanto en la Revelación en sentido estricto está ya implícita o anunciada –como posibilidad y no como necesidad– ya siempre la Redención.

6. El mundo redimido

Como acabamos de observar al esquematizar⁷⁹ las relaciones entre Creación y Revelación, “el mundo no está

⁷¹ ER, 206.

⁷² ER, 206.

⁷³ ER, 206.

⁷⁴ ER, 208.

⁷⁵ CASPER, Bernhard, *Das dialogische Denken*, 145.

⁷⁶ ER, 215. Es precisamente el acto de amor divino el que anima al “sí mismo” y lo transforma en alma.

⁷⁷ En este sentido afirma Schmied Kowarzik: “El acontecimiento de la redención que se corresponde al acontecimiento de la Creación no se manifiesta en un solo momento temporal final, sino que él es casi oblicuo en relación con el tiempo cronológico de la historia – él se manifiesta siempre y más ampliamente de manera momentánea en el sentido y cumplimiento del mandato de amor al prójimo.” SCMIED-KOWARCIK, W., *op. cit.*, 82.

⁷⁸ CASPER, Bernhard, *Das dialogische Denken*, 147.

⁷⁹ Se trata tan sólo de esquematizar estas relaciones en función del tema del mundo, que es lo que aquí nos ocupa, porque el desplie-

aún acabado.”⁸⁰ El mundo creado se muestra como una aparición provisional y cambiante. El sí del mundo creado, su *logos* o esencia, aparece en la realidad efectiva como no: como algo que no está afirmado de una vez y para siempre, como una configuración pasajera que se renueva a cada instante, toda vez que se recrea constantemente la realidad efectiva de los fenómenos a los que esa esencia se aplica. Aparece, en una palabra, como *creaturalidad*. Pero, entonces, ¿qué ocurre con la verdadera esencia del mundo? ¿Cuál es la realidad efectiva de aquel ser del mundo que no es meramente una forma pasajera? Para el nuevo pensamiento plasmado en *La Estrella*, para un pensamiento que toma en serio el tiempo, la respuesta puede ser sólo una: la esencia real y perdurable del mundo aún no ha emergido. “Es lo que debe venir. Es el Reino.”⁸¹ El Reino aún no ha llegado. Él tiene que venir. ¿Qué es este Reino que debe venir? La esencia, lo universal, en una palabra, el *logos*, había emergido en la Creación bajo el signo del no, es decir, como figura pasajera constantemente recreada. Ahora tiene que emerger lo otro: la plétora fenoménica, el conjunto de particulares. Sólo queda ella en el concepto de mundo y, por tanto, sólo ella puede dar al mundo esencia perdurable. Pero, para que tal cosa ocurra, la plétora, que en el concepto metalógico estaba determinada por el signo del no, es decir, que era concebida como lo instantáneo constantemente renovado, tiene que emerger en la realidad como algo esencial y perdurable. Ahora bien, para una individualidad poseer perdurabilidad, poseer en sí algo que no pasa, sino que, una vez que existe el individuo, permanece constantemente en él, es, para Rosenzweig, poseer vida⁸². Vida se contrapone aquí a mera existencia. Existir es subsistir un lapso de tiempo y luego desaparecer o transformarse en algo otro. 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”⁸³. Tener vida es afirmarse en la propia figura o esencia contra todas las fuerzas que intentan aniquilar al individuo. Tener vida es resistir a la muerte. Buscábamos para la plétora una esencia perdurable. Es en la vida donde los individuos que existen en la realidad efectiva pueden encontrarla. Mas buscábamos una esencia definitiva del mundo. Sin embargo, la vida que encontramos en los seres individuales es finita: resiste, pero no vence a la muerte. Ella quiere permanecer en su figura, “exige eternidad”⁸⁴. Sin embargo, sucumbe a la muerte. Por ello no encontramos en la vida finita aquella esencia definitiva y siempre duradera del mundo que buscamos. ¿Cómo resolver esta contradicción?

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 viviente⁸⁵.

El mundo entero tiene que llegar a consumarse. Y lo hará cuando acaezca de una vez y para siempre un todo en el que cada uno de los seres esté vivo y despliegue en plenitud por siempre y en armonía con los demás el conjunto de sus potencialidades vitales. Tiene que llegar a ser Reino. Pero el Reino aún no ha llegado. A lo sumo es una esperanza futura. Esa esperanza se puede, empero, 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 todas las demás, sino que se consume en consonancia con ellas. La pregunta se impone: ¿cómo hacer tal cosa? La respuesta de Rosenzweig pasa por el hombre y, más concretamente, por el amor al prójimo. Amar tiene aquí el sentido de vivir para potenciar y armonizar la vida de todo lo que es. El término prójimo, por su parte, alude a aquel o aquello que en el momento de amar me está más cercano. El prójimo, para Rosenzweig, no es sino un representante del mundo. “No es que se lo quiera por sus hermosos ojos”⁸⁶, 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 me puede ser próximo, 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”⁸⁷. De ese modo, es decir, por medio del acto de amor al prójimo, que, para Rosenzweig, en definitiva, recae sobre el mundo todo, el hombre hace acontecer en la historia la consumación del mundo como Reino o, lo que resulta equivalente, anticipa una y otra vez la Redención. El mundo redimido resulta, así, un mundo *histórico*, cuya figura esencial es formada por el hombre. Por eso afirma Bernhard Casper que el “«mundo» puede y debe ser una y otra vez diseñado como *histórico*, es decir, ser formado por el hombre”. E inmediatamente agrega: “Sólo entonces recibe el =A del fenómeno mundo como un fenómeno histórico su contenido concreto.”⁸⁸ ¿Es este mundo, así surgido, es decir, el mundo histórico, vitalizado y, de esa manera, colmado en su ser por el hombre a través del amor al prójimo, el mundo que es por siempre y por doquier, el cosmos que pretendía ser asido por el concepto metalógico? ¿Es aquella totalidad de la que en el texto *La ciencia del mundo* se afirmaba que era absolutamente más que cualquier cosmovisión o mundo fragmentario? Cito al propio Casper:

Se trata del surgimiento de una totalidad relativa, desde la cual se adjudica al ente su ser. Surge, por lo menos durante un período de tiempo, una generalidad (B=A), por la cual el particular puede ser colmado y contenido con seguridad⁸⁹.

gue detenido de las relaciones entre la serie temporal-aconteciente Creación-Revelación-Redención y el lenguaje como su método de acceso implicaría reconstruir por entero *Estrella II*, lo que va, por cierto, mucho más allá del alcance y los objetivos de este artículo.

⁸⁰ ER, 267.

⁸¹ ER, 268.

⁸² Cf. ER, 271.

⁸³ ER, 271.

⁸⁴ ER, 274.

⁸⁵ ER, 274.

⁸⁶ ER, 266.

⁸⁷ ER, 266.

⁸⁸ CASPER, Bernhard. “Was kann erfahrendes Denken heißen?”. En: SCHMID-KOWARZIK, Wolf Dietrich (ed.). *Franz Rosenzweigs “neues Denken”*. Band II *Erfahrene Offenbarung – in theologos*. Freiburg/München, Alber, 2006, 737-753, 749.

⁸⁹ CASPER, Bernhard. *Das dialogische Denken*, 135.

Y si el mundo surgido es una totalidad relativa, igualmente relativa es la Redención alcanzada. La Redención histórica nunca es definitiva. No lo es porque el futuro no ha acabado, la vitalización diseñada por el hombre no es completa y la muerte no ha sido del todo vencida. Mientras haya tiempo el Reino podrá ser a cada instante anticipado, y estará, así, llegando. Pero nunca acabará de llegar. La Redención definitiva del mundo sólo puede concebirse como una noción escatológica supratemporal. Y cada una de las anticipaciones de la llegada del Reino se proyecta sobre el trasfondo de la *esperanza creyente* en que alguna vez llegue esa Redención final.

7. Conclusión

Como con tino precisa Casper, el mundo surgido en la Redención es una *totalidad relativa*. No sólo se da por un período de tiempo histórico —es una anticipación—, sino que está reducido y circunscripto en su alcance espacial. La razón fundamental de ello me parece clara. El mundo metalógico, para Rosenzweig, es un mundo que, por sí mismo, no puede darse existencia. Y el mundo creado tampoco puede darse a sí mismo su ser verdadero o esencia. No es más que una mera multiplicidad de cosas, una discontinuidad fenoménica, una “heterogeneidad pasiva”. Necesita de un acto que le asegure tanto la una como la otra. “Este acto, esta actividad le vienen de Dios en la Creación, y del hombre en la Redención.”⁹⁰ Concretamente en la Redención su verdadera esencia se la insufla el hombre al mundo por el acto de amor al prójimo⁹¹. Para Rosenzweig, como vimos, este acto recae sobre el mundo, porque el prójimo, por ser cualquiera, por ser el próximo, es un representante del mundo. Sin embargo, este argumento es cuestionable. Es cierto que el acto de amor, al caer sobre el prójimo, *puede* caer sobre cualquiera en el mundo. Pero *de hecho no recae sobre el mundo todo. Recae sobre el prójimo*. No lo recibe el mundo, lo recibe el prójimo y, a lo sumo, el mundo que nos circunda a mí y al prójimo. Vivifica —y sólo por un período de tiempo— nuestro entorno, no el universo. Ni siquiera podemos saber con certeza, dada la infinita complejidad de las relaciones en la realidad efectiva, si el acto de amor practicado aquí no produce, a la larga, un desamor allí. Por ello, el mundo redimido ya no puede ser más entendido como el cosmos del mundo metalógico ni como la totalidad de la creación. Él es una totalidad relativa, histórica, el *en qué* concreto de una comunidad humana. Mundo tiene, aquí, claramente un sentido antropológico. Por lo tanto, lo que no emerge

nunca en la Redención, aquello a lo que no se le puede conceder su esencia verdadera, es el resto de la totalidad de los fenómenos, la infinita vastedad del universo, que no es alcanzada por el acto de amor y que, de pronto, ha dejado de pertenecer al mundo. Éste ha sido achicado, empequeñecido: ya no es el cosmos metalógico, ni la totalidad de la Creación, es el mundo circundante de una comunidad humana configurada por los actos de amor al prójimo. Tampoco puede pensarse un crecimiento de dicho mundo por la sumatoria de tales actos de amor que alcanzase la totalidad de lo que es, pues, en el mejor y más utópico de los casos, el amor no iría más allá del planeta. El resto del universo, que quedaba adentro en el concepto metalógico, y que era el objeto de la Creación, resulta, de pronto, un residuo insignificante. Se pasa de una noción cosmológica a una antropológica de mundo, por lo que *no puede decirse que el mundo de la Redención sea la realidad efectiva del concepto metalógico de mundo*. Se trata de dos conceptos diferentes. El primero cosmológico, la totalidad una de lo que es “el mundo”. El segundo antropológico, a saber, el mundo circundante concreto —una totalidad relativa que no va más allá del horizonte hacia el cual se extiende la praxis histórica de un grupo humano. De hecho, en *Estrella III* —en cuya estructura aquí no podemos entrar— el ejemplo de mundo redimido es el mundo judío y el de estar en camino a serlo, el cristiano. Son mundos en el sentido óptico-antropológico de un “en qué” o ámbitos de concernencia de existentes concretos⁹². Pero la Creación no creó sólo el ámbito de concernencia de judíos y cristianos, el ámbito de la realidad en el cual unos y otros despliegan su existencia efectiva. Creó el universo. Sin embargo, en la Redención el resto del universo ha quedado fuera del mundo. Ahora el mundo es mucho más chico.

Y no tiene otra posibilidad que quedar fuera del mundo, porque, al mundo que no es ni puede ser alcanzado por el acto de amor, se le niega la capacidad de darse a sí mismo ser o esencia. En efecto, al verse privado ya desde el mundo metalógico de su condición de movimiento ontogénico, esto es, de ser capaz de originar y realizar el ser verdadero de los entes que aparecen en él, la insondable profundidad del universo, adonde no llega el acto de amor humano, termina perdiendo figura y esencia, es decir, vida. Queda reducido a la mera existencia. Pero, de hecho, la condición trascendental de que la vida haya surgido son los movimientos ontogénicos que despliega el universo y ella, en todas, sus formas, pugna por mantenerse en su figura con independencia del hombre. Afirmar que el hombre pueda plenificar esa figura y darle, al menos por un tiempo, la plenitud que no tiene, no es nada más que un acto de fe. Otro acto de fe y esperanza aún mayor, que escapa a cualquier intento de asir el mundo a

⁹⁰ BENSUSSAN, Gerard, *op. cit.*, 77.

⁹¹ Javier Toscano ha observado que, “para el mundo, la redención viene porque a través de la nominación, el hombre les insufla la eternidad a las cosas, [...]” TOSCANO, Javier. “Rosenzweig: la temporalidad de la redención como principio teológico-político”. *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. 26/1, 2014, 53-76, 68. Ciertamente el acto de amor al prójimo implica el abrirse al otro, el entregarse a él y, en este sentido, acontece a través del lenguaje en su auténtico estar siendo hablado, pues, por medio del lenguaje, el yo se abre y se da al prójimo. Sin embargo, pasar de ello a afirmar que por medio de la nominación de las cosas el hombre les insufla eternidad, parece muy difícil de justificar fenomenológicamente, toda vez que las cosas emergen y desaparecen en el mundo independientemente de su nombre.

⁹² Por ello tiene razón R. Navarrete Alonso cuando, refiriéndose a la figura redimida del mundo, afirma que, “por un lado, mundo es el mundo concreto, pero, por otro, representa un horizonte profético de esperanza”. NAVARRETE ALONSO, Roberto. *Los tiempos del poder. Franz Rosenzweig y Karl Schmitt*. Madrid: Escolar y mayo, 2017, 236. En ningún caso mundo tiene aquí sentido cosmológico. En el primero se trata de un mundo concreto y circunscripto. En el segundo, del horizonte de esperanza escatológica del creyente. En ambos casos mundo es una categoría antropológica.

partir del modo en que él viene al aparecer, es afirmar un horizonte profético escatológico, a saber, aquel que se cerrará con la vitalización plena de todo el cosmos cuando Dios decreta el fin de los tiempos. ¿Es esto un problema en la obra de Rosenzweig? No, porque el mismo Rosenzweig escribe la segunda parte de *La Estrella in theologos*. Es un problema sólo si se afirma que es la realización efectiva del concepto metalógico de mundo o si se pretende que el análisis del mundo de la Redención es un análisis de la realidad efectiva del mundo mismo tal cual viene al ser y al aparecer. Y ello porque aquí se está afirmando como esencia verdadera del mundo –la vivificación infinita y escatológica del todo– algo que no está ni viene al aparecer y que sólo puede sustentarse en la esperanza creyente fácticamente vivida. Una fe que, además, es inescindible de una *cosmovisión* religiosa que considera que el mundo sólo puede estar verdaderamente vivo cuando acabe el día del Señor y sea infinita y consumada la vida de todos los seres; mientras que, en cambio, no parece aceptar que el mundo también puede estar vivo por haber re-

cibido la capacidad de generar infinitamente siempre nuevas y finitas figuras de la vida.

Comenzamos estas reflexiones refiriéndonos a uno de los principales estudiosos de la obra de Rosenzweig, S. Mosès, y a sus dudas –aquí refrendadas– acerca de si el desarrollo del tema del mundo en *La Estrella* no terminaba por cuestionar la intención originaria de establecer la realidad del mundo sobre la base de la evidencia intuitiva que tenemos de él. Se me permitirá cerrarlas trayendo a colación una cita de quien perfectamente puede considerarse, junto con Mosès, el otro gran especialista en el pensamiento de Rosenzweig. Me refiero a Bernhard Casper. En un intento por determinar lo que podríamos llamar el estatus epistemológico de *La Estrella* Casper la califica como una “hermenéutica filosófica del temporalizarse de la existencia histórica vivida y creyente”⁹³. En lo que a la hermenéutica de la existencia real-efectiva y del temporalizarse del mundo respecta, se me permitirá, en función de las consideraciones precedentes, poner, modestamente, en duda la palabra *filosófica* y proponer, en cambio, *confesional*.

⁹³ CASPER, Bernhard. “Alles fängt und kommt aus dem Nichts”, 113.